



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

6

Novembre 1992

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: Giorgio Concato.

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

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1993: Italia L. 35.000, Estero \$ 27; c/c postale n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori, viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

Introduzione, PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO	p. 9
<i>Mario Trevi</i> , INDAGINE INGENUA SULLA NATURA DELLA PSICOTERAPIA	p. 15
<i>Umberto Galimberti</i> , FILOSOFIA E PSICOTERAPIA	p. 31
<i>Mario Francioni</i> , L'ATTEGGIAMENTO FILOSOFICO FONDAMENTALE DELLE PSICOTERAPIE	p. 37
<i>Eugenio Borgna</i> , LA PSICOTERAPIA DELLE PSICOSI E LE SUE PREMESSE FILOSOFICHE	p. 45
<i>Carlo Sini</i> , LA VERITÀ DI RANGO SUPERIORE. CONSIDERAZIONI SUI SEMINARI DI ZOLLIKON	p. 59
<i>Pier Aldo Rovatti</i> , IL GIRO DELLA PAROLA. DA HEIDEGGER A LACAN	p. 71
<i>Umberto Soncini</i> , FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA	p. 81
<i>Mauro La Forgia</i> , IL RAPPORTO FREUD-MACH: UNA PRIMA RICOGNIZIONE	p. 107
<i>Giorgio Concato</i> , GADAMER, JUNG E BATESON. IL COLLOQUIO PSICOTERAPEUTICO IN FORMA DI DIALOGO	p. 131
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , SEGNO, SIMBOLO E CONOSCENZA. PER UN'EPISTEMOLOGIA CRITICA NEL PENSIERO DI JUNG	p. 159
<i>Sergio Vitale</i> , IL SENTIMENTO DELLA RICORSIVITÀ. SULLA POSSIBILITÀ DEL CAMBIAMENTO ATTRAVERSO LA FILOSOFIA E LA PSICOTERAPIA	p. 185
<i>Indice degli autori</i>	p. 207

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

Al di là del fenomeno della curiosità, c'è da registrare un vero e proprio interesse della filosofia verso la psicoterapia.

Lo sguardo sollecito della prima è spesso rivolto alla seconda non tanto come fenomeno sociale. La psicoterapia sembra infatti sedurre i filosofi di oggi in quanto evoca il costituirsi di un luogo dove, attraverso il medium del linguaggio, si producono pratiche che promettono e permettono trasformazioni sostanziali sia dei pensieri sia dei comportamenti umani.

Tali luoghi e momenti psicoterapeutici, già per il loro proliferare in innumerevoli scuole, si offrono a riflessioni filosofiche di varia natura. Ma c'è ancora un non-sapere che ha bisogno di essere pensato. Esso riguarda il loro essere — da quello più elitario dell'analisi, a quello più quotidiano dell'essere insieme di due individui — l'accadimento di un incontro personale in situazione di crisi: accadimento che — a sua volta — ha dato luogo a un'interattività trasformatrice che suol dirsi "guarigione" ¹.

C'è il guarire e c'è il pensare: il primo è compito dello psicoterapeuta, il secondo è compito del filosofo. Ma, detto questo, c'è da domandarsi: forse lo psicoterapeuta non pensa? forse il filosofo non cura?

In entrambe le pratiche la parola è un medium, e un medium non neutrale. Prima ancora dello psicoterapeuta sappiamo che è stato il filosofo a sapere della terapeuticità della parola.

Però ciò che il filosofo non conosce è il dolore; benché egli sappia che ogni filosofia deriva da questo.

Se è possibile "ritornare" a questo luogo "originario", c'è da chiedersi se ogni verità filosofica ed ogni sapere "della" psicoterapia daranno

*finalmente luogo al "filosofo medico" prefigurato da Nietzsche e alla conciliazione con quel dolore da cui la parola è nata*².

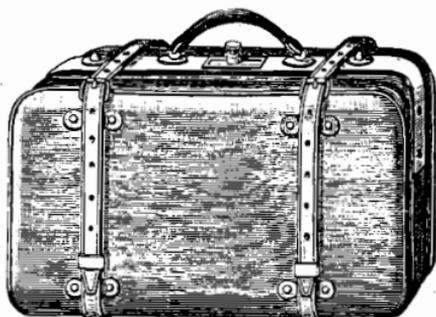
È vero, non c'è psichiatria in generale senza una visione del mondo che la tematizzi. Ancora attuali e promettenti applicazioni cliniche (psicoterapeutiche e socioterapeutiche) e le loro fondazioni teoriche appaiono influenzate e, ad un tempo, aperte dal pensiero di uomini come Heidegger e Binswanger, Husserl e Jaspers, Bergson e Scheler. E, come sappiamo, l'intreccio tra filosofia e psicoterapia non è solo questione di questo secolo; anche autori come Griesinger e Kraepelin sono stati condizionati da Weltanschauungen filosofiche.

*E cosa dire poi della psicoterapia delle psicosi? La psicosi, in quanto ciò che reca più "scandalo" alla psichiatria o ciò che si configura spesso come una "sfinge", ha trovato una tematizzazione nuova proprio attraverso quel pensiero filosofico di quest'ultimo secolo che ha saputo mettere in luce la radicalità epistemologica di espressioni come "essere-nel-mondo", "essere-con-gli altri", "essere-per-gli altri". Infatti da qui si sono originati i modelli psicoterapeutici di Binswanger e Mauz, Boss, von Gebattel e Storch. Tali modelli, divenendo anche strategie terapeutiche oltre ogni rigida articolazione tecnica, hanno potuto confrontarsi veramente con l'angoscia psicotica. Ciò è avvenuto sino al punto che un'entità, astratta come la psiche o concreta come lo stesso farmaco, ha potuto diventare metafora ed evento comunicativo nel corso della terapia. Il relativizzarsi di quest'entità ha prodotto l'immagine di una radicale comunicazione interpersonale che, ricordiamo, cresce però sullo sfondo di psicoterapie banalizzate in semplici e improblematiche routines*³.

Resta sempre da sottolineare che la rilevanza del rapporto filosofia-psicoterapia non sussiste per il semplice fatto che alcuni psicoterapeuti inseriscano principi filosofici nei loro schemi terapeutici ed interpretativi. Rilevante è invece il ruolo che i concetti filosofici svolgono nelle varie prassi effettive dei singoli psicoterapeuti, e ciò specialmente se quest'azione accade a loro insaputa.

Ancora di più, è possibile azzardare l'ipotesi di un radicale orientamento anticipatorio di tutte le prassi terapeutiche? e più in particolare, è evidenziabile — e se sì come — un "atteggiamento filosofico fondamentale, formalmente positivizzante"?

*L'essenzialità del rapporto filosofia e psicoterapia, e del rapporto tra le varie psicoterapie sembra talora ricercabile in un positivizzare il fenomeno del negativo: c'è campo terapeutico proprio laddove emerge un "atteggiamento positivo fondamentale", soprattutto di fronte a quegli aspetti dell'esistenza umana che si sono creati come negativi*⁴.



Urgono ancora altre domande: la psicologia, la psichiatria e la psicoterapia, in quanto scienze umane e soprattutto in quanto scienze, riusciranno mai — senza sospendere il loro fare — a sollevarsi ad una comprensione effettiva e corretta del luogo problematico che abitano e che contemporaneamente dispiegano?

Si tratta veramente di liberarsi dai molti dogmatismi, dalle tante ingenuità, dai veri e propri errori di metodo? ma anche dai molti miti e dalle vere e proprie forzature ideologiche?

O si tratta di accorgersi di tutto questo e dire che anche in forza di questo le cose stanno così e così? E ancora, c'è qualcosa al di sopra e al di fuori dei traffici e commerci scientifici?

La pratica filosofica è forse una verità di rango superiore e perciò dotata di maggior valore rispetto alle spiegazioni della scienza? Affermare questo non significherebbe pensare ancora in senso dogmaticamente metafisico e quindi conoscere partendo ancora dal punto di vista antropologico e umanistico?

*E se, invece, le pratiche diventassero il fondamento del nostro pensare e del nostro conoscere? cioè diventassero quel luogo in cui paradossi come mente-corpo e spirito-natura possono perdere il loro carattere inquietante ed in cui la stessa questione della verità del conoscere scientifico può assumere confronti più comprensibili?*⁵

Le domande sono tante, fermiamoci un attimo e ritorniamo sull'espressione "la psicoterapia ha il medium del linguaggio". Si pensi, ora, al sospetto che lo stesso linguaggio patisce da parte della teoria psicoanalitica. Si pensi, per esempio, ad accorgimenti elevati al rango di tecniche nella stessa pratica psicoanalitica classica: le libere associazioni per il paziente, l'attenzione fluttuante per l'analista. Tutto è rivolto a cogliere i dintorni del discorso, a costruire un'altra storia rispetto a quella che la parola enuncia, al fine di realizzare il cambiamento ⁶.

Il venire però in espressione dell'una o dell'altra storia, dell'uno o dell'altro discorso, è sempre interno ad un atteggiamento interpretativo. Il cambiamento è allora cambiamento dell'atteggiamento interpretativo. E questo si produce non tanto all'interno di un ascolto della parola in sé, quanto all'interno di un ascolto dell'azione delle parole sull'uomo e sul mondo ⁷.

Insomma, il dire filosofico e il dire psicoterapeutico sono entrambi ricerca di quello spazio che ogni parola occupa, dispiega ma che mai pienamente satura.

Proviamo, a questo proposito, a pensare il "giro della parola" in Heidegger e Lacan ⁸. Per Heidegger il "gioco del linguaggio" è una faccenda molto seria: come riusciamo a tacitare quell'"occhio di troppo" che è la strumentalità del discorso, tanto da cogliere il fatto essenziale che noi ed il mondo siamo parlati dalle parole e quindi noi e il mondo siamo posti in gioco nel linguaggio? In Lacan questo "gioco del linguaggio" resta "gioco". In questo giocare, un soggetto — precedentemente costituito — compie delle finte e talora ne è giocato. In Lacan c'è spazio per giochi sulla parola, giochi contro la parola, usi della parola, giochi attraverso la parola; ma c'è spazio anche per essere usati dalle parole.

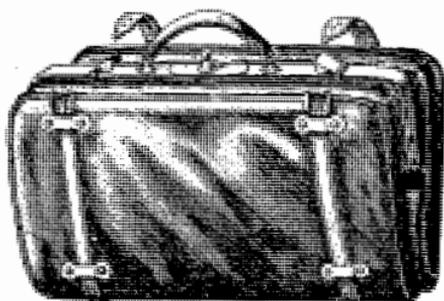
Con tutto quello che precede, giungiamo infine a pensare l'essenza del colloquio in generale e del colloquio psicoterapeutico in particolare.

Il dialogo che, per così dire, la tradizione filosofica ci ha trasmesso può essere un modello che permette un'accertamento di quel che accade nella stanza della psicoterapia? ⁹. Se sofferenza psichica è l'esperienza della messa in crisi di quelle nostre procedure esplicative che avevano permesso il venire in espressione di un certo uomo e di un certo mondo (l'esperienza della messa in crisi delle stesse distanze da cui originiamo noi insieme al mondo, noi insieme agli altri), il colloquio psicoterapeutico

in forma di dialogo è dar luogo al riavvicinarsi di noi agli altri. Riavvicinarsi che è ancora l'accadere di una nuova distanza attraverso cui si fa esperienza della finitezza nostra e dei nostri saperi, della finitezza delle nostre procedure spiegative e dei nostri pregiudizi.

Da qui prendono senso l'espressione "uomo come evento" e gli eventi che siamo soliti chiamare "partecipazione di due coscienze" e "interazione di due sistemi psichici" nelle pratiche psicoterapeutiche.

P.F.P.



1. Cfr. il saggio di Mario Trevi.
2. Cfr. il saggio di Umberto Galimberti.
3. Cfr. il saggio di Eugenio Borgna.
4. Cfr. il saggio di Mario Francioni.
5. Cfr. il saggio di Carlo Sini.
6. Cfr. il saggio di Sergio Vitale.
7. Cfr. il saggio di Paolo Francesco Pieri.
8. Cfr. il saggio di Pier Aldo Rovatti.
9. Cfr. il saggio di Giorgio Concato.

INDAGINE INGENUA SULLA NATURA DELLA PSICOTERAPIA

Mario Trevi

1. L'interesse della filosofia per la psicoterapia

Un interesse forse sospetto, forse illegittimo serpeggia oggi nella letteratura filosofica. Paludato nell'ambigua assertività del linguaggio teoretico, più o meno declinato in sottolinguaggi specifici (linguistica, sociologia, etica, ermeneutica, epistemologia, persino teoria generale dei sistemi), quasi sempre schermato da un distanziamento lievemente ironico, è l'interesse per quella pratica d'origine medica e sempre più diffusa ai nostri giorni che vien detta genericamente psicoterapia.

Non si tratta certamente di un fenomeno in qualche modo accostabile a quello che prese campo all'inizio del XVII secolo, vale a dire il rapidissimo convergere dell'interesse filosofico sulle scienze della natura o su quelle cosiddette esatte e sulle loro metodologie specifiche: troppo maestosa e universale fu quella rivoluzione filosofica per essere paragonata a quanto avviene oggi quasi in forma di divertito e di stratto bricolage. Troppa è la differenza di livello tra i due fenomeni storici.

Eppure la filosofia, fin dalla riflessione del medico Tuke¹ sulla cura dell'anima mediante l'anima (e Tuke fu forse colui che conìò il termine o almeno ne stabilì i suoi precisi confini semantici), è costretta ad interessarsi di una pratica che, quasi esclusivamente attraverso il medium del linguaggio, permette (o almeno promette) trasformazioni sostanziali del pensiero e del comportamento del soggetto umano, quelle stesse trasformazioni che la tradizione classica affidava all'insegnamento morale come parte della filosofia pratica.

Per di più la filosofia deve far fronte ad un problema innegabile sul piano dell'umile osservazione quotidiana: non esiste *una* psicote-

rapia (che, in tal senso, potrebbe esser chiamata *la* psicoterapia e venire degnamente paragonata al metodo galileiano o alla geometria analitica ai tempi di Cartesio e di Pascal) ma esistono invece innumerevoli psicoterapie che, vivendo più o meno di vita propria, si riproducono in nuove psicoterapie, dando forma ad una sorta di “albero” sempre più ramificato e complesso i cui apici vegetativi delle singole fronde, impegnati a proliferare, nulla o quasi nulla sanno degli apici delle fronde consorelle.

È vero che talvolta si verificano fecondazioni endogamiche tra gli apici di rami diversi e l’“albero” psicoterapeutico, esposto al ricco vento degli stimoli culturali di ogni sorta, è soggetto continuamente a fecondazioni esogamiche da parte delle più diverse discipline, sia umanistiche, sia naturali. Ma chi si aggira alla periferia foliare dell’albero nulla o poco sa di quel che avviene nelle zone circovicine, a meno che un interesse genuinamente genealogico non lo riporti alla considerazione dei forti rami principali o addirittura al grande tronco comune.

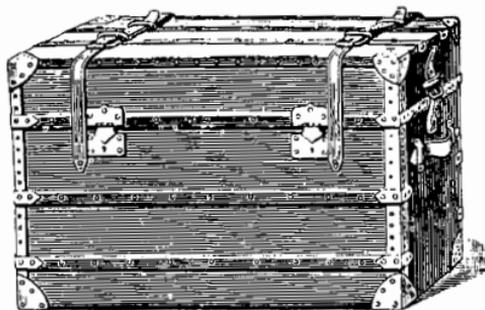
Insomma la filosofia non può ignorare questo mostro vegetale e vivente che prende il nome di psicoterapia e che assicura impudentemente quella stessa *metànoia*, quello stesso mutamento che la tradizione classica assegnava al severo esercizio o di natura etica o di natura religiosa o di natura genericamente autoriflessiva.

Certo, la filosofia, originariamente fonte di tutti i saperi, ha perso, nel corso di più di due millenni, la maggior parte dei suoi territori, resisi autonomi e indipendenti. A tal punto che molti si chiedono oggi se si possa ancora parlare legittimamente di un impero già ingente ma ora politicamente e geograficamente del tutto smembrato. Ma, almeno sul piano del linguaggio comune, la filosofia è dura a morire e cerca in ogni modo di resistere, se non altro nella forma della riflessione critica sul metodo e sui contenuti delle altre scienze che un tempo — ancora indifferenziate — le appartenevano di diritto quali territori inalienabili.

In questo senso si può pensare che la psicoterapia sia l’ultima provincia filosofica resasi autonoma. Ma le cose non stanno in modo così semplice. A parte l’energica protesta di Freud² contro questa ipotesi, ci sarebbe da domandarsi da quale preciso territorio dell’impero filosofico si è staccata la psicoterapia: dall’etica? da quella stessa “psico-

logia” che era contemplata nel *De anima* aristotelico e nei successivi testi più o meno omonimi? dalla misteriosa “filosofia prima” che poi venne detta metafisica? o da una generica *frònesis*, al contempo saggezza e sapienza, che fornisce la base comune di ogni interesse filosofico?

In ogni caso sembrerebbe che la filosofia non possa sottrarsi alla sollecitudine per la psicoterapia, forse sua figlia illegittima e bastarda, forse solo un’avventuriera usurpatrice e predatrice, ma pur sempre depositaria di quegli interessi pratici che erano propri dell’originaria filosofia: l’eudemonia e la corretta condotta dell’anima.



2. *Gli interessi specifici*

Grosso modo — molto grosso modo — possiamo dire che i principali interessi specifici della filosofia per la psicoterapia si riducono al numero di due: il linguaggio e l’azione extraegoici e la metanoia, il mutamento ottenuto mediante l’interazione linguistica o quasi esclusivamente con questo mezzo.

Certo, la psicoterapia precede storicamente la “scoperta dell’inconscio” e si può parlare legittimamente di psicoterapia sciamanica, di psicoterapia della Grecia classica ecc. ma, da ormai più di un secolo (e non si pensi solo a Freud, si pensi anche a Janet, a Charcot, a Bernheim, forse anche al fantasioso Mesmer) quasi ogni psicoterapia, volendolo o no, deve fare i conti con la presenza di una cospicua parte inconscia sia della psiche del paziente sia della psiche del terapeuta.

Non c’è stato bisogno di aspettare Lacan per riconoscere che “chi

parla" solitamente non è quell'Io cosciente di sé orgogliosamente fondato dalla più antica tradizione filosofica e ancora più orgogliosamente formalizzato da Cartesio. Chi parla, spesso anche "chi fa", è un *altro*. L'io è tutt'al più un portatore ignaro (e deformante) del linguaggio dell'altro. In ogni caso il linguaggio dell'Io, il linguaggio "cosciente" è copertura, nascondimento, velo ottenebrante, infine inganno. La grande rivoluzione "filosofica" implicita nella psicoterapia in generale (e in particolare in quella forma di psicoterapia che si definisce "analisi") sta nell'investimento di diffidenza nei confronti del pensiero e del linguaggio coscienti, anche qualora l'uno e l'altro si reputino in buona fede. Lo strano poi è che il soggetto diffidente ha per oggetto se stesso e non sapremo mai quanto il "malfido" sconfini nel "malfidato", e viceversa.

In ogni caso c'è un soggetto oscuro e dominatore in ognuno di noi che parla forse con le stesse parole dell'Io ma ordinandole secondo un diverso criterio, spesso indecifrabile. E questo è il *vero* linguaggio dell'uomo, non quello che lo stesso uomo ha sempre ritenuto attendibile e certo.

C'è poi un'altra caratteristica della psicoterapia che non può non coinvolgere la filosofia in quanto rappresenta un processo forse conaturato alla psiche umana ma mai del tutto isolato e reso oggetto di quella riflessione critica che è la sostanza stessa della filosofia: si tratta di quella che potremmo chiamare l'interattività trasformante. Indubbiamente l'essenza della psicoterapia è l'interattività psichica: la psiche stessa, in quanto è considerata strumento terapeutico della psiche, è assunta nella caratteristica fondamentale dell'interattività, la capacità di agire su un altro organismo psichico e di esserne agita.

Ma tale interattività non va confusa con una qualsiasi interazione naturale: anche due corpi celesti sufficientemente vicini o due vegetali simbiotici esercitano una mutua influenza e perciò "interagiscono". Nel mondo psichico avviene però qualcosa di più: l'interattività "trasforma" i due interagenti e li trasforma, probabilmente, secondo linee di sviluppo potenziali, talché possiamo dire che — certamente non sempre ma almeno nel migliore dei casi — nell'interattività psichica ciascun interagente diventa ciò che potenzialmente è, e perciò riesce a superare gli ostacoli di più vario genere che sia la natura che la cultura frappongono ad un suo ipotetico raggiungimento della pie-

nezza e del compimento.

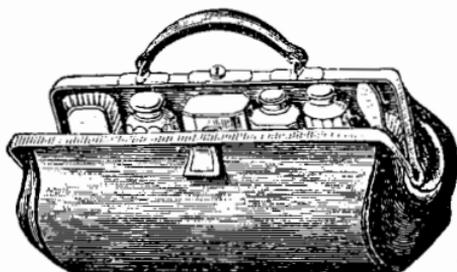
E anche qui occorre fare attenzione, ch  tale pienezza o compimento non devono essere concepiti naturalisticamente, al pari della maturit  di un frutto cui non sono mancati n  la luce, n  l'acqua, n  i necessari principi nutritivi disseminati nella terra, ma piuttosto come un tendere a quella possibilit  — mai del tutto garantita — che schiude a sua volta ogni possibilit  autentica dell'individuo.

L'interattivit  trasformante che la psicoterapia mette in luce permette a ciascun interagente di attingere (non "una volta per sempre" ma anzi *sempre* in presenza del rischio contrario) quella condizione di libert  per il proprio progetto fondamentale che fa dell'anonimo individuo umano una persona dotata di forma specifica e di senso³. E tale progetto non tiene conto soltanto delle potenzialit  interne dell'individuo — che sono molte e molto spesso in disaccordo tra di esse — ma anche della concreta, sempre diversa, imprevedibile esperienza del reale che continuamente immette nell'organismo psichico nuovi stimoli e nuove condizioni.

Non   facile — e lo si deve riconoscere subito — intendere questo processo connesso al concetto generale di psicoterapia. Occorre mobilitare non solo il pensiero riflessivo ma anche l'intuizione e l'immaginazione. L'importante comunque —   bene ripeterlo —   non pensare il processo stesso come un processo naturalistico, fondato sulla categoria della necessit , ch  in tal caso assimileremmo la psicoterapia al processo di guarigione da un qualsiasi morbo d'ordine organico o al processo di rimarginamento di una ferita. Ci  che "avviene" nell'interattivit  trasformante della psicoterapia   decisamente fondato sulla categoria della possibilit : due (o pi ) soggetti umani prestano l'un l'altro il proprio universo psichico — secondo determinate regole di "giusta distanza" e di "tempo giusto"⁴ — affin  ciascun soggetto si muova liberamente verso il proprio nucleo di possibilit  specifiche ("convergen-do", per cos  dire, su di esso) o, in termini decisamente filosofici, verso la propria "possibilit  trascendentale"⁵. Che tale possibilit  trascendentale, al di fuori del tecnicismo linguistico, non sia poi nulla di assolutamente difficile o incomprensibile dipende dalla sensibilit  occultata in ognuno di noi di sapersi cogliere come *possibile* libert  di essere per la propria forma specifica. Dopotutto anche il linguaggio popolare parla con molta saggezza di "persona vera"

o di “persona falsa”, di “aborto” (in senso psicologico) o di “personalità genuina” o “compiuta”.

In ogni caso queste due caratteristiche della psicoterapia in generale — il sospetto nei confronti del linguaggio, pur considerato come il mezzo specifico della psicoterapia stessa, e l'interattività trasformante — non possono non interessare la filosofia. L'uno e l'altro questi elementi erano ben conosciuti nella tradizione del pensiero filosofico (chi non ricorda, ad esempio, la diffidenza sofistica e scettica nei confronti del linguaggio? Come si può ignorare l'attenzione della Fenomenologia, del pragmatismo, della filosofia dell'esistenza e della filosofia del dialogo rivolta all'interattività come aspetto fondamentale del soggetto umano?) ma sembrerebbe che la psicoterapia, questa moda talora scandalosa e in ogni caso diffusissima del nostro secolo, riproponga con la forza di un massiccio fenomeno sociale questi problemi alla filosofia. Spetta a quest'ultima una meditazione critica, attenta, spregiudicata, rinnovata dall'urgere dei nostri tempi, sui problemi stessi.



3. Psicoterapia e analisi

Il lettore che abbia seguito fin qui il discorso si sarà domandato con quale diritto chi scrive si permette di accostare o addirittura confondere due concetti e due operazioni così diversi come “psicoterapia” e “analisi”. Se infatti, tradizionalmente, la diffidenza nei confronti del linguaggio egoico sembra essere propria di quest'ultima, l'interattività trasformante sembra essere propria della prima fin dai tempi

che precedono la stessa formazione del termine "psicoterapia". Per di più è legittimo asserire che se nell'analisi lo smascheramento del linguaggio e del pensiero cosciente è considerato come condizione necessaria e talora sufficiente della metanoia, nella psicoterapia in generale tale condizione non sembra essere presa in considerazione, almeno in modo assoluto.

Sappiamo d'altra parte che proprio la nascita dell'analisi comportò un'opposizione irriducibile tra analisi e psicoterapia e Freud fu in questo un separatore severo e irremovibile ⁶. Per lui la metafora dell'"analisi", nella sua provenienza chimica, deve essere presa rigorosamente sul serio. Fare "analisi" (*analysis, ana-lyo*) significa sciogliere, separare e di conseguenza *mettere in luce* i componenti nascosti nel composto ⁷. Il "composto" è la psiche stessa quale si dà a noi quotidianamente e ingenuamente, con tutti i suoi infingimenti involontari o inganni consapevoli. Il "componente" è ciò che solitamente, per le abitudini della società o cultura in cui siamo immersi, è nascosto (fuor di metafora represso o rimosso). E ciò che è nascosto sono le pulsioni, o meglio, i loro rappresentanti.

Fare "analisi" dunque significa scomporre, "sciogliere" il composto nascondente e mettere in luce i componenti occultati nella compagine apparente. Essi sono presenti ma sono stati resi invisibili. Il loro "linguaggio" — che è il *vero* linguaggio dell'uomo — è stato conculcato e obliato, nascosto appunto sotto il linguaggio spurio di un "composto" che ha il privilegio dell'appariscenza (o sotto il linguaggio di un solo componente che detiene una fittizia egemonia). Occorre mettere in luce i componenti nascosti e imparare ad ascoltare il loro linguaggio. Questo solo è *analisi*, che è bensì "terapia", anzi l'unica terapia causale (perché il suo processo percorre classicamente la strada contraria a quella della formazione del sintomo) ma non generica "psicoterapia".

Perché la psicoterapia può forse anche guarire ma mai sarà disvelamento, messa in luce dell'inganno, spietato e austero denudamento, infine liberazione del linguaggio originario. In questo senso l'analisi è una sorta di *opus contra culturam* (se ci è concesso questo neologismo latino tuttavia contemplato nel linguaggio ecclesiastico). È dissoluzione della superfetazione culturale per mettere in luce la base naturale dell'uomo.

La psicoterapia, almeno nella prospettiva di Freud, è tutt'altro. La linea di demarcazione è fissata una volta per sempre in una famosa pagina ⁸: il vero analista si distingue dallo psicoterapeuta mediante la teoria dei sogni dogmaticamente formalizzata. Il sogno è il linguaggio sia pure mascherato del desiderio e il desiderio è a sua volta l'aspetto fenomenico delle pulsioni. L'analista, mediante l'interpretazione del sogno, mette in luce la lingua universale delle pulsioni nascosta sotto i dialetti regionali della cultura.

Ma le cose non stanno in modo così semplice: l'analisi punta ben presto sull'elemento squisitamente interpersonale del transfert in cui il coinvolgimento duale (o plurale) non sempre è risolvibile e del tutto comprensibile. Più tardi entra in gioco il fenomeno innegabile del controtransfert ⁹ (dapprima considerato solo un elemento di disturbo) e col controtransfert siamo vicini a quella "figura" complessa e mai del tutto esplorabile dell'interattività trasformatrice che spetterebbe di diritto alla sola psicoterapia genericamente intesa. La limpida linea di demarcazione stabilita da Freud si confonde, si complessifica o forse addirittura scompare.

D'altra parte quella psicoterapia che originariamente è "cura della psiche mediante la psiche" si scontra di necessità con il problema del linguaggio e dei suoi inganni apparenti o fondanti. Sotto l'urgere dell'"analisi" classica (l'analisi dei componenti pulsionali) la psicoterapia generica è costretta ad adottare, in gran parte, i metodi e i sospetti di questa.

Un esempio basterà a illustrare il problema storico. Nel quarto decennio del nostro secolo la fenomenologia husserliana (in cui compare spesso il termine "analisi", sia pure in senso generico, vale a dire non "etimologico" come in Freud) e l'analitica heideggeriana conducono alla fondazione di una corrente psicologico-psichiatrica che, sul piano pratico, impiega pur essa il termine "analisi" (*Daseinsanalyse*). L'analisi fenomenologica ed esistenziale è anch'essa un tentativo di mettere in luce ciò che, nella visione comune della realtà interna ed esterna, resta usualmente nascosto. Ma tale "nascosto" non è tale per un processo di repressione-rimozione dovuto alla forte istanza del principio di piacere, bensì perché soffocato e, per così dire, "offeso" da quella visione comune delle cose che altro non è se non inganno provocato dalla pigrizia mentale e dagli stereotipi culturali correnti

(o dai più sottili e paludati stereotipi scientifici).

Un'analisi di questo tipo "mette in luce" le strutture profonde di una condizione antropologica bensì alla portata della comprensione di tutti ma sottratta all'intendimento comune dall'incapacità costitutiva dell'uomo a vedere le "cose stesse", a guardare e a guardarsi con spregiudicatezza. L'analisi esige allora il coraggio di sottrarre al nascondimento abituale ciò che appartiene di diritto al fondamento della natura umana.

In ogni caso anche questo tipo di "analisi", che la dogmatica freudiana relegherebbe tra le generiche psicoterapie, deve fare i conti con il linguaggio e smascherarne gli inganni che inevitabilmente veicola. Questo genere di psicoterapia, che sembrerebbe puntare decisamente su quell'interattività trasformatrice che soprattutto l'analitica esistenziale vede come "conversione per il proprio fondo" mediante l'incondizionata apertura all'altro, attinge pur essa — e non può non farlo — alla critica sistematica del linguaggio egoico o comune in quanto veicolatore di fraintendimenti e di autentici inganni.

Così è legittimo supporre che se l'analisi, fondata sullo smascheramento del linguaggio e del pensiero, è costretta ad attingere sempre più all'interattività, la psicoterapia, fondata prevalentemente appunto sul principio dell'interattività, è di necessità condotta a fare i conti con il linguaggio dell'Io e con il suo smascheramento, o quanto meno con il linguaggio comune irretito negli stereotipi correnti.

In tal modo l'analisi in quanto *opposto* della psicoterapia deve cedere sempre più al generico impianto logico-lessicale per cui l'analisi è *parte* della psicoterapia, "specie" all'interno di un "genere". Le categorie discriminatorie dell'opposizione sembrano venir meno per lasciar posto alla semplice configurazione logica dell'inclusione della parte rispetto ad un tutto.

4. Il problema della pluralità delle psicoterapie

In quanto "terapia" la psicoterapia fa parte dell'universo medico che i Greci riassunsero miticamente sotto le grandi figure di Apollo e di Asclepio. Occorre però osservare subito un'eccezione del tutto particolare relativa alla psicoterapia. Le terapie del soma sono anch'esse

moltissime e tali rimangono anche quando riguardano un solo organo del grande e complesso sistema del corpo. Tali terapie si sono innanzitutto succedute nel corso della storia man mano che procedevano i grandi impianti dottrinari dell'anatomia, della fisiologia e della patologia. E su questo non possono sussistere né dubbi né stupori.

È anche vero che, nello stesso lasso di tempo, possono esistere più terapie, tutte apparentemente "efficaci", relative alla patologia di uno stesso organo corporeo. Il tempo per solito farà giustizia di alcune di esse, ma il principio della pluralità possibile delle terapie deve essere mantenuto in una considerazione critica della medicina sia in quanto scienza sia in quanto "arte".

Senonché quel che stupisce nella categoria "medica" della psicoterapia è la sussistenza e la permanenza storica di un numero straordinario di terapie, del tutto inconfondibile col numero delle terapie relative ad un qualsiasi organo somatico o al "soma" globalmente inteso. Si direbbe che, nell'ambito della psicoterapia, non esistano né storia né storicità. La medicina del corpo ha fatto giustizia di molte terapie considerate valide entro discreti lassi di tempo: nessun medico curebbe più oggi la colite ulcerosa con polveri di smeraldi e rubini accuratamente triturate come sembra fosse in uso nel XV secolo.

Non così avviene nella psicoterapia. Si può dire, senza tema di sbagliare troppo, che nessuna forma di psicoterapia escogitata nella storia (e ben prima dell'avvento del termine) sia del tutto caduta in disuso. È ben vero che, di decennio in decennio, forse di anno in anno, alcune forme di psicoterapia "tengono lo campo" rispetto ad altre, ma ciò può assegnarsi al grande fenomeno sociologico-antropologico della "moda", mai del tutto studiato e approfondito, e oggi straordinariamente virulento. Insomma noi dobbiamo fare i conti con la pluralità delle psicoterapie, tutte in qualche modo efficaci e legittime e tutte collocabili nell'accezione generale di "terapia della psiche mediante la psiche".

Come muoversi con dignità e con prudenza logica di fronte a questo problema? Due sembrano essere gli approcci possibili, ognuno dei quali esattamente riportabile ad un particolare impianto mentale. O si è condotti a cercare quel *fattore* terapeutico (spesso nascosto) *comune* a tutte le psicoterapie e si riconosce in esso il vero strumento di miglioramento o di guarigione del paziente, oppure si ammette che,

essendo l'oggetto dell'intenzione psicoterapeutica appunto la "psiche", quest'entità indefinita, per ora indefinibile e in ogni caso straordinariamente complessa, ognuna delle molte forme di psicoterapia si costituisce come fattore valido in sé (pur nel rispetto delle diversità individuali del paziente e del terapeuta) perché, pur agendo su di una sola piccola parte del complesso sistema psichico, ne arriva tuttavia al supposto centro dinamico da cui dipende, in ultima analisi, sia il mutamento che la guarigione.

Questa seconda interpretazione non può non ricevere il sussidio di un paragone efficace. Esistono in natura sistemi complessi (come ad esempio tutti gli ecosistemi) che vengono mantenuti nel loro stato ottimale da un intricato insieme di retroazioni di natura cibernetica. Tuttavia, in caso di condizione "patologica" del sistema, è sufficiente per lo più attivare o potenziare o ridurre una sola di queste retroazioni perché il sistema stesso rientri nella norma fisiologica. Talché si può dire che ogni psicoterapia, per quanto peregrina possa essere la sua impostazione teorica, "tocca", per così dire, una parte del sistema e, nel far questo, se ben condotta, agisce sul sistema nella sua interezza. Unico errore teorico, allora, di ogni psicoterapia è l'errore della *pars pro toto*, della "parte per il tutto" e la conseguente presunzione di essere la "vera" psicoterapia o l'unica terapia possibile.

Il paragone deve essere assunto con molta prudenza non solo perché il "sistema" psiche non sopporta facili similitudini ma anche perché ogni analogia di ordine naturalistico non si addice — e per assunto definitorio — alla psiche, "sistema" che ha sempre un doppio versante, quello della natura e quello della cultura. Tuttavia il paragone stesso può essere efficace entro i limiti di quella cautela con cui ogni metafora ed ogni analogia possono essere impiegate ai fini della comprensione intuitiva di un fenomeno complesso.

Le due "interpretazioni" della pluralità delle psicoterapie e della relativa efficacia di ognuna di esse fanno capo, come si è detto, a due approcci mentali diversi. Per l'uno occorre "mettere tra parentesi" tutte le tecniche specifiche, presuntivamente efficaci, e cercare il "fattore" nascosto e comune a tutte le strategie terapeutiche messe in atto. Per l'altro ogni specifica e magari "periferica" tecnica è valida purché riesca ad inserirsi efficacemente nel sistema "psiche" e, ovviamente, nei suoi stati patologici.

L'uno appartiene ancora, se vogliamo, all'impianto interpretativo del "sospetto": lo psicoterapeuta "crede" di essere efficace con una determinata tecnica o strategia o specifica capacità, ma in realtà ciò che è efficace è un fattore in tutto o in parte a lui sconosciuto. L'altro appartiene, se vogliamo, all'impianto interpretativo della "complessità": ogni strategia è valida in sé ma solo in quanto si inserisce in un sistema estremamente complesso che utilizza uno stimolo periferico al fine della trasformazione di tutto l'organismo.

Occorrerà aggiungere che nella prima interpretazione (quella che invoca un fattore più o meno sconosciuto comune a tutte le psicoterapie) l'elemento terapeutico attivo non viene precisato ed è localizzabile in un vasto ambito che va dalla semplice suggestione a quella interattività trasformatrice di cui sopra si è detto.

Probabilmente non vige un'opposizione assoluta tra le due interpretazioni e sarebbe forse legittimo studiare la possibilità di una circolarità integratrice tra di esse. Ma per ora è bene tenerle distinte perché solo in tal modo possono alimentare una coerente ricerca ermeneutica e una discussione che promette di diventare feconda.



5. La declinazione personale dell'interattività

L'ipotesi che la pluralità delle psicoterapie (ivi comprese quelle aristocratiche forme di terapie che si dicono "analisi" ¹⁰) e la relativa efficacia di tutte debbano essere ricondotte ad un comune ed universale fattore, benché contestabile, è decisamente congeniale a chi scrive perché può alimentare quel modello dell'interattività trasformatrice

ce che, fondato sulla stessa natura profonda della psiche, può a sua volta rendere conto della inconsapevole terapeuticità di tutti quegli incontri umani che esulano fortunatamente da ogni formalismo, da ogni tecnica, da ogni *setting*. Più di uno psicoterapeuta riconosce, al termine della vita (sperabilmente onestamente operosa), che via via che si accumulava in loro la silenziosa ricchezza dell'esperienza, sempre più si rendeva chiara l'analogia tra l'operare psicoterapeutico e l'anonimo ma autentico incontro interpersonale in situazioni di crisi ¹¹.

Certo, noi siamo ben lungi dal sapere, a tutt'oggi, che cosa "accade" veramente nell'interazione psichica ¹². Possiamo solo legittimamente supporre che si verificano in essa e per essa intensi e delicatissimi processi trasformativi indirizzati ad una supposta ma non arbitraria completezza o maturità e che tale completezza maturativa è la condizione più atta a contenere o a superare il disagio psichico di qualsiasi natura o entità esso sia, dal momento che il sintomo è sempre espressione di un arresto o immaturità o di una "sfida" dalla realtà esterna cui l'individuo immaturo non ha saputo rispondere.

Nell'umile riconoscimento del "non sapere" circa l'accadimento dell'incontro sta il segreto del procedere di ogni indagine onesta sulla natura della psicoterapia. Ogni pretesa "spiegazione" esaustiva non solo è destinata allo scacco ma rappresenta un arresto sulla stessa strada di una conoscenza consapevole dei propri limiti.

Ciò posto, occorre riconoscere innanzitutto l'irriducibile declinazione personale dell'interattività trasformatrice. Se onestamente concepita, in essa non vigono né regole preformate né modelli normativi. Vigono solo la ricerca sempre rinnovata della possibilità di comunicazione e l'insegnamento preziosissimo dell'esperienza criticamente assunta.

Sembrerebbe che l'interattività trasformatrice possa attivarsi solo a patto di una costante ricerca della peculiarità dell'incontro. Ma non basta — e anzi sarebbe falso — pensare ad una pur auspicabile duttilità del terapeuta che via via "si declina" in relazione al paziente e, nell'ambito di uno stesso rapporto, all'insopprimibile varietà e alla costante variazione del paziente stesso. Nel rapporto genuino non è né l'Io né il Tu a tenere le fila del rapporto stesso ma la coppia inscindibile Io-Tu. Per quanto stranamente tautologico questo asserto possa apparire, esso ha il carattere di ogni verità che non può essere espressa se non con l'ambigua apparenza del paradosso.

6. Valori di personalità e valori di tecnica

La focalizzazione del problema della molteplicità delle psicoterapie e della loro relativa efficacia sull'interattività trasformatrice pone necessariamente in luce una polarità che sembrerebbe implicita in ogni psicoterapia. Indubbiamente le "tecniche" non possono essere obliate ed esse detengono anzi un insopprimibile valore differenziante rispetto ad ogni forma di psicoterapia. A parte questo, ogni tecnica invoca un apparato teorico che, per quanto relativo, deve essere sempre preso in debita considerazione in ogni riflessione critica sulla natura della psicoterapia.

Le tecniche sono bensì duttili o flessibili e, come tali, tendono a trasformarsi (e a ibridarsi) da generazione a generazione degli psicoterapeuti di ogni "scuola", ma permangono tuttavia in una loro "generica" specificità. Le infinite varianti non intaccano del tutto la natura della specie, esattamente come nella tassonomia naturale. Il giovane psicoterapeuta è per solito assetato di tecniche e confida tenacemente in esse. Ed è anche vero che le tecniche esercitano uno straordinario potere suggestivo sul paziente ignaro o sprovveduto. In ogni caso le tecniche non possono non essere tenute in debito rispetto perché quasi sempre rimandano ad un fondamentale bisogno psichico nell'ambito del rapporto, e la soddisfazione dei bisogni impliciti è una delle principali vie della trasformazione, persino quando si maschera da frustrazione.

Al polo opposto delle tecniche si situa tuttavia quell'indefinibile conglomerato di elementi e di strutture che chiamiamo "personalità". A differenza delle tecniche le personalità difficilmente si assoggettano alla categorizzazione che le assume in "specie". Se gli "elementi" di ogni personalità sono forse universali, le "strutture" che organizzano tali elementi sono inconfondibilmente individuali.

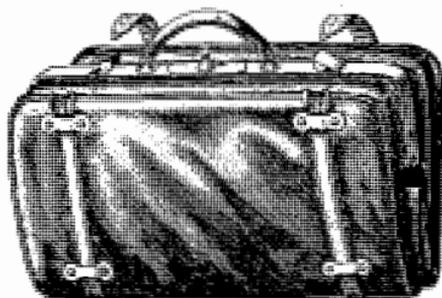
Così, vicino ai valori di tecnica, più o meno descrivibili e trasmissibili, vigono valori di personalità difficilmente descrivibili e sostanzialmente intrasmissibili.

Le innumerevoli psicoterapie oscillano, consapevoli o no, tra questi due poli. Quando il polo delle tecniche viene esaltato sorge — relativistico e contestabile — l'ideale della neutralizzazione della personalità. Quando viene esaltato il polo della personalità sorge — anch'es-

so relativistico e contestabile — l'ideale della "messa tra parentesi" di ogni tecnica e dell'abbandono al fluire della spontaneità del rapporto.

Quando Jung asserisce¹³ che l'unico vero metodo della psicoterapeuta è la sua personalità propone certamente una verità che non solo spinge a meditare, ma responsabilizza in alto grado sia il terapeuta sia la *sua scelta* professionale. Una grave personalità psicopatica che abbia raggiunto pienamente il sapere specialistico dell'epatologo può guarire in modo irreprensibile un fegato gravemente malato. Non così, sembrerebbe, nell'ambito di quella terapia *sui generis* che — per definizione — fa uso della psiche per guarire la psiche.

Con questo — sappiamo bene — non si vuol porre come precondizione dell'esercizio della psicoterapia né un'"anima bella" schilleriana, né una personalità angelica. Ogni uomo porta inevitabilmente il peso di un grave *defectus* (che in realtà è un "insieme" di manchevolezze e di imperfezioni). Il problema non sta in questa condizione inalienabile ma piuttosto nello sforzarsi di essere e di rimanere coscienti delle proprie ristrettezze psichiche e nel saperle utilizzare come elementi concretamente dinamici all'interno dell'alveo costantemente operoso della personalità totale. Per di più non dimenticando mai che, al di là dell'indefinibilità della natura ultima della personalità, *convienne* pur sempre concepire quest'ultima non propriamente come *ente* ma piuttosto come *evento* aperto all'interazione con altri eventi che il caso o il destino permettono di incontrare.



1. TUKE D.H., *A Dictionary of Psychological Medicine*. J. e A. Churchill, Londra, 1892. Veggasi B. RITA, A. GASTON, A. RUBERTO, "Origine del concetto di psicoterapia nella cultura occidentale", *Psichiatria e psicoterapia analitica*, 7, I, 1988, pp. 83-95.
2. S. FREUD, *Nuova serie di lezioni di introduzione alla psicoanalisi*. Tr. it. in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1979, p. 262 e sgg.
3. N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo*. Taylor, Torino 1948, p. 36 e sgg.; M. TREVI, *Per uno junguismo critico*, Bompiani, Milano 1987, p. 82.
4. M. TREVI, "Forme e limiti dell'empatia nell'esperienza psicoterapeutica", *Rivista sperimentale di freniatria*, vol. CXII, fas. VI, 1988, pp. 1101-1103.
5. N. ABBAGNANO, *Ibidem*.
6. S. FREUD, *Ivi*, p. 123.
7. M. TREVI, "Configurazioni e metafore della psicoterapia e dell'analisi". *Atque*, n. 1, 1990, p. 36 e sgg.
8. S. FREUD, *Ibidem*.
9. Occorrerà attendere l'anno 1950 perché il concetto di "controtransfert" cominci ad essere considerato un fenomeno positivo dell'analisi.
10. Si può discutere quanto sia legittimo conservare il termine "analisi" per la parte pratica degli impianti dottrinari di Adler, di Jung, della corrente neofreudiana ecc. È legittimo tuttavia affermare che la metafora "chimica" di Freud possa in qualche modo sussistere, sia pure indirizzata ad altri componenti nascosti. In ogni caso sembra legittimo far uso del termine "analisi" ogniqualevolta una psicoterapia si riferisce ad un impianto dottrinario che ricorre alla nozione di "inconscio".
11. Esempio, in questo senso, la testimonianza di uno psicoterapeuta senz'altro valido come Cesare Musatti.
12. Indicativo, a questo proposito, è il fatto che Jung, indubbiamente valido come psicoterapeuta, quando volle chiarire la natura della coppia transfert-controtransfert, si ridusse ad un prudente procedimento analogico-allegorico (Veggasi *Psicologia del transfert*, 1946). La metafora e l'allegoria, nel loro versante più ricco e misterioso, sono espedienti compensatori dell'impotenza del pensiero. Ben s'intende, il pensiero razionale si riconosce impotente quando non è né banale né parziale. È in queste condizioni che la sua impotenza diventa uno stimolo a procedere.
13. C.G. JUNG, *Medicina e psicoterapia* (1945). Tr. it. in *Opere*, vol. 16, p. 98.

FILOSOFIA E PSICOTERAPIA

Umberto Galimberti

«Sono ancora in attesa di un *filosofo medico*, nel senso eccezionale della parola — inteso al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità —, abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino ad oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...».

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 2

La domanda potrebbe essere formulata in questo modo: che relazione esiste tra filosofia e psicoterapia? Che cosa significa per un filosofo "guarire" e per uno psicologo "pensare"?

1. *Il desiderio infinito*

La filosofia non sta nelle maglie strette dell'anima come gli psicologi la descrivono, eppure quelle maglie strette guariscono l'anima dal suo soffrire quando il dolore la abita fino a renderla estranea a se stessa (alienazione), o senza memoria di sé (follia). La filosofia, guardando le cose da altrove rispetto ai luoghi dove solitamente si svolge la vita, disorientando sguardi abituali e abituati, sporgendo all'ascolto di voci estranee, non teme l'*alienazione*, non avverte il dolore, perché ama lo spaesamento e il disorientamento più dell'Oriente da cui nasce il giorno e le opere che

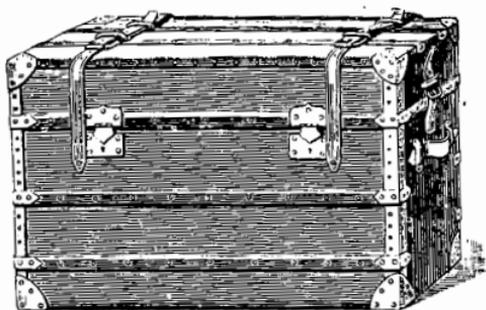
nel giorno ritmicamente si compiono. La filosofia non teme neppure la *follia* di cui può amarne con vera passione le figure perché ne ignora il dolore. Sa che la parola è terapeutica, e questo qualche millennio prima che nascesse la psicologia, ed è alla ricerca di parole in-audite, quelle che non capita di udire ogni giorno, quelle insolite, inabituali, non corrotte ancora dal logorio dell'abitudine.

Ma la filosofia non conosce il dolore. Certo, "è nata dal dolore e dalla meraviglia", come diceva Aristotele, anzi dalla meraviglia del dolore, quella meraviglia che un giorno l'uomo provò interrogando l'animale: «L'uomo chiese una volta all'animale: perché non mi parli della tua felicità e soltanto mi guardi? L'animale, dal canto suo voleva rispondere e dire: ciò deriva dal fatto che dimentico subito ciò che volevo dire — ma subito dimenticò anche questa risposta e tacque; sicché l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, per il fatto di non poter imparare a dimenticare e di essere continuamente legato al passato: per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena» (Nietzsche). Ogni anello di questa catena insegna all'uomo la sua mortalità. Questo incide terribilmente sul suo desiderio che, guardando gli anelli della catena, sa di non poter essere desiderio *infinito*.

Freud, che gli psicoanalisti potrebbero cessare di monopolizzare per cederlo un po' alla lettura dei filosofi, è il più grande teorico del desiderio, colui che ha visto più a fondo, fino a perdersi in quel fondo e scoprirvi un attributo di Dio: l'onnipotenza. Animato da un desiderio che è *onnipotenza*, l'uomo lo iscrive nel suo destino di morte che dice *impotenza*. Da questa condizione non si può guarire. E molte figure di sofferenza sono iscritte in questa condizione.

Troppi si concedono alle psicoterapie per questo o per quello, ma questo o quello, quando sono scava-

ti, si rivelano quello che sono: figure di un desiderio infinito. Gli uomini sono spesso ammalati di desideri infiniti, ma siccome sono mortali, e il loro corpo ogni giorno racconta questo destino, si fanno curare per le ragioni più diverse con l'unico scopo di non vedere quella verità che la memoria, inanellando la catena del passato, ricorda come sottofondo depresso in ogni biografia.



2. Il luogo del tragico

Ma accettare la morte è accettare l'implosione di ogni senso, e l'uomo è l'unico fra gli animali aperto al senso: «Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa che cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piulo dell'istante, e perciò né triste, né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, perché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità, e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello — giacché questo soltanto egli vuole, vivere come l'animale, né tediato né fra dolori, e lo vuole però invano, perché non lo vuole come l'animale» (Nietzsche).

Questa piccola differenza, questo *modo* della felicità che distingue l'uomo dall'animale è il luogo di ogni soffrire che la filosofia conosce da tempo come

luogo del tragico e la psicologia conosce come *luogo della cura*.

Ma si può curare la condizione umana, ciò per cui l'uomo è uomo? Chi ci autorizza a separare la vita dal dolore, dalla sua fine che, come un incendio, prima di distruggere definitivamente, scaraventa le sue scintille su tutti i progetti, su tutte le idee, su tutti i desideri, traducendoli in progetti mancati, in idee monche, in desideri incompiuti? Non è davvero il desiderio di essere Dio la vera causa del soffrire umano? Non è davvero da prendersi alla lettera la formulazione del serpente quando induce al primo peccato dell'uomo: «se mangerete di questo frutto sarete come Dio?».

Penso assolutamente di sì, e penso quindi che tante cure psicoterapiche, invece di inventare soluzioni ai più svariati problemi dell'esistenza dovrebbero educare all'accettazione di quell'unica esistenza che abbiamo: l'esistenza dei mortali. «Diventa ciò che sei» diceva Nietzsche, e in questa sentenza c'è il ritmo dell'educazione, il guadagno quotidiano della nostra condizione mortale, al di qua del progetto cosmico, dell'idea vera, del desiderio infinito.

3. *L'intenzionalità delle passioni*

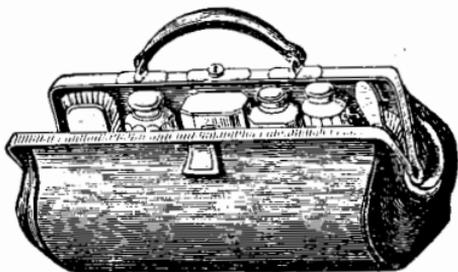
Ma la morte, lo abbiamo visto, è tragica perché fa implodere tutto il senso costruito da una biografia che in quel senso ha trovato la descrizione di sé, la sua identità, il suo nome. Per questo sulle tombe, accanto al nome e alle date, c'è una frase che tenta la pietrificazione del senso. Ma il senso non si lascia riassumere né dire concisamente sulla pietra, perché il senso è apertura totale, alimentato dal desiderio infinito di cui i mortali soffrono.

Ma proprio qui, qui dove la contraddizione è più esplosiva, la filosofia può ancora dire qualche parola nuova alle ricette psicologiche ideate per salvare l'anima? «Non custodite!», «Non preservate!», «Non

mantenete!», «Liberate!». Perché tanta cautela nell'esprimersi? Perché tanta opacità nello sguardo? Perché ridurre le pulsioni a istinti? Perché non riconoscere loro intenzionalità, quindi apertura al senso? Certo sarà un senso che implode. Ma che cos'è questa economia politica del desiderio e delle passioni ispirate dalla misura, dall'equilibrio, da quei toni modesti della vita che consegnano l'uomo a «una vogliuzza per il giorno, una vogliuzza per la notte, fermo restando la salute» (Nietzsche).

La consapevolezza della morte ha portato l'uomo a salvare la vita come prolungamento biologico e a fare del medico il guardiano di una "salvezza" che, per i toni modesti con cui sempre più andiamo organizzando i nostri pensieri, è diventata semplicemente la "salute". Per la conservazione della salute ci consegnamo a tutti quei limiti che sono altrettante anticipazioni della morte e che l'anima sente come catene che non le consentono di esprimere quella totalità di senso a cui è destinata.

Non accettando il destino, non lo esprimiamo. E nella non-espressione di sé c'è il fondo di molte sofferenze percorse da un sapore di infedeltà alla vita che sentiamo pulsare e tratteniamo per sicurezza, per prudenza, per scaramanzia.



4. La domanda dell'individuo

Qui la filosofia viene a dirci che la vita è della natura e non dell'individuo, è «della Grande Danzatrice» come diceva Goethe, che nella sua danza crea e perde piante, animali, uomini e dèi. Il desiderio *infinito*, causa di tanto soffrire ma anche di tanto creare, è anche desiderio *individuale*, punto di vista da economia privata che ignora le relazioni totali, miserevole sguardo di Giobbe che, dopo aver perso la moglie e i figli, gli amanti e i beni, dal letame dov'era disteso il suo corpo ricoperto di lebbra, rivolge a Dio quella domanda che chiede: «Perché?».

Conosciamo la risposta di Dio: «Dov'eri tu quando riempivo il cielo di stelle e il mare di pesci? Dov'eri quando poggiavo la terra su solide basi?». Non lasciamoci ingannare. Non è la solita tracotanza del Dio biblico. Ma è la risposta a una domanda che aveva perso la sua *misura*. Non si interroga il tutto a partire dal proprio individuale soffrire. Non si scambia il proprio dolore col senso della terra. Questa sproporzione che i Greci chiamavano *hybris*, tracotanza, una volta conosciuta, ci rappacifica col nostro destino, la cui bontà si offre solo a chi s'è conciliato con la sua condizione di mortale, consegnando il suo desiderio al limite, e il limite all'espressione del desiderio.

In questo equilibrio di forze contrapposte abita l'essenza dell'uomo. Concedersi incondizionatamente al desiderio o rassegnarsi perduto al limite significa disabitare la condizione umana, e quindi soffrire quell'eccesso o quel difetto di misura che, con vari nomi, la psicologia descrive, a secondo dei gradi, come "nevrosi" o come "psicosi". Ma prima di queste parole c'è da capire l'essenza dell'uomo e la sua condizione mortale. Solo da lì lo spettacolo acquista luce, quella luce che rende possibile la conciliazione col dolore.

L'ATTEGGIAMENTO FILOSOFICO FONDAMENTALE DELLE PSICOTERAPIE

Mario Francioni

I concetti nosologici di per sé terapeutici secondo Minkowski

La grande rilevanza del rapporto filosofia-psicoterapia non è certo deducibile soltanto dal fatto che alcuni psicoterapeuti inseriscono nei loro schemi terapeutici anche principi filosofici "mescolati" con altri fattori più pratici. Si tratterebbe, in tal caso, al massimo, di una integrazione o di un semplice contributo ad un efficace o almeno più deciso *adattamento* dei pazienti alla vita di relazione, magari in situazioni particolari. Il che non basta evidentemente né per individuare la suddetta rilevanza, né per definire addirittura *l'essenzialità del rapporto filosofia-psicoterapia*, come qui nel séguito si vuol sostenere.

Tale "essenzialità" è ricercabile con l'analisi del ruolo dei concetti filosofici operanti nelle varie *prassi effettive* degli psicoterapeuti, anche se sovente in modo implicito; ma riesce alla fine definibile radicalmente solo ritrovando l'orientamento anticipatorio di base di tutte le prassi, cioè *l'atteggiamento filosofico fondamentale* che tutte le accomuna.

Prima di abbozzare qualche lineamento teoretico su tale "atteggiamento", converrebbe ricorrere a tutta la ricca storia del pensiero psicopatologico e psicoterapeutico precedente. Ma per brevità qui ci si limita a ricordare gli spunti offerti felicemente dalle intuizioni e proposte del grande psichiatra-filosofo Eugenio Minkowski, d'orientamento fenomenologico. Egli già ne *La schizophrénie* (1927) affermò decisamente: "Nos concepts nosologiques peuvent avoir *par eux-mêmes* une valeur thérapeutique" (corsivo nostro); e successivamente propose una "semantica esistenziale" che estendeva la portata sia teorica sia pratica di tale problematica assunzione di principio. Proprio già a livello

“linguistico-espressivo” — com'egli dice — risulta evidentemente confermabile la validità di questo “postulato”. Minkowski infatti osserva, per esempio, che sono già globalmente ben diversi fra di loro gli atteggiamenti esistenziali (e quindi terapeutici) indotti dai due giudizi: “il malato è schizofrenico” e “il malato ha la schizofrenia”; e che solo quest'ultimo giudizio può indurre ad un atteggiamento generale “ottimistico” nei riguardi del malato.

Certo, Minkowski aveva ben presente il quadro nosologico ottocentesco ancora prevalente nel 1927, quando scrisse la suddetta importante opera. In tale quadro, termini frequenti come quelli di “incurabilità” e di “devianza” inducevano ad un pessimismo fatalistico nascosto subdolamente sotto una presunta obiettività scientifica deterministica. Di qui la sua proposta di una fenomenologia “liberatoria” dell'animo dello psicoterapeuta, inserito in un vasto “campo terapeutico” di reciprocità e di prossimità, e non di alienità o di marginalità. E di qui però anche l'uso di termini come quelli di “ottimismo” e di “pessimismo”, talvolta con valenza ancora troppo emotiva, invece che pienamente razionale, nel senso fenomenologico ed antropologico assunto.

Si vorrebbe qui, pur collegandosi alle feconde intuizioni del Maestro, riproporre la tesi di un più radicale “atteggiamento” positivo fondamentale, che fonda tutte le “scienze umane” teoriche e pratiche, compresa quindi la psicoterapia nella sua essenza profonda. Questo atteggiamento implica una “scelta” di fondo *esistenziale* formulabile (quando lo si voglia formalmente teorizzare) soltanto in termini filosofici, e non già puramente scientifici.

Il postulato dell'atteggiamento filosofico fondamentale

Con linguaggio metaforico, si può asserire che la nozione di “atteggiamento” sia la chiave di volta che sostiene od assicura il rapporto filosofia-psicoterapia; ovvero che essa sia il punto d'intersezione fra il “filosofare in atto” ed il “fare terapia psicologica”, ambedue operazioni che realizzano una “prassi teoretica” che può fare astrazione dalla corporeità come tale. Ciò risulta evidente dal carattere disposizionale, anticipatorio e preparatorio degli “atteggiamenti” del sog-

getto, orientati secondo varie "direzioni" categoriali (che per esempio lo psicopatologo e filosofo Jaspers inserì in un determinato reticolo di forme trascendentali nel senso kantiano).

Ma se vari sono gli "atteggiamenti" umani possibili (compresi naturalmente quelli intercorrenti fra terapeuta e paziente), se diverse sono le classificazioni in cui essi siano inquadrabili e valutabili, se difformi di livello sono i rapporti potenziali a cui sono destinati (con persone, oggetti, situazioni, ideali, problemi astratti etc.), se differenti ne sono state storicamente le motivazioni e le fenomenologie, il concetto di "atteggiamento umano" non può evidentemente essere ridotto a quello di una struttura preparatoria di reazioni cognitive ed emotive di carattere puramente adattivo (nel senso biologico e sociologico).

D'altronde, è la "situazione epistemologica" propria delle scienze umane — di cui fa parte anche la psicoterapia —, quella che rende problematicamente inevitabile la compresenza di "valori" e di "fatti", in scale gerarchiche varie, all'interno dello stesso *presuntamente puro* "rapporto conoscitivo" (preteso "puro" per poter poi fondare correttamente le eventuali "prassi" derivabili).

Tale situazione risulta evidentemente più imprevedibile e problematica nell'ambito psicopatologico, in cui l'estremizzazione del rapporto interumano porta ad intrecciare inestricabilmente tecniche conoscitive ("operazionali" e "comprehensive") con postulati e trattamenti "terapeutici", implicanti scelte ideologiche ed esistenziali al di là della sola interdisciplinarietà scientifica o del puro pragmatismo.

Ci si può allora domandare — in questa situazione — se sarebbe possibile una psicoterapia che parta dall'intento di *accogliere* autenticamente il soggetto umano "qui come ora mi è *presente*", mettendo fra parentesi tutte le sovrastrutture teoriche e dottrinali diventate con il tempo fattori d'impedimento al buon contatto diretto con il paziente, invece che rimaste ancor validi strumenti interpretativi per la "penetrazione" nella sua realtà psicologica. (Si confronti, a tal proposito, la "messa fra parentesi" — cioè il "fare *epoché*" — dei giudizi di valore proposta in filosofia dalla fenomenologia, applicata poi in psichiatria dalla *Daseinsanalyse* di Binswanger).

A questa domanda non si può tentare di rispondere se non accettando un primo postulato teorico ed etico: quello della *possibile conversione del concetto di anormalità in quello di "pluri-normalità"* (ver

cui ogni progetto esistenziale diventa norma a se stesso). Naturalmente la effettualità prassica di questa possibile conversione assiologica coinvolge lo psicoterapeuta in prima persona, in ogni singolo caso concreto. Ma se ciò non deve portare al relativismo ed alla passività, bisogna che sia proponibile un altro complementare postulato dello stesso genere, che sia cioè enunciabile — per valere universalmente — secondo rapporti fra elementi puramente “formali” (e non “contenutistici”).

Il postulato che qui si propone deriva dalla constatazione che le varie psicoterapie — di ogni “ideologia” o “scuola” ed in ogni situazione — hanno implicato ed implicano sempre un *atteggiamento teoretico di valore prassico*, cioè orientato (magari implicitamente) da una *scelta filosofica* logico-assiologica di fondo, che supera i particolari aspetti dottrinari delle singole psicoterapie nel loro stesso esercizio.

Tale postulato — di *portata epistemica ed etica* — è quello per cui tutte le psicoterapie sono basate su un fondamentale e formale *atteggiamento positivo di fronte agli aspetti negativi dell'esistenza umana*: per ciascuna di esse variano soltanto il *contenuto* ed il *valore* di tali aspetti. Questo atteggiamento, di origine filosofica, non è da confondersi di per sé con una scelta ideologica, anche se, entro certi limiti, nei casi concreti, può trovarsi ad essere compatibile, di fatto, con una certa classe di ideologie. Ciò deriva dalla particolare struttura della *situazione epistemologica* delle scienze umane (precedentemente definita), in cui può inserirsi consapevolmente o meno il momento ideologico (che *persuade* l'agire in una certa direzione, “prassificando” la teoria). Tale inserimento — che si presenta con una logica contraria a quella di una teoria fondante una prassi — risulta accettabile o meno, secondo la sua compatibilità con l'atteggiamento fondamentale stesso, il quale così diventa il vero criterio di valutazione delle ideologie, più o meno consapevolmente motivanti (anche) lo *psicoterapeuta* stesso.

Proprio perché il postulato proposto è rigorosamente “formale”, può sembrare “astratto” e “disincarnato”, invece che essere soltanto logicamente ed esistenzialmente onnicomprensivo di ogni psicoterapia possibile. Nel postulato, a ben vedere, gli “aspetti negativi dell'esistenza umana” non sono da intendere come stabiliti da sempre fuori dal tempo: essi cioè non sono già eternamente esistenti, compresenti e via via da “scoprire” progressivamente in quanto soltanto “co-

perti”; ma piuttosto sono da “scavare”, “inventare” e “creare”, perché variano appunto storicamente — come è stato sopra detto — di *contenuto* e di *valore*.

È l’“atteggiamento” dello psicoterapeuta quello che *positivizza* il negativo, trovandolo — rispetto al già positivo — “uguale nella diversità”. Senza questo “creativo” atteggiamento (epistemico ed etico), non sarebbero, d'altronde, sorte le *varie* “scienze umane”, “varie” appunto nella loro preferenza o “scelta” qualitativa dei contenuti che fanno ritrovare origine ed essenza comune a “fenomeni” umani diversi e diversamente valutati.



Questa inclusione della psicoterapia nella motivazione globale che fa muovere tutte le “scienze umane” vuol proporsi come *approfondimento* della sua stessa motivante essenza di fondo, e non come *dispersione* nel generale o nel generico. Questa assenza di fondo è di per sé intimamente “liberatrice” di ogni singola soggettività umana (sia o no considerata “normale”), in quanto *accolta* comprensivamente e totalmente nella sua propria presenza esistenziale. Ma altrettanto “liberatrici” sono le suddette “scelte” preferenziali delle imprevedibili e molteplici altre scienze umane nell’“eguagliare” — sotto determinati aspetti — il positivo ed il negativo *attribuito di fatto* secondo valori di classe sociale, sessualità, razza, abilità, mentalità, sanità fisica o psichica e via dicendo. Questa molteplicità imprevedibilmente creativa è quella che provoca anche significative “separazioni” e “riunioni” nel campo delle scienze umane (ed altresì quindi la “rifusione” di scienze già separatesi: per esempio, la inclusione della psicopatolo-

gia *nella* psicologia, entrambe così antropologicamente rinnovate dalle fondamenta).

L'“atteggiamento filosofico formalmente positivo” può ben considerarsi la struttura logico-assiologica di tutte le scienze umane (e *quindi* della psicoterapia) nella loro capacità di “trovare” creativamente — si direbbe “topologicamente” — unificazioni, comunanze, continuità, potenzialità, articolazioni di fondo etc. alla radice di manifestazioni umane che *sembrerebbero* soltanto rivelare diversità, alterità, separazione, privazione, divisione, rottura, perdita etc.

Gli psicoterapeuti ed il postulato logico-assiologico che li accomuna

Nel considerare ora lo psicoterapeuta “in carne ed ossa”, bisogna prima di tutto rilevare che il postulato proposto contiene bensì elementi storicamente “logici”, ma che esso definisce propriamente un “atteggiamento” umano e non già una pura “strategia” tecnica perfetta che applichi impersonalmente una “scienza” interamente assiomaticizzata o formalizzata. Questo “atteggiamento” può essere psicologicamente vissuto — dallo psicoterapeuta — nel suo aspetto “filosofico” anche in modo totalmente implicito, benché orientativamente operante: mentre un vero sapere scientifico richiede consapevolezza piena, un atteggiamento filosofico di per sé non la richiede.

Infatti l'aspetto filosofico dell'“atteggiamento” positivo-positivizzante può bensì raggiungere il livello epistemologico supremo, ma può anche assumere forme di minor consapevolezza di quella necessaria ad un eventuale e successivo “farsi scienza” (nel campo operativo trovato creativamente dalla “scelta” filosofica coinvolta). Ciò può accadere — anzi accade quasi sempre nella pratica quotidiana — dal momento che il “*filosofare*” *continua e perfeziona l'atteggiamento filosofico “spontaneo”*, radicato (per tutti) nella stessa situazione umana di base.

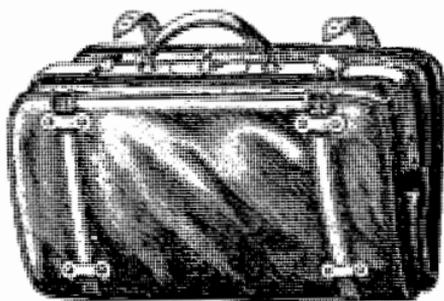
Ma se la positività “prassico-psicologica” dell'*atto psicoterapeutico* non richiede di per sé una filosofia “rigorosa” (di husserliana memoria!), può allora ridurne purtroppo la validità, per l'inclusione magari inconsapevole di componenti ideologiche non sempre compatibili con la sua intenzionalità. In questa situazione polivalente si presen-

ta quello che si può chiamare il “rischio prassico”, per cui all’intenzione di prendersi cura del paziente, accogliendone e conservandone l’autentica singolarità, non sempre segue una coerente azione terapeutica.

Tale “rischio prassico” nell’attività psicoterapeutica non è soltanto dovuto ad un possibile squilibrio od inadeguatezza fra (per esempio) le componenti empatiche e quelle di controllo nel contatto con il paziente, ma, più profondamente, dovuto alla possibilità di *un vero peccato filosofico*. Tale “peccato” (più o meno consapevole ed intenzionale) è quello di non distinguere criticamente le corrette “teorie della prassi” dalle strumentali “teorie per la prassi” (o “ideologie”, per le quali le filosofie sarebbero sempre di fatto “filosofie per la prassi”). Detto altrimenti: le “razionalizzazioni” intese come false motivazioni di difesa equivalgono o sono effettivamente “prassificazioni” di verità strumentalizzate all’ideologia.

Indubbiamente è richiesto un grande sforzo interpretativo e speculativo per riconoscere questo processo di autenticazione deontologica nella pratica psicoterapeutica quotidiana, a vantaggio del “sofferente mentale”. Ma solo una consapevolezza radicale del fondamento logico-assiologico condizionante (ed eventualmente demistificante) tale pratica può portare ad una problematica ma piena “apertura al nuovo” esistenziale, ad un rinnovante accoglimento positivo del (già ritenuto) “negativo” delle varie ed imprevedibili forme di vita dell’uomo futuro¹.

Con le considerazioni precedenti non si è voluto certo disconoscere gli aspetti intuitivi ed inventivi — in senso lato veramente “artistici” — del fare terapia psicologica. Ma come sarebbe possibile proporre un discorso universale o di fondazione di tale aspetti? Si è qui voluto pertanto mettere in evidenza lo schema logico-assiologico che pare essere sotteso — ma *enunciabile* — a tutte le psicoterapie veramente tali, cioè la loro condizione trascendentale perché possano attuare una difesa dell’uomo nella sua autentica singolarità. Si sa che la “scelta” radicale per il singolo uomo è fra l’“adattarsi all’ambiente privato e pubblico” ed il “realizzare e sostenere la propria verità esistenziale”. Buona psicoterapia è naturalmente soltanto quella che aiuta la seconda alternativa (anche se alla prima viene sovente dato il nome di “guarigione”)².



1. Qui termina un discorso schematicamente deontologico e di semplice introduzione a tutta la ricchissima fenomenologia storica delle varie scuole di psicoterapia, che meriterebbe una lunga trattazione a parte, anche alla luce del postulato proposto, evidentemente sempre da ridiscutere. Così pure — dato il tenore di questa breve trattazione — qui sono stati del tutto omessi i problemi psico-pedagogici di formazione iniziale e permanente degli psicoterapeuti, in relazione con il postulato stesso dell'atteggiamento filosofico fondamentale.

2. *Postilla superflua.* — Tutte le filosofie della “saggezza” (dall'antichità ai giorni nostri) e tutte le varie formulazioni storiche dello psicoterapeuta (prescrittore di se stesso, alleato terapeutico, contenitore, Io ausiliario, logoterapeuta, analista etc.) *possono* coesistere di fatto con l'“atteggiamento positivo” proposto, quando si presentano come fonte funzionale di rassicurazione cognitiva per lo psicoterapeuta. Ma risultano diverse le “tenute” delle rassicurazioni filosofiche rispetto a quelle ideologiche, verificate a distanza di tempo.

LA PSICOTERAPIA DELLA PSICOSI E LE SUE PREMESSE FILOSOFICHE

Eugenio Borgna

*La questione
di fondo*

Non c'è psichiatria senza una impostazione filosofica che la tematizzi: lo ha scritto a suo tempo con drastica chiarezza H. Tellenbach¹ in pagine che sono decisive in ordine al problema delle connessioni fra psichiatria e filosofia.

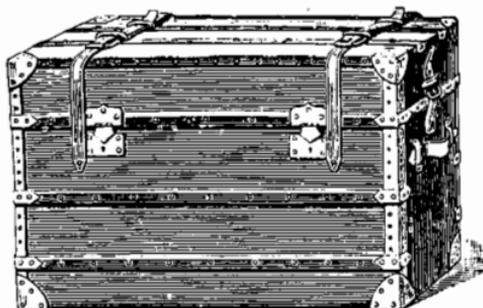
In particolare, la psichiatria è stata profondamente influenzata dal pensiero di Martin Heidegger; e la pubblicazione di *Essere e tempo*² è stata colta, ed è stata vissuta, da Ludwig Binswanger come la sollecitazione ad una rifondazione radicale della psichiatria come scienza umana e come scienza della intersoggettività. Gli studi magistrali, che Binswanger è venuto svolgendo a partire dagli anni trenta, hanno dimostrato come da una impostazione filosofica, quella fenomenologica ed esistenziale, possano nascere applicazioni cliniche concrete di straordinaria significazione sul piano della comprensione e della interpretazione delle esperienze psicotiche, e *anche* della loro articolazione terapeutica (psicoterapeutica e socioterapeutica). Cose, queste, che non sconfinano nella utopia o nella ideologia ma che si sono tematizzate nella storia della psichiatria e della psicoterapia contemporanea.

Nelle sue linee culturali ed epistemologiche più avanzate, la psichiatria è stata radicalmente *aperta* ad influenze filosofiche: non solo a quelle heideggeriane ma anche a quelle husserliane, jaspersiane, bergsoniane

e scheleriane. Ma gli intrecci tra filosofia e psichiatria non sono, certo, questione di oggi: nella sua storia la psichiatria si è sempre confrontata con la filosofia che ne ha condizionato aspetti teorici e aspetti pratici. La psichiatria clinica tradizionale (la psichiatria "classica"), quella che si è sviluppata nell'ottocento con il lavoro rigoroso e unilaterale insieme di Wilhelm Griesinger e di Emil Kraepelin, e che continua ancora oggi in aree estese e improblematiche della psichiatria naturalistica, non è se non la espressione clinica di una matrice ideologica (filosofica) positivista: nel contesto della quale la vita psichica *non* ha autonomia e *non* è se non epifenomeno della vita organica (della vita biologica). La psichiatria si è trasformata, e si trasforma, in encefalo-iatria: non occupandosi se non delle strutture e delle funzioni cerebrali, e disconoscendo fatalmente ogni significato a strategie terapeutiche che non siano quelle biologiche. La psicoterapia non ha, qui, alcuna ragione di essere: ovviamente. Emblema semantico di questo stato di cose è la celebre formulazione (l'assioma) di Wilhelm Griesinger: le malattie psichiche sono malattie cerebrali.

La *Weltanschauung* filosofica non può non condizionare, così, sia la psichiatria come scienza sia la fondazione teorica delle sue applicazioni pratiche: della terapia.

Ma, al di là di questi problemi generali, vorrei affrontare la questione delle connessioni fra psicoterapia e filosofia muovendo da un campo elettivo e particolare: quello della psicoterapia delle *psicosi* e degli aspetti filosofici della cosa. Si restringe, certo, l'orizzonte del discorso ma contemporaneamente si chiariscono meglio le condizioni tematiche che sono in gioco. Quando ci confrontiamo, del resto, con la realtà e con l'enigma delle psicosi, siamo sfiorati dalla cifra più sconvolgente e inafferrabile della follia (e della psichiatria che cerca invano di coglierne la fisionomia).



*La psicoterapia
delle psicosi*

La riflessione filosofica non ci aiuta solo a capire quale sia l'oggetto della psicoterapia, e quali siano le possibilità umane (esistenziali) che in essa si articolano, ma contribuisce (ha storicamente contribuito) a dilatare la comprensione di quelle che sono le strutture costitutive, le strutture portanti, delle esperienze psicotiche: di quelle schizofreniche, in particolare, che sfidano ancora oggi qualsiasi spiegazione genetico-causale e genetico-formale, e che si configurano come lo scandalo della psichiatria nel senso di Kurt Schneider ³ e come la *sfinge* della psichiatria nel senso di H.C. Rümke ⁴. Senza la conoscenza di queste strutture costitutive (del tempo e dello spazio), che hanno consentito di tematizzare le esperienze psicotiche come forme di vita dotate di *sensò* e *non* immerse nell'anarchia del nonsensò, non si sarebbero ritrovate le fondazioni di metodo di una psicoterapia ad esse adeguata.

Modelli psicoterapeutici (psicologici) sono, del resto, preliminari ad ogni strategia terapeutica (*anche* farmacologica) che si confronti con l'angoscia e la disperazione, con la dissolvenza del mondo e la estraneità, di chi sia risucchiato nel vortice di una esperienza schizofrenica (di una esperienza depressiva e maniacale ⁵ anche). Certo, come dice Benedetti ⁶, le

infinite implicazioni transferali, che si hanno nel corso di una psicoterapia delle neurosi, non sono conciliabili, e non sono confrontabili, con la semplicità e la straziante linearità di quelle che si svolgono in una psicoterapia delle psicosi. Non è possibile, qui, alcuna concreta modalità psicoterapeutica che *non* si accompagni ad un radicale impegno personale dello psicoterapeuta; e questo al di fuori di ogni rigida articolazione tecnica.

Le cose, che a questo riguardo Ludwig Binswanger ha splendidamente tematizzato^{7 8}, valgono nel contesto di ogni psicoterapia delle psicosi: nelle quali non ha senso una *Einstellung* freddamente articolata e svuotata di (scheleriana) partecipazione emozionale. Le angosce e le conflittualità *psicotiche*, nella loro incandescenza e nella loro infinita fragilità, si arroventano ulteriormente se i ghiacciai della indifferenza e della tecnica dilagano intorno a chi è perduto e immerso nella sofferenza psicotica; e questi ghiacciai sono perduti nella loro infinitudine e nella loro insignificanza. Metafore, queste, ma il linguaggio metaforico è essenziale⁹ alla psichiatria e alla psicoterapia.

Il discorso di Binswanger scende alla radice dei fenomeni: la psicoterapia, egli dice¹⁰, ha a che fare con quella sfera ontologica che è la sfera dell' "essere-interpersonale" nella quale due *persone* stanno l'una di fronte all'altra: l'una dialetticamente legata all'altra. La psicoterapia (ogni psicoterapia) si realizza solo nel contesto di una relazione interpersonale e *non* può essere ridotta sul piano di una terapia subalterizzata ad una entità astratta chiamata "psiche"; ma deve essere indirizzata a quegli aspetti di reciprocità relazionale che interessano contestualmente il paziente e chi lo cura. La psicoterapia si costituisce, così, come una delle radicali forme di comunicazione interpersonale (interumana).

Ma la psicoterapia è efficace, questa è un'*altra* emblematica scansione del discorso binswangeriano, solo nella misura in cui si stabilisca una comunicazione esistenziale fondata sulla fiducia¹¹: la quale, come figura antropologica, si sottrae ad ogni programmazione ed è legata all'area del silenzio e della meraviglia (dello stupore misterioso e arcano) *ineliminabili* da ogni incontro dialogico. Quando la relazione interpersonale *con* chi riviva una esperienza psicotica si fa relazione autentica fondata sulla fiducia, il futuro viene affidato ad una *altra persona* che recupera, nell'orizzonte di una psicoterapia anteriore ad ogni sua concreta applicazione, ogni salvazione possibile e la speranza (nel senso *anche* filosofico¹² di Gabriel Marcel).

Nel modo di articolarsi psicoterapeutico con una esperienza psicotica, e non solo schizofrenica, entrano in gioco altri elementi costitutivi che, omogenei a quelli sottolineati da Binswanger, ci è possibile ritrovare nei lavori di Friedrich Mauz^{13 14} e di Alfred Storch¹⁵. Sono lavori, questi, di straordinaria importanza perché dimostrano come *non* ci sia psicoterapia delle psicosi senza la riconsiderazione delle categorie spaziali e temporali radicalmente metamorfosate in ogni esistenza psicotica; ma *anche* perché dimostrano come elementi psicoanalitici di discorso, staccati nondimeno dalla loro originaria matrice dottrinale, possano inserirsi nella articolazione rigorosa di una psicoterapia delle psicosi.

Non posso soffermarmi su queste cose, ovviamente; ma vorrei riaffermare come l'esistenza neurotica sia radicalmente diversa nella sua costituzione antropologica (esistenziale) da quella psicotica, e come, conseguentemente, anche le strategie terapeutiche (quelle *psicoterapeutiche*, e non solo quelle *farmacoterapeutiche*) siano diverse e, talora, antinomiche.

Certo, le tesi sul rifiuto *assoluto* della tecnica co-

me premessa all'incontro terapeutico con il paziente psicotico sono molto precarie e inaccettabili; ma, in ogni caso, non è possibile fare psicoterapia nell'area delle psicosi se non quando nasca un modo radicale (radicalmente umano) di vivere-con, di essere-insieme, fra paziente e psicoterapeuta: al di fuori di ogni cosificazione e di ogni reificazione dell'*altro*-da-noi; e rischiando sulla linea della equivalenza (metaforica) fra le parti malate del paziente e le *nostre*.

*Gli
adombramenti
filosofici nella
psicoterapia
delle psicosi*

Mi sembra di cogliere elementi di discorso significativi che consentono di dire come la filosofia moderna (*una* parte della filosofia moderna che si riallaccia ad Agostino e a Pascal, e *non* quella parte che si richiama, ad esempio, a Descartes o a Hegel) sia radicalmente implicata nelle ragioni d'essere di una psicoterapia che, come quella omogenea alla *Lebenswelt* psicotica (al mondo-della-vita psicotico), intenda svolgersi lungo le linee tematiche a cui abbiamo, prima, accennato.

Non sono un filosofo, ovviamente; ma non lo è stato nemmeno Ludwig Binswanger nel senso formale (istituzionale) della cosa. Questo non gli ha impedito nondimeno di riflettere filosoficamente sulla psichiatria e sulla psicoterapia, e di organizzare il suo indirizzo di ricerca, la *Daseinsanalyse*, con categorie di riferimento filosofiche. Insomma, è possibile leggere testi e autori filosofici *anche* senza essere filosofi di professione; e in tal senso mi sembra di potere dire, sulla scia del discorso binswangeriano in particolare (ma anche di quello di altri autori) che la filosofia heideggeriana emblematicamente, quella husserliana, quella jaspersiana, quella scheleriana (e non solo queste, del resto) abbiano consentito alla psichiatria e alla psicoterapia di riscoprire le loro radicali fondazioni antropologiche (esistenziali).

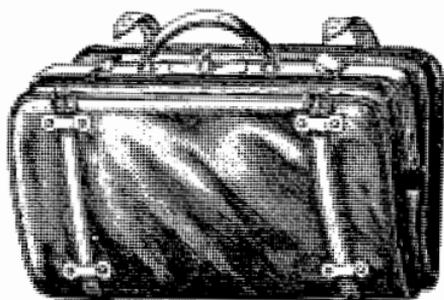
Le categorie esistenziali, che le filosofie dell'esistenza hanno tematizzato (la colpa e l'angoscia, l'essere-nel-mondo e l'essere-per-la-morte, il tempo e lo spazio, il corpo e la disperazione del corpo), si sono costituite come cifre ermeneutiche decisive della condizione umana *anche* psicotica.

(Sul senso del sapere filosofico in psichiatria e in psicoterapia sono indicative le cose che Martin Heidegger ha scritto nei *Seminari di Zollikon* tenuti quando egli è stato ospite, dal 1959 al 1969, di Medard Boss: "Avranno notato che io non desidero fare di Loro dei filosofi, bensì solo farLi diventare attenti a ciò che concerne l'uomo ineludibilmente e che, però, non gli è accessibile immediatamente" ¹⁶; e, del resto, in queste parole si coglie il senso ultimo e radicale della fenomenologia come metodo: rimandando esse alla celebre definizione che della fenomenologia Heidegger ha dato in *Essere e tempo*).

Ora, come Ludwig Binswanger ha drasticamente sottolineato ¹⁷, la ragione d'essere della psicoterapia, e di quella psicoterapia che si indirizza in particolare alle psicosi e non può mai essere ricondotta ad una sua rigida formulazione *tecnica*, si fonda su di un aspetto fondamentale della struttura dell'essere-umano come essere-nel-mondo in generale e, più propriamente, come essere-*con*-gli altri e come essere-*per*-gli-altri.

Cose apparentemente ovvie e banali, queste, che sono state nondimeno riscoperte nella loro radicalità epistemologica *solo* dagli indirizzi di filosofia fenomenologica ed esistenziale. Certo, potrei ovviamente rifarmi, a questo riguardo, ai testi più famosi di Heidegger (a cui è legata la storia e la genesi della *Daseinsanalyse* binswangeriana); ma preferisco richiamarmi a ciò che egli dice nei *Seminari di Zollikon* anche perché questi sono stati tenuti a medici e a psicoterapeuti. Si colgono, qui, alcuni nodi essenziali delle connessioni fra filosofia moderna e psicoterapia.

Così, Martin Heidegger si chiede: “Quale carattere ha il nostro essere l’uno con l’altro? È siffatto, che noi in questa camera compaiamo solo l’uno accanto all’altro in quanto corpi-inanimati?”¹⁸; e ancora: “Dove, con che cosa sono io, quando sono *con* Loro?”¹⁹. A queste domande seguono le risposte implacabili giocate sul piano della contestazione, e del *rifiuto*, di ogni individualismo (di ogni solipsismo) e sul piano della restaurazione assoluta della intersoggettività fondata su di un comune essere-nel-mondo. Cosa ci fa essere, dunque, insieme gli uni con gli altri?: “È un *conessere* (*Mitsein*), e cioè: un esistere con Loro nel modo dell’essere-nel-mondo, in particolare un essere l’uno con l’altro nel nostro esser rapportati alle cose che ci si fanno incontro. In quanto ciascuno di noi è il suo esserci in quanto essere-nel-mondo, l’esser l’uno con l’altro non può significare null’altro che un essere-nel-mondo-l’uno-con-l’altro”²⁰.



Questo non è un discorso astratto e disincarnato; ed è su questo discorso che si è fondata la rivoluzione epistemologica che ha fatto della psichiatria e delle sue diverse modalità di essere psicoterapeutiche *una* scienza antropologica e fenomenologica: restaurando la significazione radicale di ogni alterità e di ogni alienità.

In particolare, intersoggettività significa relazione fra un "io" e un "tu", fra un "io" e un contesto ambientale, nella infinita e vertiginosa sequenza delle articolazioni (interumane) possibili. Cose, queste, oggi scontate ma *non* quando la psichiatria e la psicoterapia si sono svincolate dal loro originario *background* positivistico e cartesiano.

Alcune delle cose che, a questo proposito, Martin Heidegger dice non sono solo radicali e originali ma corrispondono al *sensu* profondo della relazione medico-paziente (della relazione psicoterapeuta-paziente). Così egli scrive: "Invece di parlare sempre solo di un cosiddetto rapportarsi io-tu, si dovrebbe, piuttosto, parlare di una relazione tu-tu, in quanto lo io-tu è sempre solo detto a partire da me, invece, in realtà, v'è una relazione reciproca": e ancora, riflettendo sul senso della relazione fra medico (fra chi cura) e paziente (fra chi è curato), egli continua: "In qualità di medico, ci si deve, per così dire, ritirare e lasciar essere l'altro uomo. Questi sono modi di comportamento del tutto diversi, che, dal di fuori, non sono affatto distinguibili. La differenza (*Unterschied*) esistenziale tra un medico di famiglia (*Hausarzt*) ed un primo assistente di clinica medica è fondata in ciò"²¹.

Il discorso di Heidegger sconfinava, a questo punto, nell'area incandescente della psicoterapia: da una psicoterapia intesa ad "oggettivare" l'uomo e ad operare con "oggetti", da una psicoterapia cioè intesa a fare qualcosa di semplicemente tecnico, egli dice²², "non verrà fuori mai un uomo più sano" perché, in una terapia di questa natura, "l'uomo è definitivamente escluso; al massimo, potrebbe risulterne un oggetto levigato".

Considerazioni, queste, che costituiscono la premessa radicale ad ogni psicoterapia che, come quella tematizzata da Medard Boss²³, certo, ma anche da

Ludwig Binswanger²⁴, da V.E. von Gebsattel²⁵ e in particolare da Alfred Storch²⁶, si proponga di fondarsi come psicoterapia esistenziale: come psicoterapia delle psicosi.

Non mi è possibile approfondire ulteriormente questo discorso sulle influenze tematiche di una filosofia, quella fenomenologica ed esistenzialistica, sui modi di vivere l'esperienza psicotica e di confrontarsi psicoterapeuticamente con essa. Se si rileggono i lavori sulla psicoterapia delle psicosi di Medard Boss, di Ludwig Binswanger, di V.E. von Gebsattel, di Friedrich Mauz, di Eugène Minkowski, di Alfred Storch (che, del resto, prima ancora di Binswanger ha ritrasferito gli esistenziali heideggeriani di *Essere e tempo* nella interpretazione e nella psicoterapia della schizofrenia), si coglie immediatamente la risonanza che in questi lavori destano alcune grandi pagine della riflessione filosofica moderna. Al di là di quelle heideggeriane, le splendide analisi scheleriane sulle emozioni e sulla loro stratificazione, quelle husserliane sul corpo e sulle differenze essenziali fra corpo vissuto e corpo-cosa (fra corpo-*Leib* e corpo-*Körper*), quelle bergsoniane sul tempo vissuto e sullo spazio vissuto, quelle jaspersiane sulla comunicazione esistenziale, non rappresentano solo aspetti di un discorso filosofico ma aspetti, ed elementi costitutivi, di una ermeneutica della esistenza (di quella "normale" ma anche di quella psicotica): dalla quale non si può prescindere nella articolazione di una strategia psicoterapeutica nelle psicosi. Lo stesso linguaggio della psicoterapia e della psichiatria si fa in questo orizzonte di ricerca implacabilmente umano e del tutto estraneo alla reificazione del linguaggio di ogni psichiatria assolutisticamente clinica. Già in questa metamorfosi del linguaggio, che diviene il linguaggio di ogni giorno nelle sue archeologie e nella sua spontaneità, sta un'altra profonda divaricazione nei confronti di una

psicoterapia, anche rigorosa, che si confronti *solo* con le esperienze di vita neurotica.

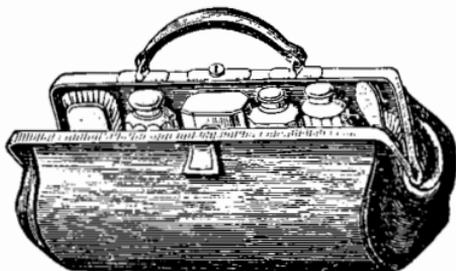
*Quando la
prassi si
autonomizza*

Nello svolgere questo discorso sui nessi fra filosofia e psicoterapia ho scelto questa regione, più delimitata, della psicoterapia delle psicosi perché, qui, le cose si manifestano con più drastica trasparenza e con più radicale significazione conoscitiva. Ma nel mio discorso, ai fini di sfuggire alle oscurità possibili, ho ovviamente radicalizzato alcune conclusioni in ordine alle rigide connessioni fra teoria e prassi: fra filosofia e psichiatria (o psicoterapia). In realtà, come Hans-Georg Gadamer²⁷ ha affermato, teoria e prassi sono categorie dialetticamente correlate le une alle altre: almeno in parte; e anche teorie rigidamente impostate si possono attenuare nelle loro asprezze ideologiche quando si confrontano, incarnandosi, nella prassi. Cosa intendo dire con questo? Certo, che anche a psichiatri e a psicologi di rigida formazione positivista (naturalistica) può non essere estranea, ovviamente, la disponibilità a svolgere, e a fare, psicoterapia: a rinnegare, o almeno a relativizzare, le premesse teoriche. Ma non si tratta solo di questo: le premesse filosofiche della psicoanalisi freudiana sono indubbiamente positivistiche; e nondimeno, lo hanno affermato sulla scia di fondamentali considerazioni binswangeriane Danilo Cargnello²⁸ e Umberto Galimberti²⁹, la psicoanalisi come prassi, e cioè come forma di incontro interpersonale, si fa realtà inesorabilmente *antropologica*: contraddicendo in qualche modo le sue premesse teoriche (quelle filosofiche) così legate allo *Zeitgeist* (allo spirito del tempo).

Nel concludere queste mie considerazioni sul tema delle connessioni possibili fra psicoterapia e filosofia, direi che la psichiatria non possa fare a meno di confrontarsi con questa questione bruciante e af-

fascinante nelle sue luci e nelle sue ombre. Solo, del resto, nel suo riconsiderare criticamente e permanentemente la sua storia e i percorsi (che sono illuminati da punti di riferimento filosofici) del suo articolarsi clinico e terapeutico, la psichiatria può sfuggire al rischio fatale che le è immanente: quello di banalizzare i suoi interventi nel solco di una semplice improblematica routine: di una disperata (futile) prescrizione farmacologica, o di una improvvisata socioterapia, a cui sia estranea la grandezza (il sigillo) dell'incontro interpersonale con l'*altro*-da-noi: salvato, o perduto, nella misura in cui sia riconosciuto nella sua radicale alterità e nella sua esigenza di colloquio (di dialogo psicoterapeutico), o reificato e rifiutato (sacrificato) nelle maglie implacabili e disumane della sua ipotetica "malattia".

Cose bellissime, a questo riguardo, sono state scritte da Karl Jaspers nel secondo libro della sua *Filosofia*³⁰ sulla comunicazione esistenziale: sui modi con cui si svolge un incontro interpersonale riscattato da ogni effimera connotazione e restaurato nella sua radicale (vertiginosa) profondità. A queste pagine ogni psicoterapia, ma quelle delle psicosi in particolare, non può non guardare come ad uno straordinario orizzonte di *senso*.



1. H. TELLENBACH, *Die Begründung psychiatrischer Erfahrung und psychiatrischer Methoden in philosophischen Konzeptionen vom Wesen des Menschen*, in *Neue Anthropologie*, Band 6, *Philosophische Anthropologie*, I, Thieme, Stuttgart, 1974, pp. 138-181.
2. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1969.
3. K. SCHNEIDER, *Klinische Psychopathologie*, Thieme, Stuttgart, 1980.
4. H.C. RÜMKE, *Eine blühende Psychiatrie in Gefahr*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1967.
5. E. BORGNA, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano, 1992.
6. G. BENEDETTI, *Ausgewählte Aufsätze zur Schizophrenielehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
7. L. BINSWANGER, *Über Psychotherapie*, in *Ausgewählte Aufträge und Aufsätze*, vol. I, *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Francke, Bern, 1947, pp. 132-158.
8. L. BINSWANGER, *Daseinsanalyse und Psychotherapie*, in *Ausgewählte Aufträge und Aufsätze*, vol. II, *Zur Problematik psychiatrischer Forschung und zum Problem der Psychiatrie*, Francke, Bern, 1955, pp. 303-307.
9. E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, Aubier, Paris, 1936.
10. L. BINSWANGER, *Über Psychotherapie*, cit., p. 133.
11. *Ivi*, p. 139.
12. G. MARCEL, *Homo viator*, Aubier, Paris, 1945.
13. F. MAUZ, *Der psychotische Mensch in der Psychotherapie*, "Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten", 181, 1949, pp. 337-341.
14. F. MAUZ, *Psychotherapeutische Möglichkeiten bei endogenen Psychosen*, "Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift für die gesamte Neurologie", 206, 1965, pp. 584-598.
15. A. STORCH, *Wege zur Welt und Existenz des Geisteskranken*, Hippokrates, Stuttgart, 1965.

-
16. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli, 1991, p. 185.
 17. L. BINSWANGER, *Über Psychotherapie*, cit., p. 133.
 18. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, cit., p. 182.
 19. *Ivi*, pp. 182-183.
 20. *Ivi*, p. 183.
 21. *Ivi*, p. 303.
 22. *Ivi*, p. 313.
 23. M. BOSS, *Grundriss der Medizin*, Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1971.
 24. L. BINSWANGER, *Über Psychiatrie*, cit., pp. 132-158.
 25. V.E. VON GEBSATTEL, *Imago Hominis*, Neues Forum, Schweinfurt, 1964.
 26. A. STORCH, *op. cit.*
 27. H.G. GADAMER, *Elogio della teoria*, Guerini, Milano, 1989.
 28. D. CARGNELLO, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano, 1977.
 29. U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 1979.
 30. K. JASPERS, *Filosofia*, Utet, Torino, 1978.

LA VERITÀ DI RANGO SUPERIORE. Considerazioni sui Seminari di Zollikon

Carlo Sini

I *Seminari di Zollikon*, recentemente apparsi in traduzione italiana¹, registrano, come si sa, gli incontri tenuti da Martin Heidegger con un gruppo di medici, psichiatri e analisti tra il 1959 e il 1969. Fu Medard Boss, medico e analista svizzero scomparso un anno fa, il promotore di questi ormai celebri incontri-seminari, svoltisi per lo più nella sua stessa casa. Di essi viene fornito il protocollo, corretto e approvato dallo stesso Heidegger. La parte seconda del volume contiene lo stenogramma delle conversazioni private che lo stesso Boss ebbe con Heidegger tra il 1961 e il 1972. Segue una raccolta di lettere inviate da Heidegger a Boss, e infine un articolo e una conferenza di quest'ultimo rispettivamente dedicati a Binswanger e al significato del pensiero di Heidegger per la psicoterapia. Il testo complessivo che ne risulta è per molti versi importante. Anzitutto può essere assunto come luogo ideale per un confronto tra filosofia fenomenologico-esistenziale e psichiatria. Di qui l'interesse si estende facilmente al rapporto con l'antropologia e le scienze umane, sino a investire l'intero ambito delle scienze della natura e il loro modello fisico (più volte evocato). Poi il testo è ovviamente importante come documento del modo in cui Heidegger interpretava il suo pensiero e lo difendeva dialetticamente in contraddittorio. Infine si può osservare che esso chiarisce definitivamente le ragioni che in-

duessero Heidegger a non condividere (bisogna dire giustamente) la linea interpretativa e applicativa seguita dalla *Daseinsanalyse* di Binswanger ².

Un testo così ricco e complesso non può e non potrà esaurire in breve tempo la discussione su di esso. Quelle che seguono sono solo alcune osservazioni, sebbene non marginali, occasionate da una prima lettura.

La prima ovvia osservazione è che se la psichiatria riuscirà a sollevarsi alla effettiva e corretta comprensione del luogo problematico variamente delineato in questi *Seminari*, la questione sempre attuale del rapporto tra filosofia e psichiatria avrà compiuto un passo in ogni senso decisivo (non pare che i partecipanti a quei *Seminari* vi siano in generale riusciti). La seconda, meno ovvia, osservazione è che l'eventuale compimento di questo passo non cancellerebbe affatto il problema di fondo. È indubbio che la psichiatria, compiendolo, si libererebbe da molti suoi dogmatismi, ingenuità, veri e propri errori di metodo, e così pure da molti miti e forzature ideologiche; ma è, secondo me, altrettanto indubbio che l'apporto filosofico, pur relevantissimo, avanzato da Heidegger non risolve nessuno dei problemi concreti della psichiatria e non arriva neppure, come già in Husserl, alla corretta impostazione dell'intera questione (che in ultimo concerne, come si è detto, l'ambito delle scienze umane e della scienza in generale) ³. La terza osservazione concerne la sostanza dello stile di pensiero heideggeriano, sostanza che fu e restò pressoché interamente fenomenologica (si ricordi che negli anni in cui si svolsero i *Seminari* Heidegger era più che settantenne), quali che fossero le critiche interne rivolte al "coscientialismo" husserliano.

Relativamente a quest'ultimo punto basti qui ricordare il modo in cui Heidegger conduce le sue conversazioni "socratiche" con i partecipanti ai *Seminari*. Egli si muove interamente nell'ambito dell'approc-

cio husserliano ai “fenomeni” (che essi poi concernano il campo intenzionale della coscienza, oppure l'evento dell'essere, è alternativa importantissima, ma che non contraddice e non elimina l'impostazione fenomenologica di base). Si veda come Heidegger utilizza gli esempi del tavolo, della tazza, delle determinazioni spazio-temporali, in modo da sormontare l'atteggiamento ingenuo-naturalistico e categoriale dei suoi interlocutori e così condurli a un approccio pre-categoriale. Lo stile di pensiero è interamente e genuinamente husserliano, così come gran parte della terminologia, e tanto più lo è nel contesto specifico dei fenomeni psicologici e psicopatologici. Qui nozioni correlate come causalità-motivazione, visione sensibile-visione d'essenza, *Leib-Körper* si rivelano assolutamente indispensabili. È sulla base della loro presupposizione e utilizzazione che Heidegger ha qualcosa da obiettare alla psichiatria e poi qualcosa da proporre di più personale. Questa constatazione irrefragabile ha la sua importanza per valutare il senso dell'ermeneutica heideggeriana e dell'ermeneutica attuale⁴; ma ciò che qui soprattutto importa è un'altra cosa ancora. Essa si potrebbe esprimere così: dove è scritto, dove è stato deciso che l'atteggiamento fenomenologico, l'intenzionalità “pura” del suo sguardo e della sua voce descrittiva, non siano essi stessi pratiche “ricoprenti”, modi finiti dell'atteggiarsi umano nel mondo e sul mondo, e niente affatto vie maestre per accedere alla verità dei fenomeni? Nella misura in cui tale domanda (che coinvolge l'intera pratica filosofica, se è vero — come Husserl e Heidegger pensano — che la fenomenologia riassume e recupera il gesto filosofico originario e il suo senso perenne) non viene assunta a tema di una riflessione adeguatamente radicale, allora lo stile fenomenologico stesso è un’“illusione trascendentale” che si avvolge in se stessa⁵.

Che sia appunto questo il caso, almeno per quanto riguarda i rapporti tra il pensare heideggeriano, e più in generale fenomenologico, e la psichiatria, è ciò che qui si vorrebbe brevemente argomentare, pur nella consapevolezza che un così complesso e profondo problema esigerebbe ben più sistematiche e diffuse argomentazioni. Naturalmente va anzitutto riconosciuta la straordinaria rilevanza della fenomenologia husserliana e heideggeriana per i problemi complessivi della psichiatria: una rilevanza che è ben lungi dall'essersi esaurita e che anzi sembra ancora una meta remota per la maggioranza di coloro che studiano e lavorano nel campo psichiatrico, come più sopra già si accennava. Qual'è però il punto dolente del quale si vuol qui far questione?



C'è anzitutto una presupposizione che governa sin dall'inizio tutto il decorso del pensiero heideggeriano. Essa concerne la preventiva e mai discussa distinzione tra l'esserci, l'esistente "umano", e gli enti intramondani: siano essi l'inerte utilizzabile inorganico oppure la pianta e l'animale⁶. L'esserci umano non è una cosa (ma come e in che senso lo sarebbero una pietra o un gatto? ecco una domanda del tutto inevasa); esso appunto "ek-siste" e perciò si trova nell'originaria apertura del mondo (nell'apertura dell'es-

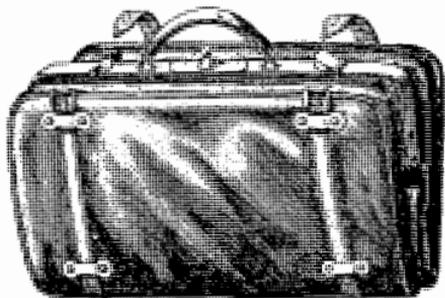
sere); è così che in esso e per esso si “aprono” il tempo, lo spazio e la significatività degli enti, laddove una pietra e anche un animale non avrebbero mondo, né tempo, né spazio, né significatività, e perciò infine neppure linguaggio, come tutti possono constatare. Questi sono, dal punto di vista di Heidegger (e già di Husserl, ma qui il discorso sarebbe anche diverso per via del tema della costituzione e della correlazione universale), dati fenomenologici primari. Ogni “teoria” dell’uomo, della pietra o dell’animale già li presuppone e li frequenta, anche se non se ne avvede o non lo sa. Per questo Heidegger parla di continuo dell’“essenza” dell’uomo, dell’“uomo in quanto tale” o dell’“uomo in quanto uomo”, colto nella sua “evidenza ontologica”, e non soltanto ontica, cioè considerato nella sua “essenza particolare”⁷ e non arbitrariamente ridotto a essere naturale (*Naturwesen*), come fanno le neuroscienze, i comportamentisti americani o anche Freud con la sua teoria delle pulsioni. Un lutto, ad esempio, è un fenomeno esperienziale ontologico originario, concernente una modalità dell’esistenza, e non una ragnatela di sinapsi o una reazione chimica.

Supponiamo che le cose stiano così; non solleviamo in proposito e per il momento alcuna obiezione. Si presenta però l’enorme difficoltà di chiarire e spiegare l’altrettanto originaria relazione che l’essere intrattiene col mondo naturale, a partire dal suo stesso corpo, che è poi il tema principale di ogni psichiatria fenomenologico-esistenziale, sua croce e delizia, cioè suo maggior vanto e insieme limite deludente e inconclusivo. Heidegger si muove totalmente all’interno della celebre partizione husserliana tra *Leib* e *Körper*: il corpo dell’uomo è un esistenziale e non un ente semplicemente presente. Gli compete la “trascendenza” e non l’inerzia della cosa. Così, non è l’occhio-cosa che vede, perché il vedere è un’aper-

tura ek-statica, una luce originaria non meramente sensibile, qualcosa che vede e che perciò non si vede (avrebbe detto Wittgenstein) ⁸. È certamente così e chi pensa il contrario è solo un ingenuo e rozzo materialista che non comprende neppure le parole che dico. E tuttavia, corpo di Bacco, come entra l'occhio-cosa nel vedere, dato che senza, certamente non vedremmo, né il mondo, né alcuna "significatività" del visibile? Come si spiega il fatto che questo corpo-cosa lo posso operare, riparare, trapiantarvi parti estranee e far sì che funzioni quando si è inceppato e così via? E qui siamo al gran mistero dell'essere.

Heidegger non ha in realtà alcuna risposta a queste domande. Egli per esempio dice: il corporeo (*Leibliche*) "si forma in modo tale da poter essere adoperato per il commercio con l'elemento materiale" (*Materiellen*) inanimato e vivente di ciò che si fa incontro". "Si forma in modo tale": quale? Mistero dell'essere. E che è mai l'elemento materiale inanimato e vivente che si fa incontro? Non si sa; o meglio, si sa da sempre e lo sanno tutti: una pietra è una pietra, perbacco, e un cane è un cane. La fenomenologia lo mostra "originariamente". Poi Heidegger aggiunge che il corpo umano non è un utensile fatto di pezzi che si possano sistemare separatamente in una cassetta degli attrezzi; almeno sino a che il corpo sia vivente. Nel morire infatti il corpo "tramuta il suo modo d'essere in quello di una cosa (*Ding*) inanimata, alla massa di un cadavere, che cade-fuori". Fuori da che? Quale "modo d'essere"? E come esso si tramuta da "animato" in "inanimato"? Il mistero continua. Già nel corso della vita peraltro, Heidegger osserva, "il corporeo tollera che lo si veda come un oggetto materiale, inanimato, come una specie di macchina complicata". Cioè: l'occhio "tollera" (bontà sua) di farsi operare dall'oculista. Ma così "l'essenziale del corporeo è già per sempre scomparso dallo sguardo". Dallo

sguardo non-corporeo, ovviamente, la cui “essenzialità”, per quel che ne sappiamo sin qui, è appunto di essere non-corporeo, cioè di non essere una cosa (una cosa “vista” o “visibile”). Il che significa (per usare un modo argomentativo che lo stesso Heidegger ci ha utilmente insegnato) che tale essenzialità è completamente ricalcata sul e dipendente dal suo contrario, cui si oppone: la cosalità materiale. Heidegger riconosce, a questo punto, l'emergere di una certa “perplexità nei confronti di tutti i fenomeni essenziali del corporeo”. Poi però continua: “In rapporto all'intera corporeità si deve dire la medesima cosa che è già stata menzionata in rapporto al vedere e agli occhi corporei: noi possiamo ‘vedere’, non perché abbiamo occhi, piuttosto, possiamo avere occhi, solo perché, conformemente alla nostra natura fondamentale (*Grundnatur*), siamo di essenza visiva (*sehenden Wesen*)”⁹. E così, si deve supporre, olfattiva, tattile, loquace, deambulatoria ecc.: grazie alla *Grundnatur* che ci caratterizza “in quanto tali” (in sé e per sé), così come la *vis dormitoria* notoriamente caratterizza l'oppio.



Dove possa portare un siffatto filosofare alla Molière è facilmente intuibile. Nella sostanza conduce a un generico e involontario, o inconfessato, “spiritualismo”, che è di per sé la negazione delle premesse

fenomenologiche, altrove fatte valere da Heidegger nel modo più esemplare e fruttuoso. Di fronte all'*impasse* non resta che separare "gerarchicamente" le esperienze e le verità (con una sorta di reviviscenza della duplice verità medievale). Per esempio c'è un modo scientifico di considerare lo spazio: lo spazio obiettivo e calcolabile della fisica. Poi però c'è anche lo spazio "vissuto" che, dice giustamente Heidegger, non è da pensarsi come meramente soggettivo e psicologico. Si tratta di quella spazializzazione esistenziale originaria che apre l'esperienza del corpo e del mondo. Come mettersela però con queste due verità? Lo spazio vissuto, non misurabile né obbiectivabile in alcun modo, si coglierebbe mediante una "visione approfondita" (*Einsicht*), che in realtà è termine ancor più vago di quella "intuizione d'essenza" di cui parlava il primo Husserl (il quale si rese conto in seguito della necessità di una complementare ricostruzione genetica e operativa di tali *essenze*). Ora, dice Heidegger questa visione approfondita "è una specie di verità diversa da quella della fisica, forse una verità superiore"; quella della fisica sarebbe invece una verità "in un ordine inferiore di rango"¹⁰. Ciò consentirebbe "una posizione libera rispetto alla scienza". In realtà però libera soltanto in questo senso: che sulle verità della fisica non si ha nulla da dire e da eccepire, purché non avanzino pretese "imperialistiche" di spiegazione ultimativa e olistica della realtà; e anzi, purché accettino di starsene buone in sottordine (rimanendo peraltro incomprensibile perché queste verità, accidentaccio, funzionino e che "specie diversa" di verità siano). Di contro si stagliano le verità "di rango superiore", che bisogna star bene attenti a non far invadere da alcuna pretesa di "spiegazione" e che bisogna "salvaguardare" pensando-ringraziando l'Essere che ce le ha "donate": verità coltivate nella "rimemorazione", "poetica", dell'"es-

senza", del tutto al di sopra e al di fuori dei traffici scientifici, lasciati interamente liberi di frequentare la loro logica, purché non disturbino (ma loro, ahinoi, disturbano, eccome).

Naturalmente Heidegger da buon fenomenologo e da quel profondo pensatore che indubbiamente è, sa benissimo che non è sostenibile un semplice e "metafisico" dualismo tra spirito e natura. Per esempio scrive: "...il *soma* dell'uomo, ciò che nell'uomo è natura, può venire indagato in modo scientifico-naturale. Dai risultati di tali indagini provengono i molti e tanto efficaci metodi terapeutici della medicina odierna... si può anche considerare l'uomo in modo scientifico-naturale come una parte della natura. Solo, resta il problema se poi ne risulti ancora qualcosa di umano, che riguarda l'uomo in quanto uomo. Non si può suddividere l'uomo in un ambito che è natura e in uno, più centrale, che non è natura. Come si potrebbero mai conciliare due cose tanto eterogenee nonché farle agire l'una sull'altra? Piuttosto, il cosiddetto elemento più centrale, non avvicinabile in modo scientifico-naturale, deve costituire l'essenza anche dell'ambito cosiddetto più periferico, cioè il *soma* dell'uomo, a prescindere se questo lo si possa inoltre ancora considerare in modo scientifico-naturale o no" ¹¹.

A parte la vaghezza di quell'"a prescindere", che lascia il problema esattamente al punto di partenza, *come* in concreto pensare l'elemento più centrale quale "essenza" anche di quello periferico? Forse che dobbiamo pensare il corpo come autoalienazione dello spirito, al modo neoplatonico-hegeliano? Quale mai novità sarebbe allora in Heidegger, rispetto alla cosiddetta "metafisica", e del resto, che soluzione sarebbe? Questa essenzialità dobbiamo invece vederla connessa, come talora parrebbe, a un che di "più significativo" dal punto di vista umano, a qualcosa di ran-

go superiore e perciò dotato di maggior valore (rispetto alle spiegazioni scientifiche)? Ma non è proprio Heidegger ad averci insegnato che ragionare per valori equivale a ragionare in modo ancora dogmaticamente metafisico, e cioè antropologico e umanistico? È forse poi sufficiente attribuire questo valore all'essere, piuttosto che all'uomo (cui resta peraltro il privilegio, sempre assunto come semplice presupposto, della esclusiva e originaria apertura all'essere), per presumere di *non* pensare più "metafisicamente"?

Abbiamo così sollevato un certo numero di domande, che mi paiono ineludibili. Sarebbe istruttivo ascoltare la risposta degli odierni heideggeriani, posto che abbiano voglia di misurarsi con problemi concreti, quali troviamo nei rapporti tra filosofia e psichiatria, piuttosto che continuare a chiacchierare in termini meramente "culturali" di ermeneutica con una sorta di vacanza del pensiero. Vi è però forse un altro modo di impostare la questione, un modo più fruttuoso e meno aporetico? Certo che c'è, a mio avviso. Esso anzitutto dovrebbe muovere dal tema delle "pratiche", così come sembra a me importante intenderlo, e dal problema della stessa pratica filosofica, per approdare infine a ridisegnare l'intera questione sotto il profilo di ciò che chiamerei un'"etica della scrittura". Allora i paradossi mente-corpo, spirito-natura e altri consimili dismettono il loro profilo inquietante e la stessa questione della verità del conoscere scientifico assume contorni più comprensibili, aprendo al pensiero la via di un nuovo possibile cammino. Non sarebbe però produttivo tentarne qui, in poche frasi, una sintesi espositiva, che di certo risulterebbe oscura e fuorviante ¹².

1. M. HEIDEGGER, *Zollikon Seminare*, a cura di M. BOSS, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, trad. it. *Seminari di Zollikon*, a cura di A. GIULIANO e B. MAZZARELLA, Guida, Napoli 1991.
2. Su tale questione rinvio alla mia relazione del 1984 *Le due anime della psichiatria fenomenologica ed esistenziale*, ora in *Il profondo e l'espressione. Filosofia, psichiatria e psicoanalisi*, Lanfranchi, Milano 1992.
3. Per una discussione più analitica del problema qui sollevato rinvio ai saggi del cit. *Il profondo e l'espressione* (in particolare *Fenomenologia e psichiatria*, pp. 60-8).
4. Cfr. in proposito il mio contributo *La fenomenologia e la questione del pensiero* in AA.VV., *Filosofia '88*, a cura di G. VATTIMO, Laterza, Bari 1989.
5. Per una critica alla "voce fenomenologica" si veda il mio *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 237 e sgg.
6. Ho svolto tale critica nel corso di lezioni del 1984 (*Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano), ora in *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 221 sgg.
7. Cfr. il Seminario del 2 e 5 novembre 1964, trad. it. cit., p. 79.
8. Su tale questione cfr. il mio *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989, *Appendice*.
9. *Seminari* cit., pp. 340-1.
10. *Op. cit.*, pp. 71-2.
11. *Op. cit.*, pp. 80-1.
12. Non posso far altro che rinviare il lettore al mio *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992, e poi, per quanto concerne in particolare il rapporto tra spirito e natura, o mente e corpo, al saggio *Dialogo sulla natura*, in "Paradosso", n. 1, 1992 (Pagus Edizioni).

IL GIRO DELLA PAROLA. DA HEIDEGGER A LACAN *

Pier Aldo Rovatti

In una recente discussione a proposito di Lacan e Heidegger, o meglio di Lacan *con* Heidegger, Gerard Granel ha parlato di "fraternità" tra scritture¹. È noto e ampiamente documentato (cfr. le ricostruzioni di Elisabeth Roudinesco) l'interesse di Lacan per Heidegger; altrettanto risaputo è il sospetto di Heidegger per questo "psichiatra" che gli invia due volumi di "scritti" baroccheggianti e che forse lui stesso avrebbe bisogno dello psichiatra². Fatto sta che i loro pochi incontri avvengono nel registro di un silenzio più imbarazzato che pieno di promesse. Qualcosa come una collisione: come di due tempeste che si affrontano, secondo l'immagine di Granel, che vuole così suggerirci che, se di una consonanza si tratta, essa va trovata dentro un turbinio oppositivo. Il "dire" di Lacan e il "dire" di Heidegger sono dei *dire frères* (come già aveva proposto Henri Cretella), ma quanto meno la loro fratellanza è tempestosa.

Per uscire dalla suggestione dell'immagine e dare a questa amicizia, che parla il silenzio della tempesta, una qualche articolazione simbolica, avanzerei la seguente ipotesi: l'orizzonte comune è circoscritto dall'espressione "gioco di linguaggio" (che naturalmente ci ricorda anche Wittgenstein) ed il turbine, per così dire, è localizzabile nella parola "gioco". Ci sono due fratelli che giocano con il linguaggio, però ciascuno di loro gioca a modo suo: ha un'idea diversa di cosa sia un "gioco". Anticipando la conclusione: per uno di loro, cioè per Heidegger, il gioco del linguaggio è una faccenda molto seria; per l'altro, Lacan, il gioco del linguaggio non può che restare un gioco, nel quale facciamo delle finte e dal quale siamo ogni volta giocati.

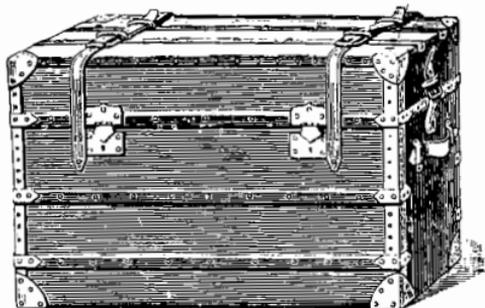
Prendiamo, da Heidegger, la parola chiave del suo gioco: *Lich-*

tung. Questa “radura” è l’essere, ma la *Lichtung*, sappiamo, non è solo, né propriamente, un diradarsi del bosco. Prendiamo la più semplice forma verbale: *ich bin*, io sono. In questo “bin” risuona, secondo Heidegger (che lavora a modo suo sulle etimologie), il senso di una parola “antica”: dal significante *bin* ricava *bauen*, un *costruire* che è un *abitare*, un *abitare* che è un *coltivare* (come si coltiva un campo) e un *custodire*. Così *Lichtung*: è un vocabolo recente nella lingua tedesca, ma in esso risuona l’alto tedesco *loh* che a propria volta fa eco al latino *lucus*. Quel chiarore nel bosco richiama il gesto del diradare aprendosi la via, dell’alleggerire togliendo l’ancora: ma un *diradare* e un *alleggerire* che si intonano con la sacralità del boschetto, luogo da *salvaguardare*.

Tutto questo giro, se, per Heidegger, ci permette uno sguardo indiretto verso l’essere, lo fa indicandoci dove esso dimora, abita; mostrandoci dunque, attraverso lo smontaggio di alcune parole, quale sia l’essenza del linguaggio: se lo ascoltiamo, esso si rivela un invito a custodire. Il segreto che gli stiamo carpando è che si tratta di imparare a non profanare.

Se ascoltiamo la parola *Lichtung* e l’espressione *ich bin*, o insomma una delle parole su cui Heidegger ci invita a un silenzio custodente, come fa il poeta con la propria parola poetica, quel che possiamo avvertire è un “ritrarsi”: il nostro far silenzio ci permette di sentire un silenzio, il silenzio di quella parola, la quale ci dice, nel modo spaesante del tacere, che in essa qualcosa si è sottratto, è caduto: nel silenzio che ci appella risuona l’assenza di un senso caduto. Il girare attorno delle nostre parole sarà allora la salvaguardia di una salvaguardia: la protezione di un silenzio. Diremo con Heidegger che il linguaggio ci parla, ma in questo nostro essere parlati dalle parole (se riusciamo a tacitare l’“occhio di troppo”, la strumentalità del discorso), ci ritroviamo in un rispettoso ascolto di un’eco lontana, “antica”, di un “che” che, come tale, è irrimediabilmente perduto. La serietà di Heidegger consiste, a mio modo di vedere, in questa intonazione “tragica”, che non deriva solo dal fatto che vi sia una perdita, ma soprattutto dall’atteggiamento che egli assume e che ci consiglia di assumere nei confronti del “perduto”. La conferma più evidente ci viene dal linguaggio stesso di Heidegger, dal suo “dire”: nel quale, non solo il gioco del linguaggio non si raddoppia, ma si dà ad ascoltare nella sua lonta-

nanza e nella sua "sacralità". Nel silenzio heideggeriano non c'è posto per la sorpresa, il *lapsus* o l'impertinenza ironica: la sua scrittura filosofica è senza buchi. È tesa, protesa, veritativa. La finzione, in essa, è sempre falsificazione: un errore che si oppone all'errare della verità. Forse perciò Heidegger ha così poca simpatia per la metafora.



Anche Lacan ci invita a girare con circospezione attorno alla cosa. Se questo, come dice Heidegger nei colloqui di Zähringen, è il tratto fenomenologico, anche Lacan fa proprio tale tratto. La circospezione si oppone alla cattura: se pretendiamo di afferrarla, la selvaggina è già volata via. Alla pretesa di sapere e di disporre della verità come di un oggetto d'uso, un coltello che taglia la carne dell'animale che ha ucciso, si contrappone la consapevolezza che la verità va abitata e custodita. Il tema della "cattura" è gemello: anche se, diversamente da Heidegger, Lacan lo articola dentro la questione del soggetto come pretesa immaginaria (e necessaria) dell'io.

Ma la gemellarità termina dove Lacan si rende conto che il girare attorno del discorso è un girare a vuoto: un girotondo. E questa parola, *girotondo*, una parola che alle orecchie di Heidegger suonerebbe come poco filosofica, dice già tutto di una diversità che ha a che fare con il gioco. Un girotondo quello delle parole attorno al significato che non riescono a dire, che per sua natura *inganna e si inganna*. Inganno essenziale: infatti la parola è così importante per Lacan proprio perché è giocabile, perché — si potrebbe dire — sta al gioco.

La ricerca che allora occorrerebbe mettere in piedi dovrebbe indagare la fratellanza burrascosa tra Heidegger e Lacan, non tanto e

non semplicemente come confronto di pensieri, ma come osservazione dei loro enunciati e del rapporto tra tipo di pensiero e forma dell'enunciazione. È chiaro che è una ricerca suggerita dal modo in cui Lacan stesso entra in questo problema e lo rende centrale. Mi chiedo se se ne possa fare a meno parlando di Heidegger. Tutte e due sono autori difficili da leggersi e oscuri a capirsi: ma il ritornello dell'oscurità, se ci fermiamo ad esso, fa velo al problema principale. Che non è solo la ragion d'essere di un dire difficile, ma la modalità di evitamento che la scrittura, in un caso o nell'altro, cerca di rappresentare. Che il lettore del testo lacaniano sia in qualche misura preso nel giro potrebbe essere l'obiettivo principale di Lacan: per fare ciò, per abitare il paradosso di questo gesto, la scrittura non potrà più essere compatta, unitaria, omogeneamente rivolta ad un senso. Diciamo che dovrà essere oscillante, ma è ancora troppo poco. Perché dovrà almeno anche essere — ed è forse la cosa più difficile — in se stessa vulnerabile: non solo tenta di rappresentare la contraddizione di un dire che si sdoppia subito in un non dire, di un sì che ha un immediato contraccolpo ironico in un no, ma si espone alla contraddizione: fa sì che la pretesa di padronanza che si ripresenta ogni volta nel discorso, e che nel testo di Lacan è sotto gli occhi, non pretenda di autonegarsi dissimulandosi, ma si dia a vedere accompagnata da uno stacco, un'intercapedine che la renda comica o quasi comica: gioco di dentro e fuori, di chi, sapendo che l'unica illusione in cui possiamo collocarci è quella dello stare dentro, ne fa qualcosa come un mimo, uno spazio lasciato sempre alla possibilità del gioco. Con il rischio di produrre, nel lettore non disposto ad alcuna spaziatrice, l'apparenza di una padronanza di secondo livello, ancor più potente. Rischio che ha penalizzato non poche volte la ricezione di Lacan e lo stile del lacanismo: così in lui si è spesso idealizzato il *maître* e nell'ironia della sua pagina la testimonianza di un super-controllo. Naturalmente si tratta di un rischio che Lacan, proprio perché vi si è esposto, ha corso in prima persona e mettendoci del suo.

Les mots y manquent. Mancano le parole per dire la verità, afferma Lacan in *Télévision*. L'aveva già esclamato Husserl nel paragrafo 36 delle *Lezioni sul tempo*. L'aveva ripreso Derrida in *La voce e il fenomeno*. L'avrebbe rilanciato Ricoeur nel finale di *Tempo e racconto*.

Con diversi investimenti di senso, sembra che questo motto attraverso buona parte della domanda filosofica contemporanea. Ma cosa significa per Lacan? Come trattare ciò che è alla lettera “innominabile”: come girarci attorno?

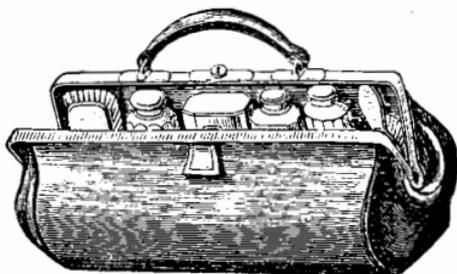
Mi servirò di un suo inizio, uno di quegli *incipit*, destinati a sorprendere e ingarbugliare il lettore, che Lacan spesso adopera. Introducendo l'edizione tedesca di una raccolta dei suoi *Ecrits*, esordisce così: «Il senso del senso della mia pratica si coglie da ciò che sfugge: da intendere come da una botte, e non di un tagliar la corda»³. Questa frase può funzionare bene da banco di prova. Possiamo naturalmente “tradurla” in un pezzo di pensiero, in un “blocco da costruzione”, come direbbe la filosofia analitica (“il senso del senso...”), e ne otterremo: “l'essenziale è ciò che sfugge”. Ma è questo che dice Lacan? O dire solo questo corrisponde a un travisamento del suo dire? Possiamo non tenere conto, o ritenere inessenziale, l'entrata ironica della frase (che fa il verso alla filosofia analitica) e tutto quello che sta dopo i due punti? In realtà, quello che sta dopo i due punti, saremmo inclini a declassarlo nel registro retorico dell'immagine ausiliaria, come un'appendice cosmetica della frase, perché restiamo imbarazzati dinanzi all'abbassamento del tono che si materializza in una “botte” e in qualcuno o qualcosa che se la dà a gambe. Al massimo, ne ricaviamo una precisazione di senso: quello sfuggire, che è l'essenziale, se ne va per inerzia o insomma perché deve, non certo perché vuole.

Qualcuno allora potrebbe esclamare con un ammiccamento da “ultimo uomo” nietzschiano: ma qui c'è tutto Lacan! È vero. Ma dov'è poi Lacan? Nel senso del senso di questa piccola frase, oppure nella sua specifica scrittura? L'annunciato “tagliar la corda” non sarebbe in questo caso proprio il mettere da parte la scrittura (lo stile di Lacan, così come c'è lo stile di Derrida, o lo stile di Heidegger) con il suo gioco? Io credo di sì. E il discorso non andrebbe poi tanto avanti se qui aprissimo una parentesi (peraltro legittima e preziosa) sull'influenza di una stagione poetica (per esempio: Mallarmé) nella scrittura lacaniana. Attraverso l'uso che Mallarmé fa della parola, giocando su di essa e giocandola quasi contro se stessa, certamente ci mettiamo su una strada ricca di segnali per capire la scrittura di Lacan e la sua difficile parentela con la parola filosofica. Ma poi dovremmo affidarci al distanziamento del motto di spirito freudiano, e infine chiederci

quale portata abbia il gioco tra tono alto e tono basso, la commistione dei livelli, e l'uso lacaniano di metafore così corpose da apparire "popolari". L'effetto di significante che scaturisce dalla frase che ho citato è chiaramente legato a questi ultimi elementi: all'intonazione ironica della frase, al suo tenersi assieme attraverso lo scarto e la mescolanza di toni e figure.

È un tenersi assieme che si realizza sull'orlo del disfarsi: che si dà nello spazio che apre tra affermazione seria e sorriso caricaturale... Il contraccolpo ironico, che funziona mediante gli abbassamenti a sorpresa del tono, e che dunque si affida soprattutto alla seconda parte della frase, fa oscillare l'intera frase, insieme togliendo e aggiungendo qualcosa: mettendo in sospensione, così come si dice di una soluzione chimica. In questo modo la frase riesce a reggere, senza pesantezza, l'alone di non detto di cui sta parlando ("ciò che sfugge") e che sta tentando, in perdita, di rappresentare. Ma l'effetto comico offre anche la possibilità, da parte di chi legge la frase, di inserirsi nel gioco (in questo, apertura di spazio) con il proprio doppio, il suo eventuale gioco, anche con la distanza di un dissenso.

Le parole mancano: non solo mancano l'oggetto, ma dicono in perdita questa mancanza. Per essere "piene", nel senso a suo tempo indicato da Lacan, devono produrre un effetto di vuoto, circondarsi di silenzio, senza però essere le parole *del* silenzio.



Una scrittura per contraddizione che allora tenta di inscenare il paradosso del dire? Sì, ma si tratta — insisto — di una contraddizione giocata: piegata sulla farsa, proprio per arginare il blocco comunicativo della tragedia. Ma poi non è tanto commedia vs. tragedia, quanto

soprattutto il tentativo di parassitare il tragico con il comico. Scrittura necessariamente doppia: sdoppiata e ambigua. Che tiene a distanza la parola filosofica di cui non può comunque fare a meno.

Occorre a Lacan una teatralizzazione del dire: è questa la condizione per la quale il gioco non si elide e non si riassorbe. Il paradosso, una volta che lo si abiti, chiede al discorso un gioco finzionale, diviene simile al paradosso dell'attore: di chi ha da essere dentro e fuori della parte, in una scena, contraddittoria, che si incarica di rappresentare proprio questo dilemma con la sua inevitabile deriva. Forse ci si può aiutare, per vedere il problema, con una rilettura del famoso aneddoto di Talete, il protofilosofo, che mentre scruta le stelle non guarda dove mette i piedi e casca in un fosso. Lettura che aggiungo alla sorprendente catena di spostamenti e inversioni descritta da Blumenberg.

Bisognerebbe far stare assieme due rischi. Primo rischio: il rischio dell'occhio puntato in alto, distrazione e contrazione della filosofia (e della sua parola) che fissa il cielo della cosa, ne sposta in alto il cuore, e acchiappa le nuvole. Secondo rischio: Talete dopo la caduta, spettacolo comico a vedersi specie se commisurato allo scopo; la fanciulla o servetta tracia fa da specchio riflettente, dato che nel suo riso Talete vede il proprio, e dunque, attraverso lei, ride di sé, rischiando almeno di spoetizzare l'alto compito che si è attribuito. Quindi: Talete 1 e Talete 2, e, nella nostra ipotesi, Talete che sa essere, nel medesimo tempo e con il medesimo gesto, 1 e 2.

Come negare che il secondo rischio implica il primo? Esposizione e allontanamento: un allontanamento (comico) che non cancella la serietà del gesto filosofico, lo colloca altrimenti, lo mantiene (con la sua priorità e la rilevanza che ha per il sapere) ma lo diminuisce. Ecco il tentativo di Lacan: la parola si espone (con un compiacimento, di cui non si vieta il godere) e subito si indebolisce. Lacan potrà sempre essere accusato di poco rigore e magari di narcisismo, ma il suo lettore dovrà a sua volta alleggerirsi della pretesa di verità e, se ha compreso, se è stato in grado di ascoltare, cominciare lui stesso a girare e a ridere un poco della fissità di chi si suppone filosofo.

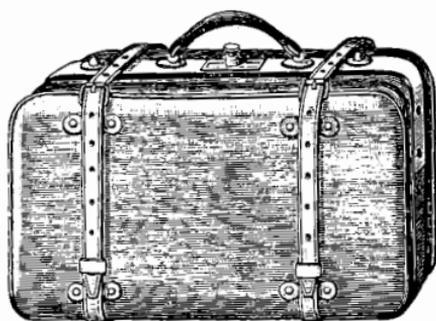
Quanto si può reggere la serietà di una frase perché questa non divenga completamente falsa? Per essere credibile, quanto a lungo la parola filosofica può tenere gli occhi al cielo? Qui, è l'esatto opposto

di quel che sembra pensare Heidegger: l'irrapresentabilità, la non nominabilità del gioiello che si nasconde all'anelito del dire filosofico, se comporta uno spostamento dello sguardo come quello che è suggerito dalla parola stessa *Lichtung* non mette in questione tuttavia la tensione veritativa dell'atteggiamento del pensare: perciò la scrittura di Heidegger non ha contraccolpi ironici, non lascia spazio alla sorpresa e alle cadute. Soprattutto: non ascrive a se stessa, non iscrive nel proprio registro, questo "sapere" dell'instabilità di una scena già sdoppiata, e meno che mai l'esigenza — attraverso il gioco delle parole — di limitare gli effetti di serietà. Il che, beninteso, crea anche in Heidegger un'oscillazione e uno squilibrio tra la tensione drammatica del filosofare (l'ascolto di un suono svanito, di un "canto" che solo il poeta riesce a udire) e il gioco declinante del linguaggio che gira di metafora in metafora attorno a un luogo impenetrabile (l'essere): che è già un girotondo metonimico, ma senza la consapevolezza, l'espressa dichiarazione, il segnale che si tratta pur sempre di un gioco. Questo impaccio della parola che, per quanto scavata, frena inevitabilmente l'anelito del pensiero, si rovescia in Lacan nel vantaggio assegnato al giro cieco del discorso, che sa la propria risibile circolarità.

Ne risultano due lingue, la cui aria di famiglia non può essere presa troppo alla lettera. Una, quella di Heidegger, è lo sforzo di spezzare da dentro i vincoli della parola-cosa verso una più essenziale nomenclazione filosofica: un dire filosofico che tenta di sporgersi drammaticamente oltre la filosofia, guardando alla poesia ma senza poter contare su di essa.

L'altra lingua, quella cercata da Lacan, è una lingua di compromesso che dovrebbe inventarsi ad ogni momento per lasciare spazio agli inciampi, anzi per ospitarli, e, se possibile, per anticiparli. Una lingua che si destina a uno scacco ben diverso: non la delusione di un oggetto imprendibile, che si dà ritraendosi, ma semmai la collusione, il tentativo di entrare nel gioco di questo mancamento. A tale lingua, che deve anticipare il suo potere di cattura, servono parentesi multiple, qualcosa come il rovescio di un'abissalità: un gioco di artificio e di simulazione, e in più la consapevolezza di questo gioco, e dunque un rilancio delle distanziamenti, sempre però insufficienti a contenere la deriva della formula mentale e che anzi la ripropongono ogni volta come una nuova pienezza.

Una volta Hyppolite ha esclamato: «Il dott. Lacan, come Socrate, ci mette in croce, fa uso del linguaggio per introdurci in aporie sempre nuove, e non sono mai del tutto sicuro di capire»⁴. Conoscendo la fraternità che il filosofo Hyppolite aveva per il dottor Lacan, c'è da credere che questa esclamazione fosse un omaggio solo un poco preoccupato. Forse Hyppolite avrebbe potuto aggiungere: «E ho sempre l'impressione che ci prenda amabilmente in giro». E magari Lacan avrebbe potuto chiarire: «Non faccio "uso" del linguaggio: faccio di tutto per lasciarmi prendere da esso».



* Conferenza tenuta al convegno "Lacan in Italia", Roma, dicembre 1991.

1. Mi riferisco al contributo di G. Granel al volume collettivo *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris 1991.

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, tr. it. di E. Mazzarella Guida, Napoli 1991.

3. J. LACAN, *Introduzione all'edizione tedesca di un primo volume degli "Scritti"* (1973), tr. it. di A. Di Ciaccia e M.L. Lago, "La psicoanalisi", 3, 1988, p. 9.

4. Cfr. J. LACAN, *Dialogo con i filosofi francesi* (1957), tr. it. di R. Cavasola, «La psicoanalisi», 9, 1991, p. 24.

FENOMENOLOGIA E PSICOLOGIA

Il problema dell'altro e dell'inconscio.

Sviluppi teorici.

Umberto Soncini

Nel pensiero husserliano il complesso rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale e psicologia presenta un *iter* sostanzialmente omogeneo e coerente dallo scritto *La filosofia come scienza rigorosa* fino alla *Crisi delle scienze europee*. Nel celebre scritto di Logos¹ Husserl evidenzia che il limite della psicologia empirica, sin dagli inizi del secolo XVIII, è costituito nel volere fare uso di un metodo scientifico/sperimentale conforme sul piano psichico al metodo delle *Naturwissenschaften* equiparando positivisticamente *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Difatti far proprio il modello scientifico naturale non può significare che reificare surrettiziamente l'*Erlebnisstrom*, avviluppandosi in assurdi teorici dai quali emerge sempre di nuovo la tendenza a porre problemi privi di senso e fallaci direzioni di ricerca. La dimensione psichica ha una propria specificità *sui generis* che esclude possa intendersi come mero epifenomeno della dimensione naturale: essa è "fenomeno" e non natura nel senso pregnante del termine. La *natürliche Einstellung* ci ha resi incapaci di fare astrazione dalla natura e perciò di considerare la dimensione psichica quale oggetto di ricerca intuente — ciò si verifica nell'atteggiamento fenomenologico puro e non in quello empirico, psicofisico — ostacolando lo sviluppo di una "grande scienza" quale appunto la scienza fenomenologica che è condizione fondamentale di possibili-

tà per una "psicologia pienamente scientifica". L'errore di fondo della moderna psicologia, che le ha impedito di essere psicologia in senso rigorosamente scientifico, è consistito nel non avere costituito questo metodo fenomenologico. *La psicologia può costituirsi come scienza soltanto nella misura in cui attuando una radicale catarsi dell'abito mentale naturalistico fruisce di un carattere eidetico fondandosi sulla fenomenologia sistematica, assurgendo così a psicologia eidetica o psicologia fenomenologica che dir si voglia.* Dal punto di vista epistemologico-fenomenologico sembra corretto porsi un fondamentale quesito: la psicologia eidetica, purificata da contaminazioni naturalistiche, coincide *simpliciter* colla stessa filosofia fenomenologico-trascendentale? Se la risposta fosse positiva la psicologia fenomenologica perderebbe i suoi connotati di 'ontologia regionale' dell'ente psichico ed avremmo un totale risolversi del filosofico nell'elemento psicologico (sia pure apriorico-eidetico, contenutistico), ma in tal guisa la filosofia fenomenologico-trascendentale perderebbe la sua caratteristica peculiare di fondazione teoretica universale ed incondizionata, come orizzonte epistemico, di ogni dimensione scientifica che da essa trae legittimità e validità oggettiva. D'altra parte, se una differenza specifica esiste tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologico-trascendentale, si tratta appunto di enuclearla esplicitamente, non essendo direttamente tematizzata nel testo husserliano.

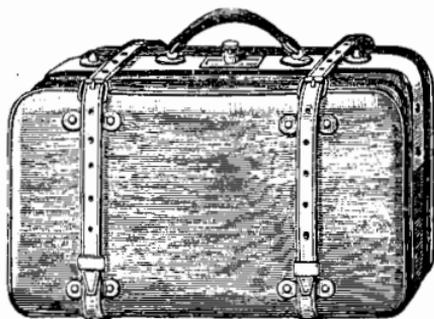
Per quanto concerne tale differenza specifica ci paiono ampiamente sottoscrivibili le considerazioni critiche di Filippo Costa nella ampia introduzione alla traduzione italiana del 1958 dello scritto husserliano summenzionato. Scrive lucidamente il Costa: «mentre nella psicologia le "costituzioni" sono esecuzioni teoretiche di una realtà data, correlativa tra la coscienza ed il mondo, nella filosofia esse vanno

intese come disvelamenti dell'essere nel modo della coscienza, ossia nel modo del "senso" che come tale è sempre "per" la coscienza. In questa differenza va perciò riposta l'esigenza della filosofia come scienza prima rigorosa. La costitutività psico-fenomenologica presuppone l'essere, quella fenomenologico-trascendentale ne è la rivelazione originaria nel modo della coscienza sensante»².

Si tratta quindi non tanto di una differenza a livello di contenuto, ma appunto metodologica, riguardante la dimensione ontologica della modalità che concerne precisamente i complessi rapporti tra io trascendentale ed io empirico-psicologico: il rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale e psicologia fenomenologica equivale al rapporto tra io trascendentale ed egoità empirico-psicologica. Questo rapporto è assai bene delineato sul piano della epistemologia fenomenologica (oltre che dalle opere husserliane) anche dall'applicazione in campo psichiatrico del metodo fenomenologico quale è attuata ad esempio dall'antropologia binswangeriana³.

Binswanger ritiene che la ricerca fenomenologica ed antropanalitica, in campo psichiatrico, non si possa concludere colla mera descrizione degli aspetti caratteristici degli psicotici, occorre invece precipuamente studiare tali mondi intenzionati nel loro stesso costituirsi, sottoporre a disamina critica i momenti strutturali costitutivi e di chiarirne le reciproche differenze. Difatti l'indagine fenomenologica porta al rinvio di ogni "oggettualità" costituita alla corrispondente struttura eidetica dell'intenzionalità che la costituisce, perciò al rapporto tra il mondo come "universo di trascendenze costituite" ed i momenti costitutivi di tale senso di trascendenza, alla relazione noetico-noematica, tra prodotto trascendentale e produzione trascendentale. Nella fattispecie in *Melancholia e mania* si tratta dunque, per Binswanger di enu-

clearare il difetto nella costituzione del mondo effettuata dal melanconico e dal maniaco, ovvero di chiarire ove i fili conduttori delle funzioni trascendentali dello psicotico abbiano fallito inficiando il carattere continuo o consequenziale della esperienza come sintesi unificatrice concordante, nel senso husserliano, compromettendo così la continuità della forma-tempo come sintesi intenzionale della *retentio*, *protentio* e *praesentatio* che, nella loro integrazione reciproca, assicurano la costruzione del *worüber*, del cosiddetto tema presente. Nella situazione psicotica del melanconico abbiamo la perdita della categoria ontologica della possibilità trascendentale di auto-costituzione temporale per cui gli atti protentivi diventano necessariamente *Leerintentionen* ⁴.



Così il melanconico vive in un passato o in un futuro turbato intenzionalmente senza pervenire ad alcun presente, mentre il maniaco vive soltanto nel presente e, venendo ad essere deficitario nell'appresentazione dell'alter-ego, è caratterizzato da un difetto temporale di continuità dell'*Einfühlung* ⁵.

Tuttavia per pervenire ad una comprensione dell'antinomicità propria della psicosi maniaco-depressiva Binswanger ritiene che la dottrina husserliana dell'ego puro costituisca un importante strumento analiti-

co⁶. L'io puro, sostiene Binswanger (richiamandosi al fenomenologo ungherese Szilasi), costituisce l'unità dell'io psicologico empirico-mondano con l'ego trascendentale così come l'esperienza costitutiva assicura l'unità dell'esperienza empirico-mondana colla esperienza trascendentale. Quindi la differenza tra ego puro, io trascendentale ed io empirico è puramente metodologica, fenomenologica e non ontologica, *quod erat demonstrandum*. L'io psichico è l'io puro mondanzato e l'io puro è il de-mondanzarsi, attraverso la riduzione fenomenologica, del polo egologico costituente trascendentalmente ogni esperienza fenomenica oggettiva, mondana 'interna' o 'esterna', come sintesi concordante. Infatti nella melanconia e nella mania (ed in ciò sta la motivazione di fondo di queste esperienze psicotiche e del loro mondo) l'ego puro non può giungere ad una piena costituzione intenzionale, da ciò il suo disorientamento esistenziale; così, poiché le istanze inferiori della esperienza naturale non assolvono il loro compito che consiste nello svolgimento aproblematico della esperienza naturale medesima, l'istanza superiore dell'ego puro è senza sbocco di uscita: può solamente disperare a cagione dei disturbi dell'esperienza empirica e trascendentale⁶. La psichiatria fenomenologica binswangeriana col suo ampio utilizzo del metodo fenomenologico husserliano, integrato dalla *Daseinsanalyse* heideggeriana, ci fornisce un esempio assai eloquente e significativo di disciplina delle scienze umane purificata trascendentalmente da residui naturalistici nel suo enucleare la vita intenzionale, quale *welterfabrendes Leben*, costitutiva della stessa esperienza psichica 'mondana'; inoltre ha il merito cospicuo di tematizzare, sotto il profilo squisitamente epistemologico, il corretto rapporto tra filosofia fenomenologico-trascendentale (come fondazione ultimativa) e psichiatria fenomenologica (ovvero tra io puro ed io empirico).

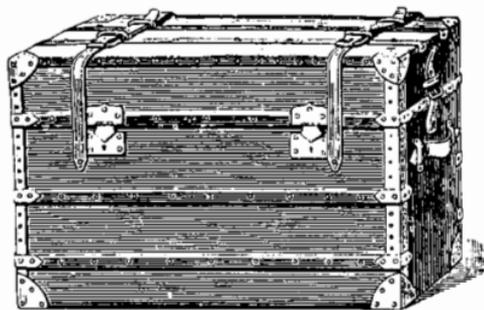
Ciò che cercheremo di mostrare nel presente saggio è che invece la psicologia, e nella fattispecie la psicoanalisi di matrice freudiana, quale sua branca, non hanno usufruito delle potenzialità euristiche del discorso fenomenologico e che per quanto il loro senso profondo sia appunto fenomenologico, *tale senso non è mai emerso compiutamente, per una forte sedimentazione naturalistica che deve essere sottoposta a radicale catarsi critica* (a cominciare dalla nozione-chiave di inconscio), così come la fenomenologia, nei suoi esiti teorici husserliani, non è pervenuta ad espungere totalmente la valenza naturalistica del dato psicologico, per cui solo questa purificazione dell'elemento naturalistico può rendere possibile una loro coniugazione critica fino ad ora solamente presupposta più che essere realmente fondata.

Possiamo riprendere, a tale fine, l'analisi dei testi husserliani. Nelle *Meditazioni cartesiane*, nel 45° paragrafo⁷, Husserl sostiene che vi è, in ultima istanza, un parallelismo tra l'esplicazione egologico-trascendentale e la dimensione del mio vivere psichico. Se teniamo poi conto della fondazione fenomenologica della intersoggettività trascendentale, attuata mercé l'*Einfühlung*, quale si attua nella quinta meditazione⁸, sembra corretto potere affermare che, per Husserl, sussiste un perfetto parallelismo tra la correlazione dei soggetti empirico-psicologici e la correlazione dei soggetti trascendentali, costituenti l'intersoggettività monadologica, come fondazione filosofica assoluta. Ritroviamo sempre la differenza fenomenologica, e non ontologica, tra l'intersoggettività empirico-psicologica e la intersoggettività trascendentale, per cui la comunità dei soggetti psichici rientra sempre nel polo oggettuale costituito, a livello mondano, del soggetto assoluto extramondano, come *Gemeinschaft* trascendentale. Così in *Logica formale e trascendentale*, nel 6° capitolo, sul problema dello

psicologismo trascendentale⁹, Husserl sostiene che non si deve affatto confondere surrettiziamente la dimensione della scienza psicologica colla filosofia trascendentale (l'errore teoretico appunto dello psicologismo trascendentale) «nonostante i tentativi, che consistono nel fatto che una analisi di coscienza condotta dapprima psicologicamente ma pura, si lascia trasportare trascendentalmente, *senza modificare il contenuto che le è essenzialmente proprio*» (corsivo mio)¹⁰. La psicologia intenzionale pura, che pure fa astrazione da ogni elemento empirico psicofisico contingente, è pur sempre confinata in una sfera mondana, fa parte del mondo non ridotto antecedente alla radicale epoché universale, mentre la filosofia trascendentale che si realizza appunto mercé la riduzione assurge ad una dimensione intenzionale costituente extramondana: i contenuti sono identici ma muta il segno, l'atteggiamento con cui sono essenzialmente riguardati. Appunto è questa possibilità di "trasposizione trascendentale" come tale — sembra dirci Husserl — che non ci deve indurre a confondere surrettiziamente tali piani, la differenza è da rinvenire nello atteggiamento realizzato e non nel contenuto che permane sostanzialmente inalterato. Concludiamo infine questo breve excursus storico-critico colla disamina, riguardo alla tematica trattata, della *Krisis* husserliana, nella parte finale. Di particolare rilievo è il 58° paragrafo¹¹. Husserl ribadisce il concetto che la psicologia si è sempre rivelata fallimentare nella ricerca della piena determinazione del senso della concreta soggettività psichica a cagione dei presupposti di tipo dualistico-cartesiano (dicotomia metafisica delle sostanze corporee e non corporee) e di tipo fysicalistico (surrettizia naturalizzazione della nostra dimensione psichica nel fare proprio il metodo delle *Naturwissenschaften*). La psicologia inizia e non può non iniziare che come una scienza particolare riguardante una de-

terminata "regione" dell'essente: la sfera della soggettività psichica, dell'ente psichico, ponendosi espressamente sul terreno naturale della *Lebenswelt* come struttura preesistente che sta a fondamento di tutte le scienze cosiddette obiettive. Attraverso la epoché universale la psicologia elimina il presupposto ingenuo del terreno naturale del mondo già dato, che costituisce il proprio imprescindibile fondamento, e si autocostruisce nella prospettiva di una mancanza di terreno, si rende priva di quel terreno naturale che ne ha costituito la genesi. Così, se io psicologo attuo la radicale epoché sulla mia stessa persona, sulla mia stessa coscienza empirico-psicologica, tale riduzione investe pure gli altri ego empirici-psicologici come pure il mondo in generale, ed essi sono così ridotti a meri fenomeni intenzionali della coscienza assoluta, pura. Il rapporto di giustapposizione tra le anime, nel senso appunto di soggetti psichici, derivato dalla loro incorporazione nei rispettivi *Leiber* spazio-temporali, si trasforma in una reciproca inerenza pura intenzionale tra tutti i co-soggetti trascendentali. Ecco perché una riflessione critica radicale sulla psicologia non può non costituire un rovesciamento del suo carattere di scienza obiettiva, confinata nei limiti del mondano, per assurgere alla dimensione ultima fondante della soggettività stessa costitutiva di un mondo. Ma allora psicologia fenomenologica — affrancata dai limiti del mondano — e filosofia trascendentale coincidono *tout court*? In realtà ci troviamo di fronte ad un rapporto assai complesso che va attentamente considerato in tutta la sua specificità peculiare. Difatti al 72° paragrafo Husserl scrive esplicitamente che «se è necessaria una epoché universale che include qualsiasi avere-coscienza-del-mondo, durante questa epoché il psicologo è privato del terreno del mondo obiettivo. Dunque la psicologia pura si identifica in sé con la filosofia trascendentale; in quanto scienza della soggettivi-

tà trascendentale»¹². La psicologia che compie una riflessione critica pienamente radicale su se stessa non può rimanere più tale e quindi non può non risolversi nella filosofia trascendentale. Sotto questo aspetto v'è dunque identità tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologica trascendentale, allorché la psicologia assume la funzione di necessario stadio propedeutico che pone sulla via della filosofia fenomenologica. Senonché, allorché si è effettuato tale esercizio, tale ascesi, come progressivo sganciamento dalla dimensione del mondano, rimane tuttavia una differenza fondamentale. Difatti, anche quando siamo pervenuti mercé la radicale riduzione trascendentale alla soggettività assoluta, a livello filosofico, tale soggettività non cessa certamente di obiettivarsi in un uomo concreto *hic et nunc praesens* insieme ad altri uomini ed agli esseri del mondo.



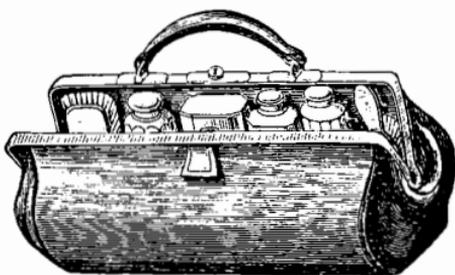
Senonché tale autocostruzione trascendentale diviene come trasparente a se medesima, autocosciente, non si aliena nella dimensione reificata del mondano come si attuava nel mondo antecedente all'epoché, ove l'io trascendentale pur fungente rimaneva occulto, ad uno stadio latente rispetto alla coscienza del soggetto, tutto immerso nel mero vivere naturale del mondo-già-da-sempre-dato (anonimia fungente). Co-

sì la psicologia, regione circoscritta dell'essente, come ogni altra scienza, è positivamente arricchita dalla acquisita consapevolezza della dimensione trascendentale-soggettiva che la costituisce in modo ultimativo ed è solo tale acquisita consapevolezza che ne costituisce la piena legittimità d'essere. Il rapporto tra psicologia fenomenologica e filosofia trascendentale è dunque di identità e differenza al tempo stesso, è un legame di circolarità dialettica che va dalla psicologia alla filosofia e dalla filosofia alla psicologia, punto di arrivo dialettico che non consiste in un puro e semplice ritorno al punto di partenza perché arricchito da quanto acquisito nella progressiva presa di coscienza della dimensione trascendentalmente fondante, resasi trasparente a se medesima, la quale appunto attraverso i vari livelli o gradi di epoché mette tra parentesi il mondo sempre e solo al fine di fondarlo, di recuperarlo dialetticamente con tale acquisita consapevolezza critica¹³. Il senso profondo della fenomenologia è difatti la enucleazione della vita soggettivo-intenzionale del mondo che non si aliena naturalisticamente nella sfera della mondanità, del polo oggettuale già costituito.

Senonché dicevamo — a nostro avviso — se ci arrestiamo agli esiti teorici husserliani permane nel concetto di psicologia fenomenologica una sedimentazione naturalistica, non pienamente espunta, e ciò è particolarmente evidente nella stessa costituzione dell'alter-ego come tale che, colla tematica fenomenologica dell'*Ur-Ich*, ricalca lo schema filosofico della quinta meditazione cartesiana e di *Logica formale e trascendentale*. Cerchiamo di chiarire meglio questa complessa questione. Sappiamo che al parallelismo degli ego psichici — o intersoggettività empirica —, oggetto della scienza psicologica, corrisponde una intersoggettività trascendentale, oggetto della filosofia, e tra livello empirico e livello trascendentale sussiste

una mera differenza fenomenologica, non ontologica. Il rapporto io-alter-ego si pone così non soltanto a livello ontologico-trascendentale, come costituzione del senso dell'Altro come tale, nel senso che è partendo dalla mia soggettività trascendentale che la nozione di Altro, come tale, prende senso, (solipsismo sia pure metodologico, propedeutico) ma si pone pure a livello empirico-psicologico nei riguardi di *questo* altro concreto hic et nunc praesens che *incontro* precategoryalmente nelle circostanze contingenti della mia fatticità esistenziale: l'alter-ego psichico, empirico-psicologico come irriducibile dimensione 'ontica' che per la sua opacità non può per principio risolversi e dissolversi in tale *Sinngebung*. Questa sfera ontica, empirico-psicologica proprio per la sua stessa contingenza psicofisica "c'è un altro così strutturato e non altrimenti", es. negro, donna, bambino ecc., estraneo alla mia comunità politica, sociale, etnica, ideologica, religiosa ecc. con determinate reazioni psicofisiche nei miei riguardi, in che senso partecipa alla radicale costituzione intersoggettiva da me attuata originariamente? Certamente l'*Einfühlung* costituisce l'altro come tale, ma questo altro che incontro sul piano precategoryale-esistenziale non è altro che un mero materiale empirico-psicologico, un dato iletico che io vengo ad informare del senso di "altro"? Stando al testo husserliano parrebbe proprio che il problema si pone in tal modo. Senonché è evidente il residuo naturalistico del discorso husserliano. Questo dato ontico, irriducibile nella sua opacità, nella sua fatticità empirica, si pone nei termini di un mero esserci bruto, esistente *de facto*, ciò significa assumere un in-sé proprio dell'atteggiamento naturale introducendolo surrettiziamente nell'atteggiamento critico-fenomenologico. D'altra parte se tale in-sé viene dissolto nella mera costituzione di senso del soggetto, l'altro concreto, empiricamente determinato, perde quella fat-

ticità che gli è peculiare sul terreno dell'incontrarsi precategoriale-esistenziale. Questo "altro" non è l'Altro. L'aporia fenomenologica si può così esprimere: come può l'altro mantenere il suo carattere di contingenza empirica, la sua opacità irriducibile *ed al tempo stesso, in quanto altro concreto 'ontico'*, essere costituito nel suo senso concreto dalla mia *Einführung*?



Il paradosso fenomenologico può essere così risolto: *l'altro concreto come tale, nella sua stessa rappresentazione, viene colto come la concrezione fenomenologica di una mia possibilità non realizzatasi sul piano della mia concreta esistenza e storicità, così come la mia soggettività 'contiene' l'altro, non soltanto la nozione a-priori di altro, ma ogni altro concretamente determinato come senso fenomenologico.* Per la verità si tratta di una profonda intuizione psicologico-fenomenologica che già E. Paci ha acutamente adombrato nei suoi scritti anche se, a nostro avviso, non ne ha tratto compiutamente tutte le logiche implicazioni né ha sfruttato le potenzialità euristiche che tale intuizione fruiva *in nuce*. Diamo una rapida sintesi del suo pensiero riguardo al problema. Il Paci in *Idee per una enciclopedia fenomenologica* nel capitolo sul problema dell'intersoggettività¹⁴ sostiene l'esistenza di un unico io fungente immanente ad ogni monade

concreta così come inversamente la comunità intermonadica ha in sé l'unità, l'unico ego fungente: l'uno contiene il molteplice, il molteplice contiene l'uno secondo una concreta dialettica fenomenologica che già Platone aveva intuito nel *Sofista* a livello speculativo-metafisico nella concezione dialettica del rapporto uno-molteplice connesso ai cinque generi sommi ed alla concezione del non-essere relativo come alterità. Ovviamente tale io fungente non è ipostatizzabile in un soggetto metafisico, trascendente, ma ci pone di fronte al paradosso fenomenologico che «io, come individuo concreto, sono sia me stesso nella mia singolarità che l'io trascendentale»¹⁵, ed inoltre «le vite non vissute da me sono altre vite, sono altre essenze individuali, sono altre individuazioni dell'io trascendentale, sono altri assoluti concreti, sono altre individuazioni che, come me, sono il *Weltall* e che sono come me singolarità solipsistiche [...] Gli altri io che io avrei potuto essere e gli altri io che l'io trascendentale può essere o che l'io raccoglie in sé nelle sue possibilità, gli altri io che sono stati, che sono e che saranno, quelli che hanno potuto essere o sono o potevano essere, vivranno con assoluta concretezza nel tempo, nello spazio, e in tutte le modalità della esistenza»¹⁶. «Se il tutto, nascosto, non fosse implicito in me solo, e nella mia prima persona; se in me, nella mia parte non fosse il tutto che è presente; se io non fossi, come singolarità individuale “un concreto assoluto che è una totalità, che è il *Weltall*” non potrei costituirli, non potrei comprenderli, non potrei formare delle *Paarungen*. Se lo posso fare è perché, implicitamente, il tutto è in me. Sono tutti gli altri vivi e morti, presenti e futuri, anormali e normali, folli e saggi, uomini ed animali, che sono in me (corsivo mio)»¹⁷.

Questo spiega, a nostro avviso, come l'alter-ego nella sua concreta dimensione empirico-psicologica non si presenti primariamente come un in-sé dato, bru-

to, quale sorta di dato iletico neutro che viene ad essere successivamente qualificato con determinate attribuzioni axiologiche attraverso una presa di coscienza della mia costituzione di senso (a livello di cogito riflessivo).

Già nel suo apparire nel mio campo ottico-esistenziale, l'altro si presenta con determinate attribuzioni axiologiche che paiono inerirgli costitutivamente: ovviamente si tratta di sedimentazioni di senso che si presentano in situazione come dati-in-sé e di cui si tratta appunto di enucleare la genesi fenomenologica di senso. Possiamo già fissare questo importante risultato teorico: da un lato l'altro, come dimensione ontica, si presenta fenomenologicamente con determinate qualificazioni assiologiche che paiono inerirgli costitutivamente proprio in quanto è originariamente 'costituito' a livello di anonimata fungente, *dall'altro lato questo senso fenomenologico non è che il portato intenzionale, colto nell'altro e sull'altro, del libero atteggiarsi della mia soggettività nei riguardi di quella possibilità esistenziale di cui l'altro è appunto la concrezione fenomenologica*. Ad esempio il negro che mi si presenta come l'irruzione selvaggia distruggitrice e/o estranea alla civiltà ed al progresso, come essere intellettualmente, moralmente e socialmente inferiore da schiavizzare e/o da 'educare' al vivere civile dell'uomo bianco, così come si è sempre presentato al bianco colonialista e schiavista, è certamente la concrezione fenomenologica della possibilità latente in me (come individuo e gruppo dominante) della mia barbarie originaria come fondo oscuro, animale, della mia personalità. Questa autoalienazione, nel senso di un misconoscimento della mia possibilità latente, determina una reificazione dell'altro: la dialettica hegeliana padrone-schiavo, vista dal punto di vista del signore, è il dominio e l'oggettivazione dello schiavo proprio in quanto *tale oggettivazione è il dominio nell'al-*

tro e sull'altro di quella possibilità esistenziale di cui lo schiavo costituisce per il padrone la concrezione fenomenologica; attraverso l'altro domino in realtà me stesso, quel me stesso misconosciuto, l'altro-in-me, che si traduce nell'altro reale *wirklich seiend*. È noto che Sartre ha definito nell'*Essere ed il nulla* il rapporto tra il per-sé e la coscienza dell'altro nei termini di una oscillazione sadomasochistica¹⁸. È certamente vero che nel sadismo vi è una reificazione della coscienza altrui ridotta, per usare una espressione sartriana, a mera trascendenza-trascesa. Tuttavia occorre anche rilevare il limite di astrattezza della analisi fenomenologico-esistenziale sartriana nella fondazione di una psicologia filosofica dell'intersoggettività: in realtà l'altro che voglio dominare, mercé la sua reificazione, nel corpo e nella coscienza, non fruisce del significato di una astratta libertà nullificatrice che io vorrei imprigionare, incarnare nella sua fatticità esistenziale onde impadronirmene compiutamente. L'alter-ego che oggettivo, in quanto onticamente determinato, è precisamente la concrezione fenomenologica della mia concreta possibilità esistenziale non storicamente realizzata e proprio per questo me ne voglio impadronire. Sartre, definendo il per-sé in termini originariamente solipsistici e ponendo il rapporto tra le coscienze in termini di negazione di interiorità o conflittualità reciproca, sul piano del mero incontrarsi esistenziale, non ha compreso quella dimensione dell'altro-in-me, focalizzata dal Paci, che rende possibile una apertura intenzionale verso l'altro, per cui è l'alienazione dall'altro-in-me che determina l'alienazione dell'altro. Il padrone aliena lo schiavo, ma è alienato originariamente da se stesso proprio in quanto deve alienare lo schiavo per recuperare, *attraverso l'altro*, il suo essere concretamente auto-alienato. Ecco perché la coscienza aspira hegelianamente alla morte dell'altro. La psicologia, nella fattispecie la psicoa-

nalisi, ha sempre fatto uso della categoria della proiezione o *transfert*, per indicare questa traslazione affettiva dei propri sentimenti e pensieri sull'altro. Ora si tratta certamente di una categoria psicologica inadeguata (pur contenendo preziosi elementi di verità) se la consideriamo sul piano rigorosamente fenomenologico. Difatti è stato giustamente osservato da Van den Berg che ad essa è sottesa una quanto mai ingiustificata e riduttiva antropologia sostanzialistica di tipo platonico-cartesiano (dicotomia delle sostanze materiali ed immateriali) riflettendo l'abito mentale naturalistico che considera le qualità psichiche come oggetti appunto 'trasferibili' da un piano (psicologico) all'altro (fisico e fisiologico), categoria legata evidentemente all'esperienza della fisica¹⁹. In realtà il rapporto intenzionale coscienza/mondo trascende la falsa dicotomia psichico/fisico ed il rapporto deterministico che si vorrebbe porre nell'interazione dei due ordini.



In realtà la coscienza coglie originariamente ed intenzionalmente sull'altro, percepito nel proprio campo fenomenologico, determinate caratteristiche assiologiche: operazione intenzionale e preriflessiva che il concetto di proiezione ha il torto di naturalizzare surrettivamente. Van den Berg ha poi ragione nel pro-

blematizzare criticamente, nelle sue conclusioni finali, la nozione freudiana di inconscio²⁰; se con essa intendiamo una sorta di entità sostanziale come serbatoio psichico contenente pensieri, sentimenti, desideri ecc. si tratta di una ipotesi inverificabile ed illegittima, una ipostasi come la *res* cartesiana sorta su inaccettabili presupposti dualistici e naturalistici. Tuttavia egli giustamente non vuole pervenire alla reiezione della nozione di inconscio *tout court* che va usata come aggettivo e non come sostantivo, esistendo certamente operazioni psichiche di cui non si ha coscienza ma che si pongono sempre a livello dell'*Erlebnis* fenomenologico.

Si tratta di considerazioni ineccepibili ma il cui limite, a nostro avviso, è di rendere indeterminato il problema dell'inconscio che va definito secondo un preciso statuto epistemologico-fenomenologico. Esiste una connessione fenomenologica inscindibile tra l'inconscio e l'altro: *l'inconscio è la totalità concreta delle possibilità esistenziali, non attuate, in me sedimentate, e l'altro è appunto la concrezione, wirklich seiend, di queste possibilità, per cui si può indifferentemente definire l'inconscio come l'altro-in-me e l'altro come l'obiettivazione concreta dell'inconscio*. A questa visione fenomenologica si era notevolmente avvicinato Pierre Demoulin, nel suo tentativo di coniugare psichiatria e pensiero fenomenologico-esistenziale, allorché asseriva che quell'altro *a priori* presente nel malato, che egli vive nel *transfert* con l'analista, costituisce una parte del malato stesso per cui lacaniamente l'inconscio deve considerarsi il discorso dell'altro, dell'altro-in-me che rende possibile l'apertura verso questo o quell'altro concreto²¹. L'inconscio, in questo contesto, non costituisce il rimosso freudiano, come dato ultimo ed irriducibile, ma si presenta piuttosto come struttura psichica di significanti e di significati che non rinviano ad un significato ultimo e che il sogget-

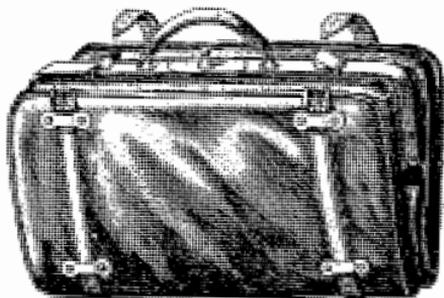
to deve appunto rivivere nel *transfert*, assumendo la propria alienazione fino in fondo al fine di disalienarsi. «Occorre che io assuma questo discorso dell'altro che mi accusa di incesto e di parricidio, per liberarmi di quell' 'io' che è costruito solo per rispondere a tali accuse. Occorre che io riconosca che mi si accusa (cioè tutto sommato, che io mi accusi) di perseguire la morte del mio bambino, perché io possa superare queste fobie dell'accidente. Ma la demistificazione non sarà totale finché non sarà chiarito il punto di partenza di questo malinteso, che oppone il soggetto a se stesso»²². Per Demoulin l'analisi consiste, prima di tutto, nel cogliere il perpetuo rinvio da un significante ad un altro significante, non in una teoria sulla composizione dell'inconscio come significato ultimo²³. Qui troviamo un interessante recupero dialettico del concetto di struttura, *come totalità*, all'interno di un contesto fenomenologico-esistenziale applicato in ambito psicopatologico.

Questa descrizione ha tuttavia un limite ben preciso, cioè il limitare appunto l'analisi del rapporto tra l'inconscio e l'altro in ambito strettamente psicopatologico, nello studio delle nevrosi e psicosi ove il rapporto con l'altro è disturbato esistenzialmente. In tal guisa il disturbo nevrotico o psicotico è ciò che impedisce di accedere alla soggettività esistenziale dell'altro in un rapporto di reciprocità. Senonché le categorie di salute ("normalità") e patologia, da rifiutarsi giustamente secondo il Demoulin, come valori pre-costituiti e 'naturalì', come base di una spiegazione eziologico-causale (ogni comportamento umano va compreso e non spiegato) vanno recuperate, al di là del puro ambito psicopatologico, in un senso fenomenologico-intenzionale: la normalità, o salute psichica, costituisce un *telos* da conseguirsi, *immer wieder*, nel superamento intenzionale di ogni reificazione più o meno occulta dell'altro, come fuga, alienazione delle

mie possibilità esistenziali; la patologia consiste nell'assunzione inconscia del rapporto reificante dell'altro, che è vissuta dal soggetto-padrone come dato 'naturale' e non problematizzabile. In altri termini ogni dialettica padrone-schiavo (in termini individuali e demopsicologici) in quanto reificazione nell'altro delle proprie possibilità esistenziali, dalle quali il soggetto-padrone è alienato, esprime un rapporto 'disturbato' e quindi parologico, colla soggettività esistenziale dell'alter-ego. Un esempio di questo concetto ci può essere dato da una osservazione del Mosse, lo studioso del nazismo, allorché scrive che «(agli occhi dei nazisti, n.d.r.) i mali di cui gli ebrei erano il simbolo, erano un "fatto", erano insiti nella loro razza»²⁴. In effetti la volontà di potenza si estrinseca come fatto 'normale', come fatto appunto 'naturale' per il soggetto dominante socio-culturalmente, appunto in quanto espressioni, in termini di psicologia fenomenologica, di una volontà inconscia nelle sue motivazioni esistenziali profonde, di una alienazione radicale che non è compresa essenzialmente da colui che la vive. Il concetto feticizzato (e quindi ideologico) di normalità che ogni gruppo dominante dal punto di vista socio-culturale ha esercitato in passato ed esercita ovunque, nel presente, è appunto l'espressione di tale alienazione codificata sul piano socio-culturale e quindi non vissuta e compresa proprio da chi l'assume. In una intervista televisiva di molti anni or sono Pasolini definì felicemente la tipologia psicologica del nazista come una persona che non conosce se stessa e questa definizione, pur con la riserva critica che non si può considerare come esaustiva dell'essenza del potere, esprime in fondo l'essenza di ogni potere che ignora sempre le condizioni della propria produzione. La psicoanalisi stessa in quanto tecnica feticizzata nega se stessa, le proprie virtualità terapeutiche, per divenire un rimedio peggiore del male, un diver-

so modo della stessa alienazione.

Questa possibilità è sempre presente allorché non è guidata da una comprensione fenomenologica come rapportarsi di soggetti, come dialettica che ha la funzione primaria di liberare la 'potenzialità soggettiva' del paziente, ovvero la dimensione del possibile da cui è appunto estraniato.



Riprendiamo ora la tesi fenomenologica paciana e cerchiamo di svilupparne le virtualità euristiche. Nel *Diario fenomenologico* Paci ipotizza che il nostro ego concretamente storico non costituisca altro che la 'finitizzazione' empirica, nella fatticità esistenziale della nostra concreta situazionalità, di un campo infinito di possibilità a livello di immaginario, espressione di una sorta di egoità cosmica, di cui la vicenda onirica è appunto manifestazione, egoità cosmica che essendo affrancata dai limiti della situazione concreta contingente, costituisce una sorta di omeomeria anassimandrea contenente tutte le altre infinite omeomerie. Il passaggio dall'immaginario o possibile al reale è precisamente la configurazione del rapporto ego cosmico-ego storico. Tale dimensione dell'immaginario, pur non essendo ovviamente concretizzata come intero campo infinito di possibilità esistenziali — per cui il reale costituisce in certo qual modo una dimensione (finita) del possibile — non può non influenza-

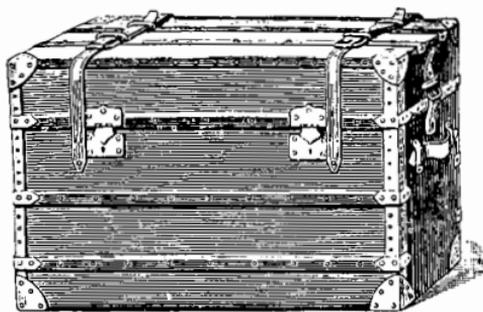
re sia pure inconsciamente la nostra stessa vita empirica. «Nel sogno emergono non soltanto le vicende passate, ma anche quelle non vissute che avremmo potuto o potremmo vivere. La situazione passata affiora, ma sintetizzata, misteriosamente, con tutte le situazioni passate che sono succedute ed anche con quelle che avrebbero potuto succedere [...] La conseguenza rilevante di ciò che precede è che il non vissuto, il non essere della vita storica attuata è presente come un non essere che è»²⁵. Così egli ipotizza che le vite da noi scartate per realizzare il nostro io storico-concreto, sulla base della nostra opzione soggettiva, ma anche delle limitazioni imposte dalla nostra situazionalità concreta, siano appunto le altre vite (tematica fenomenologica dell'ego e dell'estraneo): «è la presenza dell'essere del non essere della nostra personalità — e quindi la presenza negativa delle altre personalità in noi — che ci permette di comprendere gli altri. Gli altri possono presentarsi, così come ciò che abbiamo rifiutato a noi stessi per raggiungere la nostra individuazione. Ogni personalità affiora sul fondo di una cosmicità dell'egoità possibile presente in tutti. Il principium individuationis è un complesso giuoco tra il non essere di tutte le altre personalità e l'esistenza fattuale della nostra personalità»²⁶. Da questi rilievi fenomenologici emergono importanti conseguenze: poiché gli altri costituiscono la concrezione fenomenologica della dimensione del possibile che è stato escluso per individuarci sul piano storico-concreto, l'atteggiamento verso l'altro può essere o l'*Einfühlung*, la comprensione empatica della soggettività dell'altro, che esprime l'apertura fenomenologica dell'immaginario nei riguardi degli altri-in-noi, non storicamente realizzatisi, oppure la chiusura dell'immaginario, come esclusione ideale di ogni altro senso possibile, non storicamente realizzato, si traduce nella reificazione sadomasochistica dell'altro (comunque attuata) onde si-

gnoreggiare nell'altro il possibile da cui ci si è alienati. È questo il *Wille-zur-Macht* connesso alla chiusura nei riguardi della dimensione del profondo. Così l'inconscio, definito fenomenologicamente, è appunto l'altro-in-noi, ed è di per se stesso ambivalente sotto il profilo emozionale ed affettivo, in quanto esprime appunto l'originaria indeterminazione problematica dell'esistente: nel suo aspetto positivo rende possibile l'*Einfühlung*, la comprensione empatica dell'altro, nel suo aspetto negativo è il diaframma esistenziale invisibile che mi preclude l'accesso alla dimensione soggettiva dell'altro.

Questa comprensione fenomenologica — a nostro avviso — può fruire di un notevole potenziale euristico nell'analisi dei rapporti intersoggettivi, nella fattispecie per quanto concerne ogni categoria di esclusi, di emarginati di ogni tipo.

Infine crediamo interessante concludere questo saggio critico raffrontando i nostri esiti teorici concernenti la nozione di inconscio, come totalità del concreto, con le considerazioni critiche che E. Severino compie, a tal proposito, in *Destino della Necessità*. Severino critica ovviamente la logica psicoanalitica freudiana in quanto interna al 'nichilismo' metafisico occidentale ed elabora una nozione di inconscio, assai più profonda del rimosso freudiano, che potremmo designare come inconscio trascendente. «Il significato autentico e originario dell'"inconscio" del "profondo", del "latente" è l'apparire infinito del tutto, in quanto esso rimane, al di fuori del cerchio dell'apparire, nell'ombra del non apparire»²⁷. Anche qui troviamo una nozione filosofica di inconscio assai interessante, che concerne la struttura della totalità come tale anche se si diversifica dalla norma fenomenologica che abbiamo testé esaminato per il fatto di definire la categoria ontologica del possibile, *in quanto*

tale, come alienazione della struttura originaria. Qui non possiamo sottoporre a disamina critica questa complessa tematica severiniana analizzando le ragioni teoriche che hanno portato l'autore a tali esiti teorici, escludendo quel concetto di libertà che, sia pure problematicamente, era presente in suoi precedenti scritti²⁸. Comunque possiamo rilevare che anche per noi, pur in un diverso contesto filosofico, la volontà di potenza costituisce una alienazione dall'originario, dalla totalità, dall'inconscio, come verità profonda, benché Severino identificando libertà e nichilismo consideri tale *Wille-zur-Macht* l'alienarsi della verità stessa sotto il segno della necessità, per cui coerentemente il superamento dell'alienazione rientra, se vi rientra, nell'imperscrutabilità del destino medesimo. Difatti la categoria della praxis è appunto espressione di tale alienazione, come tale, e non può fungere comunque come criterio normativo di 'salvezza' per usare una espressione teologica²⁹. In tal modo, a nostro avviso, (anche se il problema — ribadiamo — meriterebbe una più ampia trattazione) va persa quella indeterminazione problematica dell'esistente umano, come l'abbiamo testé definita, per la quale il *Wille-zur-Macht* costituisce *solo* il lato fenomenologico negativo dell'esistenza la quale, proprio nella comprensione fenomenologica dell'orizzonte del possibile (non definito univocamente in termini negativi), può porre le basi per il superamento dello status di alienazione medesimo. In conclusione è da questa comprensione fenomenologica che dipende la possibilità di rapporti intersoggettivi, eticamente significativi, sulla base dell'assunzione di quella originaria *Selbstverantwortlichkeit* come 'ritorno al soggetto' inteso non ideologicamente, ma come esperienza in prima persona, che recuperando anche gli aspetti oscuri, profondi dell'individuo, può validamente fondare l'autenticità di validi rapporti intersoggettivi.



1. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. di Filippo Costa, Torino, 1958, 1^a edizione, Paravia, pp. 11-57.
2. *Ivi*, pp. XXXI-XXXII.
3. L. BINSWANGER, *Per una antropologia fenomenologica*, trad. di Enrico Filippini, Milano, 1970, 1^a edizione, Feltrinelli; L. BINSWANGER, *Melanconia e mania*, trad. di Maria Marzotto, Torino, 1971, 1^a edizione, Boringhieri.
4. *Ivi*, pp. 31-64.
5. *Ivi*, pp. 67-105.
6. *Ivi*, pp. 109-131.
7. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. di Filippo Costa, Milano, 1970, 2^a edizione, Bompiani, pp. 109-111.
8. *Ivi*, pp. 99-168.
9. E. HUSSERL, *Logica formale e trascendentale*, trad. di G.D. Neri, Bari, 1966, 1^a edizione, Laterza, pp. 287-327.
10. *Ivi*, pp. 309-314.
11. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. di Enrico Filippini, Milano, 1972, 4^a edizione, Il Saggiatore, pp. 228-232.
12. *Ivi*, p. 277.

13. *Ivi*, pp. 232-234.
14. E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, 1973, Bompiani, pp. 178-214.
15. *Ivi*, p. 185.
16. *Ivi*, p. 186.
17. *Ivi*, p. 192.
18. J.P. SARTRE, *L'Essere ed il nulla*, trad. di Giuseppe del Bo, Milano, 1968, 2ª edizione, Il Saggiatore, pp. 444-502.
19. J.H. VAN DEN BERG, *Fenomenologia e psichiatria*, trad. di Elena Spagnol, Milano, 1971, 2ª edizione, Bompiani, pp. 27-29.
20. *Ivi*, pp. 92-93.
21. P. DEMOULIN, *Neurosi e psicosi*, trad. di Jolanda Girardi, Torino, 1970, Società Editrice Internazionale.
22. *Ivi*, pp. 69-70.
23. *Ivi*, pp. 98.
24. G. MOSSE, *La crisi dell'ideologia tedesca*, trad. di F. Saba Sardi, Milano, 1969, Il Saggiatore, cap. XVIII passim.
25. E. PACI, *Diario fenomenologico*, Milano, 1961, Il Saggiatore, pp. 72-74.
26. *Ibidem*.
27. E. SEVERINO, *Il destino della necessità*, Milano, 1980, Adelphi, p. 429.
28. E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, 1984 (1ª edizione 1962), Adelphi; E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, Paideia.
29. E. SEVERINO, *Il destino della necessità*, cit., p. 408.

IL RAPPORTO FREUD-MACH: UNA PRIMA RICOGNIZIONE

Mauro La Forgia

1. Considerazioni preliminari

Difficilmente si troverebbe un saggio storico su Freud che trascuri di citare, con fini specifici o con puro gusto notazionistico, quel passo della lettera a Fliess¹ in cui Freud confida scherzosamente (ma non troppo!) all'amico il desiderio che un giorno potesse leggersi, in una lapide posta sulla pensione al Bellevue in cui soleva risiedere con la famiglia, che: "In questa casa, il 24 luglio 1895, al Dr. Sigm. Freud si rivelò il segreto del sogno"².

Citazione, come si diceva, usuale (e ormai anche un po' consunta, cui non vengono però, in genere, aggiunte le righe successive, che presentano, invece, un rilievo non indifferente. "Tuttavia quando leggo" continua Freud "nei più recenti libri di psicologia (Mach, *Analisi delle sensazioni*, seconda edizione; Kroell, *Aufbau der Seele* e altri), tutti con indirizzo simile al mio, quel che essi sanno dire del sogno, mi rallegra come il nano della favola 'perché la principessa non lo sa'"³.

Per la verità, sfogliando, per esempio, le poche pagine di Mach relative al sogno nel testo citato (peraltro inserite in un contesto rivolto all'analisi dei rapporti tra attenzione e percezione del tempo, e quindi, almeno apparentemente, distante dagli interessi freudiani) si ha, invece, la sensazione 'che la principessa avesse intuito qualcosa' se solo si considerano affermazioni come la seguente: "nel sogno possono acquistare un certo peso le tracce più fievoli di ciò che per la coscienza in uno stato di veglia è stato dimenticato"⁴; o, ancora, "poiché, nel sogno l'eccitabilità dei riflessi è assai accentuata mentre, a causa della lentezza delle associazioni, è molto indebolita la coscienza, colui che sogna è capace di quasi ogni delitto"⁵.

Altrove, è addirittura qualcosa di simile a un appagamento del desiderio che viene implicitamente messo in evidenza da Mach riportando un suo sogno (se solo si accetta che, per uno scienziato come Mach, "desiderio" estremo è veder rispettati nei fatti i canoni della teoria⁶); ecco il sogno di Mach: "vidi nel mio laboratorio una provetta piena d'acqua in cui ardeva quietamente un lume di candela. 'Da dove prende l'ossigeno?' pensai. 'È assorbito dall'acqua'. 'E dove vanno i gas della combustione?'. Ora, in acqua cominciarono a salire bollicine dalla fiamma e io mi tranquillizzai"⁷.

Non è dunque così vero, per tornare a Freud, che la psicologia del periodo, e in particolare Mach, sapesse dire così poco (sul sogno e su altro), e quel far riferimento a ricercatori "di indirizzo simile" per poi affrettarsi a negar loro ogni specificità di acquisizioni e di risultati tradisce un'ambivalenza di fondo verso chi fosse pervenuto (nello stesso periodo o in periodi precedenti) a punti di vista analoghi (e, come vedremo, Mach ne matura molti "in contemporanea" con Freud) che è tipicamente freudiana e che è stata già più volte individuata e posta in evidenza nel rapporto tra Freud e settori contigui della speculazione sia scientifica che filosofica⁸.

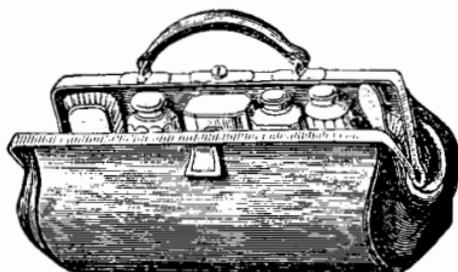
Nostra ipotesi è che quest'ambivalenza nasconda, un "sommerso" notevole di punti di vista comuni. Essi riguarderebbero, nel caso di Mach, non solo questioni specifiche di psicologia (come quella poc' anzi riferita) ma anche, più in generale, problemi di statuto e di corretta collocazione della teoria psicologica sia rispetto ai "fatti" sia nel rapporto con discipline, come la filosofia, anch'esse tipicamente interessate a una peculiare modalità di disamina dell'esperienza⁹.

Quest'"indizio" di rapporto sarà perseguito nel periodo della ricerca freudiana che va dal 1892 al 1905, e cioè dalla stesura degli *Abbozzi per la Comunicazione preliminare agli Studi sull'isteria al Motto di spirito*: ciò, nella convinzione che sia appunto questo il periodo in cui Freud maggiormente utilizza canoni di tipo genericamente energetico (nella forma dei due costrutti non equivalenti del *principio di piacere/dispiacere* e del *principio di costanza*) nella teoria psicologica, e che proprio le intricate, e mai completamente risolte, vicende relative all'uso di tali principi risentano della particolare revisione del concetto di energia — improntata a "economicità" e "convenzionalità" d'uso — che Mach andava sviluppando, in quello stesso periodo, in

sede epistemologica.

Questo, a un primo e più elementare livello; ma la visione machiana della conoscenza è tale da porre con evidenza il problema del carattere biologico-adattativo degli stessi principi scelti, d'altra parte, per soddisfare il criterio, solo apparentemente astratto, del raggiungimento di una "legalità" economica — e cioè di una sorta di risparmio concettuale — nel sapere; il problema scivola su quello dell'opportunità, per la spiegazione scientifica, di oscillare tra una virtualità speculativa¹⁰ di cui Mach individua, coraggiosamente, la casualità di fondo e un'istanza di efficacia e di completezza descrittiva.

Ora, punti analoghi sembrano esser ricavabili, pressoché negli stessi anni, dalla ricerca di Freud: al di là, quindi, della scarsezza dei riferimenti reciproci, quest'"indizio" di contiguità merita di esser controllato, se non altro per i risultati che potrebbero venire dalla scoperta, se non di una vera e propria reciproca fecondazione, almeno di ciò che potremmo tentativamente definire¹¹ come l'emergere di una "consapevolezza epistemica simultanea"...



2. Euristica della costanza

Alcuni autori¹² hanno voluto intravedere una superiorità logica e teorica di Breuer su Freud nell'utilizzazione teorica del principio di costanza¹³, superiorità che troverebbe una sua conferma nella particolare trattazione dei meccanismi di regolazione del sistema nervoso sviluppata da Breuer nel capitolo degli *Studi sull'isteria* che raccoglie le sue *Considerazioni teoriche*.

Più verosimile e corretto appare invece notare come i due autori si muovano, nelle fasi conclusive della loro (ormai conflittuale) collaborazione, all'interno di universi concettuali e con intenzionalità teoriche profondamente dissimili. Diversa si mostra infatti, nei due, sia la particolare accezione dell'energetica che tende a venir applicata in psicologia sia, di conseguenza, la concezione del rapporto da instaurare tra neurologia e psicologia (o, meglio, tra "quantitativo" e "qualitativo") nell'indagine psicologica; ne segue che, data la differente finalità che il sistema interpretativo freudiano tende ad assumere rispetto a quello breueriano, ha poco senso stabilire fra i due sistemi una qualche graduatoria di affidabilità.

In breve, Breuer appare interessato a un'energetica che trovi una sua coerente applicazione nella trattazione degli stati (di veglia e di sonno) del sistema nervoso: "la differenza essenziale" ¹⁴ tra questi due stati dovrà trovare un suo fondamento in equivalenti stati del "principio" energetico, e quest'ultimo dovrà quindi presentare articolazioni interne tali da far fronte *in modo unitario* alle esigenze poste dalla teoria neurologica. Nasce qui l'utilizzazione di quanto l'energetica fisica (in particolare quella di tradizione inglese ¹⁵) andava elaborando, a partire dagli anni '70 dell'Ottocento, in materia di distinzione tra carattere "libero" e carattere "legato" dell'energia; questa distinzione viene assunta e "tradotta" da Breuer in termini di opportune condizioni energetiche delle cellule e delle vie di conduzione del sistema nervoso centrale in modo tale da offrire una teoria (o perlomeno un modello) *globale* degli stati e del funzionamento di quest'ultimo.

Giova insistere su queste caratteristiche di globalità e di unitarietà esplicativa che il principio energetico, pur nelle sue articolazioni interne, conserverebbe, per Breuer, nella teoria neurologica: da qui sorge, forse, la sensazione, di cui si diceva poc'anzi, di una maggiore compattezza del sistema esplicativo breueriano rispetto a quello freudiano ¹⁶; ma va immediatamente precisato che è, invece, proprio a partire da questo punto che va differenziandosi la posizione freudiana attraverso l'immissione progressiva, nel sistema esplicativo, di variabili destinate a minarne la coerenza ma, allo stesso tempo, a facilitarne l'evoluzione verso concettualizzazioni più consone alla rappresentazione di concetti e istanze tipicamente psicologiche.

La teoresi freudiana sembra dunque tendere, nel complesso, ver-

so un obiettivo diverso (che presenta peraltro, come vedremo, una stretta affinità con alcune istanze machiane): esisterebbe un principio elementare di scarica del sistema nervoso (*principio di dispiacere*) sottoposto, però, in condizioni normali, al rispetto di regole di "risparmio" energetico; l'esercizio di tale "controllo" sarebbe a carico di parti del sistema stesso in qualche modo rese autonome, nella teoria come nella realtà della psiche, dall'"immediatezza" del meccanismo di scarica. Verrebbe quindi meno l'unificabilità concettuale, a partire dal principio energetico, delle proprietà del sistema nervoso: quest'ultimo si adeguerebbe, piuttosto, nelle sue varie parti, a una condizione di economicità funzionale di tipo squisitamente machiano che andrebbe, come tale, rispecchiata nella teoria: un punto, se vero, di non poco rilievo rispetto alla nostra tesi, e che merita pertanto una disamina dettagliata.

Procediamo, perciò, con ordine, prendendo le mosse appunto da Breuer.

Si è detto della coerenza e dell'unitarietà del sistema esplicativo "energetista" avanzato da Breuer nelle *Considerazioni teoriche degli Studi sull'isteria*. La condizione breueriana di "eccitamento tonico intracerebrale" presiederebbe infatti, in uno stato (non patologico) di veglia, a una ripartizione fluida dell'energia attraverso le vie di conduzione cerebrali; in questo caso "il cervello [...] è un'unità che opera con completa coesione interna" ¹⁷; ci si troverebbe, cioè, di fronte a qualcosa di simile a "una di quelle linee telefoniche attraverso le quali fluisce costantemente una corrente galvanica, e che diventano ineccezionabili quando questa scompare" ¹⁸. Ma è nella nota aggiunta al testo proprio in questo punto che Breuer esprime ancor più compiutamente la sua visione del sistema nervoso: "Se tutte le cellule nervose si trovano in uno stato di eccitamento medio ed eccitano i loro neuriti, tutta l'immensa energia della rete forma un serbatoio unitario di 'tensione nervosa'. Quindi, oltre all'energia potenziale che giace nella sostanza chimica della cellula, e a quella forma a noi ignota di energia cinetica che defluisce nello stato di eccitamento della fibra [nervosa], noi dovremo supporre anche uno stato quiescente di eccitamento nervoso, l'eccitamento tonico o tensione nervosa" ¹⁹.

Si noti, per inciso, quante volte, già in queste brevi citazioni, compaiano, nel testo di Breuer, in riferimento a termini come "cervello"

o "sistema nervoso", attribuzioni del tipo "è un'unità" o "è un serbatoio unitario" o, ancora, "opera con completa coesione": la sensazione è quella di trovarsi di fronte a una complessissima rete di cellule e di fibre in cui è, però, il fluire incessante e tendenzialmente indisturbato la caratteristica prevalente, perlomeno negli stati non patologici. In queste condizioni, "il cervello è accessibile a tutti gli stimoli esterni, i riflessi sono facilitati, ma soltanto nella misura dell'attività riflessa normale, e il patrimonio rappresentativo è accessibile all'evo-cazione e all'associazione in quel mutuo rapporto delle singole rappresentazioni che corrisponde alla chiarezza di giudizio"²⁰. Non solo, il sistema sarebbe addirittura autoregolato da una sorta di generalissimo principio omeostatico (è appunto questo, per Breuer, il principio di costanza) secondo il quale "l'eliminazione dell'eccesso di eccitamento è un bisogno dell'organismo, e riscontriamo qui per la prima volta il fatto che nell'organismo sussiste la 'tendenza a mantenere costante l'eccitamento intracerebrale' (Freud)"²¹.

Credo sia a questo punto più facile capire i caratteri dell'operazione breueriana. La corrispondenza creata tra termini della teoria neurologica e concetti della teoria energetica (di indirizzo dinamicista) — pur se avanzata da Breuer con ogni cautela e ribadendo più volte di voler trattare i fatti psichici "col linguaggio della psicologia" e di parlare "del cervello e nient'affatto delle molecole"²² — si presenta strutturata al punto da non dare la sensazione di una costruzione puramente virtuale introdotta con finalità di mera esemplificazione analogica (ancor più che di stimolo euristico). Ci si trova, invece, di fronte a una completa trasposizione, in ambito neurologico, di quella teoria della propagazione per polarizzazione e depolarizzazione, applicata alle fibre nervose, che solo pochissimi anni prima aveva ottenuto la sua conferma in ambito elettrologico.

Probabilmente ciò era, al 1895, quanto di meglio o di più aggiornato la neurologia potesse produrre²³. Ma, nonostante le buone intenzioni di Breuer, la psicologia continuava ad aver poco a che fare con essa. La stessa conversione isterica diveniva, in questo contesto, un semplice difetto di funzionalità del sistema, o meglio un ostacolo o una eccessiva facilitazione al flusso dell'energia nelle sue parti costitutive: in breve, un venir meno di quel processo associativo non patologico posto in relazione d'isomorfismo con un corretto fluire dell'e-

nergia (e cioè un fluire che rispettasse le vie di conduzione e gli opportuni punti di resistenza e di separazione tra gli apparati nervosi preposti alle diverse parti dell'organismo). Poco d'altro andava spiegato: tutto sembrava già implicato dallo sviluppo delle proprietà del modello.

Quanto detto ci aiuta forse a comprendere perché quello stesso principio di costanza così chiaramente introdotto e pienamente utilizzato da Breuer nelle sue *Considerazioni teoriche* — e giustamente attribuito a Freud, come testimonia la sua chiara formulazione in uno degli *Abbozzi per la Comunicazione preliminare agli Studi* inviato a Breuer nel 1892 — sia poi paradossalmente assente nella Comunicazione stessa, scritta però in forma compiuta solo alla fine del 1893.

È che Freud sta spostando su un piano diverso, si potrebbe dire su un piano non più strettamente funzionale a una descrizione consistentemente e unicamente energetica del sistema nervoso, la spiegazione psicologica. Sta, in breve, aggiungendo proprietà qualitative al sistema ampiamente quantitativo ipotizzato fino a quel momento. Al principio energetico, con le sue caratteristiche di conservazione-costanza, andava mantenuto il corretto statuto di strumento descrittivo di ampie zone dell'esperienza, la cui validità non poteva però andare oltre ciò per cui era appunto "utile" farne uso; esso non andava certamente inteso e acquisito come linguaggio unico della spiegazione psicologica...

3. L'idea di "complesso"

Giova notare che in quegli stessi anni Mach aveva evidenziato criticamente il fatto che "filosofi, psicologi, biologi e chimici applica[va]no il concetto di energia [...] in modo così libero come il fisico non oserebbe mai fare"²⁴: una critica che il suo "protetto"²⁵ Breuer sembrava non aver sufficientemente elaborato, ma che parrebbe già in qualche modo presente a Freud.

Paradossale appariva infatti a Mach riscontrare che, nel momento in cui "taluni fisici si sforza[va]no di depurare i concetti fisici con l'aiuto della psicologia", altri scienziati, affascinati da alcune concettualizzazioni della fisica, potessero compiere il cammino inverso e "in-

tervenire, più filosofi dei filosofi, a favore dei vecchi concetti metafisici già da questi variamente rifiutati”²⁶.

La critica è graffiante, e ha proprio l’uso improprio di principi quali la conservazione dell’energia come obiettivo privilegiato. Dallo scritto del 1872 *Sulla conservazione del lavoro*²⁷, alla *Meccanica*²⁸, alla trattazione del principio di conservazione dell’energia svolta nel volume delle *Lecture scientifiche popolari*, il carattere ampiamente postulativo e convenzionale del concetto di energia “nient’affatto necessario, ma formalmente assai comodo ed intuitivo”²⁹ è posto chiaramente in luce da Mach “allo scopo di contribuire a eliminare quel non so che di mistico che tuttora è a esso inerente”³⁰. La critica machiana distingue con chiarezza tra verità profonde — consolidate nell’esperienza se non addirittura nell’istinto — “incluse” nel principio (per es., la negazione del moto perpetuo) e proprietà assolutamente formali a esso attribuite storicamente per ragioni di comodità se non, addirittura, “per caso”. Proprio in relazione ai caratteri assunti dai principi conservativi non è, per esempio, difficile dimostrare, per Mach, che la contiguità storica di due scoperte o il particolare linguaggio usato per trattare una grandezza abbia, in alcuni casi, interamente determinato le modalità di sviluppo di un settore del sapere³¹.

Ma, se questo è vero, non si può escludere che linguaggi opportunamente giustapposti o sovrapposti a una forma apparentemente consolidata della conoscenza ne amplino l’efficacia e la portata: “è senza dubbio molto opportuno per noi avere pronto in ogni momento il vocabolo ed il pensiero per un gruppo di proprietà, dovunque esse si presentino”³²; e dovunque si legga Mach è appunto la regola del “risparmio dell’esperienza” attraverso la nuova parola, poi eventualmente formalizzata in legge o principio, a emergere; ciò, accanto alla necessità di una continua opera di dimensionamento e critica di ogni verità (se si escludono quelle verità ormai consolidate da millenni nell’istinto “economico” del genere umano).

Qual’è allora, il nuovo “vocabolo” attraverso cui Freud si preparerebbe machianamente a destrutturare l’eccessiva coerenza energetica del sistema breueriano, per aprirlo a una più evidente concretezza e traducibilità psicologica?

Negli *Studi sull’isteria* l’idea che la difesa dall’angoscia potesse indurre una “scissione della psiche” (e ciò indipendentemente dal con-

cetto breueriano di "stato ipnoide"³³) trova una sua significativa espressione nell'uso del termine "complesso" in un'accezione peraltro singolarmente analoga a quella usata da Mach proprio in *Analisi delle sensazioni* (e notevolmente diversa dall'accezione poi assunta da questo termine nella successiva teoresi freudiana³⁴). Già negli *Abbozzi per la Comunicazione preliminare*, Freud aveva del resto annotato che "nell'isteria si giunge alla temporanea dissociazione del contenuto di coscienza e al distacco di alcuni *complessi rappresentativi* che non stanno in alcun rapporto associativo"³⁵. Più tardi, trattando il caso di Emmy von N., dirà in nota che "è lo stato d'animo generale, collegato al complesso, il senso d'angoscia, della tristezza, a essere percepito coscientemente [...] ed è per esso che, con una sorta di 'coazione ad associare', si deve stabilire un legame con un complesso di rappresentazioni presente nella coscienza"³⁶.

Sebbene il termine "complesso" appaia anche nelle parti breueriane del testo, è evidente già dai passi citati come Freud lo utilizzi, a partire dagli anni 1894-95, per spostare in modo deciso il piano della spiegazione: la determinazione energetica è ampiamente sullo sfondo, ed è sulla qualità psicologica del meccanismo di dissociazione, a sua volta poggiato sull'idea dell'esistenza di complessi rappresentativi scissi, che Freud pone l'accento. Se, d'altra parte, facciamo un passo indietro, e torniamo al 1894, ci accorgiamo che è lo stesso Freud a porre in evidenza — e proprio in riferimento a quanto sostenuto in proposito da Breuer — la necessità di una spiegazione più psicologica del meccanismo di formazione del complesso: "l'ipotesi della scissione della coscienza con conseguente formazione di gruppi psichici separati, è un dato che, dopo gli eccellenti lavori di Pierre Janet, Josef Breuer e altri, dovrebbe aver ormai ottenuto il generale consenso. *Meno chiare sono invece le varie opinioni sull'origine di questa scissione della coscienza e sul ruolo disimpegnato da questo particolare fenomeno all'interno della struttura dell'isteria*"³⁷.

L'*Analisi* machiana poneva l'Io nel punto di convergenza del "complesso" delle sensazioni elementari allocettive e propriocettive: un insieme in continua trasformazione, ma in cui la sensazione (dinamicamente) stabile di un centro poteva essere appunto associata all'idea di Io, purché quest'ultima venisse spogliata di ogni metafisica materialità. È il fulcro epistemologico dell'indagine machiana: la ricerca

scientifico e psicologico trovano un punto di convergenza nello studio dell'evoluzione spaziale e temporale di quei "complessi di elementi" che costituiscono i "corpi" e tra cui vi è l'Io stesso ancorché con un confine "abbastanza indeterminato e spostabile ad arbitrio" ³⁸, in quanto legato all'evolversi di quella "sensazione stabile dell'esterno" che, al fondo, lo costituisce.

Le finalità esplicative freudiane producono una moltiplicazione del bagaglio di "complessi" appartenente al medesimo individuo; ciò, con l'ovvio obiettivo di assegnare un'autonomia a quelle concrezioni di memoria cariche d'affetto che, rimosse, risulteranno portatrici di sintomi. Sembra però coerentemente perseguita e sviluppata da Freud un'istanza di autonomia sia dell'Io sia delle "parti scisse" assai vicina agli orientamenti machiani; anche qui essa sarà perseguita attraverso una particolare forma di "desostanzializzazione" (la vedremo tra breve) dell'apparato psichico che ne garantisce ("disimpegnasse") l'esplicabilità tutta interna alla teoria psicologica.



4. Il Progetto come Gedankenexperiment

Per il Freud che utilizza in psicologia la nozione di complesso, nelle forme poc' anzi indicate, la qualità psicologica dell'Io (ricordiamo che è anch'esso, machianamente, un "complesso") e delle altre "parti scisse" tendeva dunque ad assumere un rilievo autonomo rispetto a quel principio quantitativo che, in condizioni di immediatezza funzionale (per meglio dire, in condizioni "riflesse" di funzionamento), avrebbe guidato i processi nervosi.

In più, se è vero quanto fino a questo punto è stato detto circa la singolare contiguità esistente fra le concezioni di Mach e di Freud, non ci si sarebbe dovuti preoccupare dell'intima coerenza tra le varie parti del sistema scelto per descrivere l'apparato psichico, restando inteso che in nessun campo più di questo — che aveva come obiettivo quello di indagare sulle funzionalità più elevate di ogni individuo — la teoria psicologica avrebbe dovuto essere posta in grado di rispecchiare "economicamente", attraverso le più svariate convenzioni concettuali e linguistiche, le notevoli differenze qualitative esistenti, per es., tra i meccanismi (ordinari e patologici) della percezione, della memoria, del pensiero.

Infine, e questo è forse il punto più importante dell'intera questione, mostrare l'"economicità" di ipotesi sull'apparato psichico che svincolassero quest'ultimo dalla necessità di una spiegazione in (relazione di) continuità biologico-energetica con il resto dell'organismo era, paradossalmente, la migliore garanzia "biologica" sia dell'utilizzabilità delle leggi interne del pensiero nel "controllo" (se non nella comprensione) della natura, sia della possibilità di un ragionamento tutto psicologico sulla patologia della mente.

Su questi presupposti si può, a nostro avviso, affrontare — e per un'ennesima volta ³⁹ — la lettura del *Progetto di una psicologia* freudiano. In particolare, cogliere i motivi del riaffacciarsi in esso di un'utilizzazione del principio di costanza così originalmente freudiana da dar luogo, in alcuni autori, alla necessità di utilizzare l'aggettivo "aberrante" per definirla ⁴⁰.

In breve, Freud spezza l'identità concettuale da lui stesso inizialmente configurata — e riprodotta "alla lettera" da Breuer — tra principio di piacere e principio di costanza, e postula per quest'ultimo — all'interno dell'ormai celebre ipotesi della partizione dei neuroni del sistema nervoso in neuroni φ , ψ e ω — il compito di rappresentare una sorta di livello "separato" di funzionamento del sistema stesso. Non, però, un livello superiore raggiunto, nella linea biologico-evolutiva, da neuroni che, nelle forme di vita più elementari, si adeguerebbero al principio, per così dire "inferiore", dell'*inerzia neuro-nica* (e, cioè, della liberazione immediata della quantità di carica da cui fossero investiti). Non ci sarebbe, insomma, tra i due principi, come efficacemente espresso da Laplanche e Pontalis, "una successione

reale, nell'ordine vitale, come se il principio di costanza venisse a sostituire il principio di inerzia; [tale successione] è sostenuta [da Freud] soltanto a livello di un apparato psichico" ⁴¹.

È, cioè, grazie all'ipotesi di una funzionalità autonoma di tale apparato (da rispecchiare nella teoria) che Freud può postulare, per alcuni di quegli stessi neuroni soggetti all'inerzia, certe *proprietà d'insieme* (relative al mantenimento di "una scorta di energia sufficiente a soddisfare le esigenze di un'azione specifica" ⁴²) assolutamente peculiari e distinte dalle leggi che governerebbero il comportamento del neurone *singolo*. Il processo secondario si costituisce, allora, come derivato teorico della nuova forma assunta dal principio di costanza: l'esistenza di tale tipo di processo discende, come si sa, nel *Progetto*, da quelle peculiari proprietà che fanno assumere all'insieme dei neuroni ψ le caratteristiche dell'Io: una (relativa) impermeabilità, una (conseguente) capacità di mantenere la carica e, soprattutto, la possibilità (fondata sui meccanismi di facilitazione determinati, alle barriere di contatto interneuronali, dall'esistenza stessa di un gruppo di neuroni "carichi") di "disturbare decorsi che si sono prodotti per la prima volta in un particolare modo [con soddisfacimento o con dolore]", di inibire, cioè, l'eccessivo "investimento di desiderio" o l'eccessiva "liberazione di dispiacere" ⁴³. Ma c'è di più: per Freud, sarà lo stesso insieme di neuroni carichi che costituisce l'Io a esercitare una "forza eccezionale" sul "complesso di cariche" ⁴⁴ che forma, nell'isteria, l'immagine mnestica inaccettabile, una forza che sarebbe alla base sia della rimozione di tale immagine, sia della resistenza a che essa possa tornare alla coscienza.

L'idea di complesso ha dunque trovato, nel *Progetto*, una sua legittimazione in termini, per così dire, di "proprietà d'apparato" delle cariche neuronali; essa ha raggiunto cioè, attraverso il suo collegamento a *proprietà collettive* del sistema neuronale, una sorta di esistenza indipendente che è anche "garanzia" di autonomia esplicativa. Più in generale, si può affermare che Freud sta sperimentando la possibilità che ipotetici costrutti neurologici, opportunamente edificati a partire dalle caratteristiche elementari del neurone, rispondano a quanto egli aveva già in mente circa alcune funzionalità d'insieme del sistema nervoso.

Trova allora una sua giustificazione l'estrema virtualità ⁴⁵ di una

costruzione che “tiene dietro”, e non anticipa, ciò che si vuole spiegare, non essendoci risultati originali ottenuti dall’autonoma elaborazione delle proprietà del modello: è un esperire tutto mentale su proprietà che vengono trasformate a piacimento a seconda delle funzionalità che si vogliono descrivere: le caratteristiche di permeabilità/impermeabilità in un primo momento introdotte per distinguere i neuroni φ dai ψ divengono, in un secondo momento, dipendenti dalle quantità di carica che attraversano ciascuno di tali sistemi neuronali, in quanto si pone la necessità di spiegare il costituirsi di processi di facilitazione in ψ da cui dipenderà il costituirsi dell’Io; la qualità essenzialmente recettiva dei neuroni viene poi modificata nel senso di proporre l’esistenza di neuroni “secretori del dolore”, e così via.

È opportuno a questo punto ricordare che è proprio per aver mostrato l’estrema utilità, per la ricerca scientifica, di “esperimenti mentali” del tipo di quello che appunto il *Progetto* freudiano complessivamente configura, che Mach viene ancor oggi giustamente ricordato dalla storiografia della scienza ⁴⁶.

Si legge in *Conoscenza ed errore* — testo in cui il metodo di ricerca machiano trova la sua più compiuta espressione, peraltro affinata in lunghi anni di attività sperimentale e di indagine storico-critica sullo sviluppo della scienza — come: “la finzione di nuove combinazioni di circostanze potrà far vedere fino a che punto di precisione le idee riproducono le esperienze, e fin dove arriva l’accordo tra queste idee. Si tratta di un processo logico-economico di rettifica, di una depurazione del contenuto mentale delle esperienze [...]. Ci si chiarisce [...] quali sono le idee più semplici che è possibile far concordare tra loro e, contemporaneamente, con l’esperienza. Questo lo otteniamo *variando mentalmente i fatti*” ⁴⁷.

Mach distingue opportunamente due principali modalità dell’esperimento mentale.

La prima è definibile come *esperimento per variazione*. Si modificano mentalmente circostanze “riconosciute prive di influenza su un certo risultato” ⁴⁸; può allora avvenire che “con un’abile manipolazione, si arrivi a casi che di primo acchito sembrano radicalmente diversi dal caso di partenza” e ciò può consentire una salutare “generalizzazione” dell’ipotesi inizialmente condivisa.

Nella seconda modalità, che potremmo definire *esperimento per*

paradosso, il metodo della variazione conduce a un conflitto che “non lascia più in pace il pensiero” tra conseguenze estreme di due ipotesi; sono allora “gli elementi in conflitto che danno luogo al processo che abbiamo chiamato esperimento mentale”⁴⁹.

Queste puntualizzazioni machiane rafforzano la sensazione, già prefigurata, che il *Progetto* derivi, in Freud, da un'intenzionalità esplicativa (ma anche da uno stato d'animo) *che è tipicamente da esperimento mentale*. È un esperimento mentale la continua variazione delle proprietà dei sistemi neuronali, volta a stabilire regole dettagliate di corrispondenza tra condizioni neuronali e “stati” dell'apparato psichico; lo è quel processo al limite cui viene sottoposta la spiegazione neuronale stessa per mostrare fino a che punto sia possibile spingerla in avanti, e dove termini teorici extrasistemici di tipo biologico-evolutivo si rendano insostituibili⁵⁰. Si può dire, in breve, che entrambe le modalità — per variazione e per paradosso — dell'esperimento mentale machiano siano contemporaneamente perseguite da Freud nel *Progetto*.

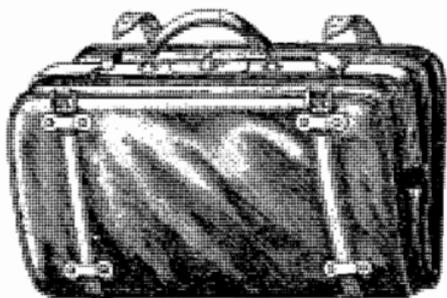
Ma, oltre a questa sorta di singolare convergenza su un dispositivo metodologico così, peraltro, raffinato e originale, c'è un'analogia forse più sottile tra l'insieme delle tematiche che l'idea stessa di esperimento mentale tende a suscitare: è che le modalità che Freud attribuisce, nel *Progetto*, al “pensiero osservante”, sembrano ritagliate per condurre processi del tipo del *Gedankenexperiment*.

In breve, Freud ha la necessità di spiegare come l'Io-“pensiero” possa discriminare tra gli investimenti di immagini mnestiche che si determinano nell'Io medesimo a partire dalla percezione: il problema è che, dovendosi esercitare una discriminazione tra immagini, per così dire, “interne” non esisterebbero, in questo caso, quei “segni di qualità” — recepiti, attraverso l'Io- ψ , dal sistema ω — che permettono nel caso, più semplice, dell'attenzione di distinguere tra realtà e allucinazione.

La soluzione si presenta, a questo punto, autoevidente. Durante il decorso associativo esiste una forma particolare di segno di qualità che offre informazioni sul progressivo investimento di immagini mnestiche: tale “compito è adempiuto dall'associazione verbale [...] se l'Io preinveste le immagini verbali come ha già preinvestito le immagini della scarica [nei processi attentivi] esso crea per sé stesso il meccanismo capace di dirigere l'investimento ψ verso i ricordi che emergono

durante il flusso di $Q\eta$ [...]; abbiamo quindi trovato che la caratteristica del processo di pensiero conoscitivo è che l'attenzione è sin dall'inizio diretta ai segni di scarica di pensiero, ai segni di linguaggio" ⁵¹.

Sono punti a nostro avviso, di rilievo notevolissimo. In primo luogo, configurano quel ribaltamento machiano tra indagine *sulla* conoscenza e indagine *dei processi* di conoscenza che abbiamo già in precedenza segnalato: ogni nuova acquisizione di pensiero deriva, per così dire, da un esperimento, o forse meglio, da un "laboratorio" mentale che opera utilizzando "economicamente" il linguaggio per ricondurre l'ignoto al già noto; in secondo luogo, essi pongono implicitamente la parola allo stesso livello dell'istinto, legando entrambi ad analoghi meccanismi di scarica neuronale in ψ .



5. Il risparmio del Motto

Scrive Mach in *Conoscenza e errore*: "La possibilità degli esperimenti mentali riposa sulla maggiore o minore esattezza della riproduzione involontaria dei fatti nelle rappresentazioni. Nel ricordo possiamo trovare dei dettagli a cui non avevamo prestato attenzione quando osservavamo direttamente i fatti [...] la memoria ci offre nuove possibilità, prima trascurate [...] e ci aiuta nelle scoperte" ⁵².

Si noti l'estrema vicinanza tra il "meccanismo" freudiano di "investimento sulla parola" presente nel *Progetto* e l'idea machiana della "riproduzione involontaria" su cui "riposerebbe" l'esperimento mentale.

Una somiglianza che ci conduce ad evidenziare l'ultima, e forse

più significativa, contiguità tra Freud e Mach. Essa trae le sue origini da un elemento in un certo senso posto a fondamento dell'intera epistemologia machiana: è legittimo formalizzare la conoscenza guidati dall'unica istanza del risparmio concettuale se si è d'altra parte certi che il linguaggio utilizzato in quest'opera di affinamento sia, dal suo insorgere nell'uomo primitivo, profondamente (e istintivamente) connesso ai "fatti".

"Per Mach anche il linguaggio — rileva efficacemente Gargani⁵³ — è una parte di quell'esperienza istintuale organizzata che si chiama natura [...]. Le parole, cioè, non caratterizzano proprietà astratte delle cose in isolamento, ma designano i modi in cui gli oggetti naturali reagiscono gli uni sugli altri e i modi in cui gli uomini trattano le situazioni della loro vita". Solo in questo modo il processo di rigorizzazione formale — spesso, come si è visto, guidato dal puro caso — cui la scienza ha storicamente sottoposto quel "qualcosa di arbitrario ed imposto" che è al fondo, per Mach, il "fatto" riesce, nonostante la sua palese convenzionalità, a conservare e a migliorare il legame adattivo dell'uomo col suo Mondo: la legalità tutta epistemica del "risparmio nella spiegazione" acquista un senso nelle misura in cui può fondare le sue origini sul carattere ampiamente istintivo del linguaggio.

"Nel linguaggio comune [...] tutto è istintivo, sia la nozione che abbiamo dei fatti sia la delimitazione del significato delle parole"⁵⁴: sono queste, appunto, le condizioni di flessibilità dell'apparato linguistico-concettuale da cui partire per vagliare le opportunità conoscitive offerte dal libero gioco delle associazioni: "quando gli elementi sensibili hanno acquisito associazioni psichiche più numerose e più varie — quindi anche più deboli — può cominciare il gioco della fantasia, e disposizione momentanea, ambiente circostante e tendenza mentale decidono quali associazioni devono entrarvi"⁵⁵. Siamo, per così dire, nelle condizioni di esperimento mentale *in statu nascendi*, nella situazione, quindi, da cui prende le mosse quel processo per variazione o *per absurdum* che potrà condurre o all'errore o a forme più evolute di risparmio nell'organizzazione del sapere.

Se ora confrontiamo quest'impianto epistemico con quello che sorregge ampie parti del *Motto di spirito* freudiano non possiamo evitare di cogliere alcune sorprendenti correlazioni.

In primo luogo la "tecnica del motto" — inizialmente colta nei

suoi aspetti formali, per poi divenire più profondamente riconducibile a un'unica istanza desiderante — tende machianamente, per Freud, a “un'alleviamento della costrizione della critica”, e cioè “ad assalire [...] la sicurezza della conoscenza stessa, uno dei nostri maggiori beni speculativi”⁵⁶. Il motto di spirito è un'attacco a verità consolidate, siano esse proibizioni sociali, o divieti istituzionali, o incongrue dogmaticità del sapere⁵⁷. E, prendendo le mosse da condizioni di pensiero simili a quelle indicate da Mach come base del *Gedankenexperiment*, la “battuta” ottiene il suo risultato giocando sulla capacità del linguaggio, se abbandonato liberamente al gioco associativo, di veicolare istintualità (e, quindi, à la Mach “conoscenze”) profonde. In queste condizioni esso può realizzare, cioè, un contatto istantaneo tra coscienza e inconscio che renderà possibile accedere a quanto si era costretti a evitare di pensare.

È proprio, dunque, sulla connessione istintiva tra linguaggio e natura che riposa la garanzia, in Mach come in Freud, della possibilità che procedimenti formali (quali sono appunto il *Gedankenexperiment* e il motto) vadano così a fondo da produrre un autentico “risparmio energetico” nel “disvelamento” della realtà. Il motto aggira ostacoli precostituiti e coglie l'essenza delle cose; se, per Freud, tale essenza è inevitabilmente pulsionale, va però detto che il motto si è dotato degli strumenti concettuali e formali per infrangere ogni schermo e andare diritto allo scopo: sorta di esperimento concettuale in miniatura, ha utilizzato fino in fondo i legami tra linguaggio e “cosa” per liberare significati altrimenti repressi.

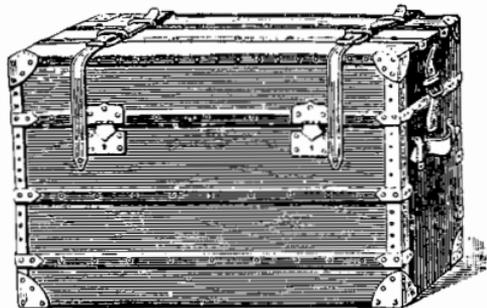
Si capisce a questo punto perché certa critica recente⁵⁸ abbia voluto in un certo senso considerare il *Motto* come una splendida occasione mancata: Freud non vi coglierebbe la possibilità di approfondire quell'intima connessione — che trova appunto nel *Motto* la sua espressione più avanzata — tra linguaggio e pulsionalità, a sua volta legata al riconoscimento di una sorta di contemporaneità ontogenetica di parola e istinto. Eppure, le modalità di formazione del “pensiero osservante”, nel *Progetto*, alludono, come si è visto, alla possibilità di una “teoria costruttiva” di questo tipo, e altrettanto sembra essere espresso in alcune celebri pagine dell'*Interpretazione dei sogni*; infine, aspetti non secondari della tecnica psicoanalitica (l'associazione libera, l'attenzione fluttuante e, su un diverso piano, il *phantasieren me-*

tapsicologico) presuppongono, a ben vedere, la possibilità di toccare *col* linguaggio e *nel* linguaggio le origini di ogni possibile conflitto.

E invece, affacciatosi sulla possibilità di gettare tentativamente un ponte ardito tra processo primario e secondario, Freud si tira indietro e postula comunque una priorità della pulsione sulla parola. Opera così una limitazione della possibile generalità dello schema esplicativo che, se evitata, avrebbe, per Fornari, fatto “perdere alla rimozione ogni significato ‘vittoriano’” per consentirle di entrare “nella cittadella linguistica, sotto forma di articolazione tra ordine linguistico primario e ordine linguistico secondario. Su questo sfondo il ritrovamento di ciò che è già noto si sarebbe inserito di diritto nella nascita dell’ordine simbolico, senza bisogno di ricorrere ad alcuna ‘corruzione’ della censura, ma soprattutto innalzando gli aspetti economici del motto a livello linguistico generale, in relazione al rapporto ‘laico’ tra energia e informazione”⁵⁹.

Ma è proprio questa “laicità” informazionale, questa riduzione del potenziale energetico della pulsione che Freud non intende abbracciare fino in fondo; l’intima coerenza del sistema machiano sembra qui esser per la prima volta realmente tradita; la convenzionalità machiana del sapere ancorata, però, saldamente a un gioco originario (anch’esso convenzionale) di istinti e di parole, viene spezzata da Freud e il gioco si conclude a favore della prevalenza dell’istinto.

Si può ipotizzare che Freud, al pari dell’altro grande machiano del nostro secolo, non se la sia sentita di fare del mondo la costruzione virtuale di un Dio convenzionalista e probabilista: a giudicare dai risultati raggiunti da entrambi, la scelta è stata opportuna...



1. È la lettera del 12 giugno 1900; cfr. SIGMUND FREUD, *Lettere a Wilhelm Fliess*, 1887-1904, a cura di J.M. Masson, Boringhieri, Torino, 1986; p. 451 e ss.

2. *Ivi*, p. 452.

3. *Ibidem*.

4. E. MACH, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis Physischen zum Psychischen*, Verlag von Gustav Fischer, Jena, 1896, 1922; trad. it. *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Feltrinelli-Bocca, Milano, 1975; p. 229.

5. *Ivi*, p. 228.

6. Va detto che Freud si opporrebbe, ovviamente, con ogni energia all'idea che si potesse considerare come appagamento di desiderio il soddisfacimento di quell'istanza di completezza conoscitiva che emerge a una prima, superficiale, analisi del sogno di Mach!

7. *Ibidem*.

8. Si veda, in proposito, P.-L. ASSOUN, *Freud, les philosophes, la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Freud, la filosofia e i filosofi*, Melusina, Roma 1990; in part. i capp. dedicati al rapporto tra Freud e Schopenhauer.

9. È merito di P.-L. ASSOUN aver evidenziato la stretta specularità esistente tra le concezioni di Freud e di Mach in merito al rapporto tra filosofia e scienze della natura; per entrambi, sarebbe accettabile solo quella parte della filosofia "che tende a orientarsi nell'insieme dei fatti naturali nel modo più universale e completo possibile" (Mach) e non "il paese del trascendente"; cfr. P.-L. ASSOUN, *Introduction à l'épistémologie freudienne*; trad. it. *Introduzione all'epistemologia freudiana*, Theoria, Roma, 1988; in part. il cap. *Aux sources de la métapsychologie freudienne: Ernst Mach*; le congetture di Assoun sul rapporto tra Freud e Mach, in particolare sulla vicinanza tra la struttura epistemologica delle *Metapsicologia* freudiana e quella di *Conoscenza ed errore*, restano oltremodo convincenti e le daremo per acquisite nel seguito, soffermandoci invece sulla prima fase dell'attività teorica freudiana e sulle possibili influenze di Mach su di essa; segnaliamo come altri contributi specifici sul rapporto Freud-Mach, l'*Introduzione* di Szasz, all'ed. it. de *L'analisi delle sensazioni*, citato.

10. Anticipiamo qui un punto su cui torneremo più ampiamente in seguito: ci sembra di cogliere intenti analoghi alla base di quel costruito di "neurofisiologia largamente speculativa" che è, al fondo, il *Progetto* freudiano: in quanto tale, esso è apparso ad alcuni autori come espresso in un linguaggio solo in apparenza o, meglio, "solo formalmente" neurofisiologico; se questo è vero sarebbe dunque già individuabile una convergenza epistemologica di non poco momento tra il particolare strumentalismo machiano, col suo innovativo e originale uso di "esperimenti concettuali", e parti dell'iniziale approccio di Freud alla teoria psicologica; cfr., su questo punto, N. Dazzi, "Riflessioni storico-critiche sul modello neurofisiologico freudiano e le tesi dell'isomorfismo", in *Cervello e sogno*, a cura di M. Bertini e C. Violani, Feltrinelli, Milano, 1982; in part. p. 52 e p. 56.

11. Modificando in modo opportuno un'ormai classica locuzione della storiografia della scienza; la locuzione è originariamente dovuta a un celebre saggio di Th. Kuhn, "The conservation of Energy as an Example of Simultaneous Discovery", in *The Essential Tension*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1977.

12. Cfr., per es., la voce *principio di costanza* del *Vocabulaire de la psychanalyse* (1967) di J. Laplanche e J.-B. Pontalis (trad. it. *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari, 1984); più recentemente, M. Danesi nel suo *Freud e l'enigma del piacere* (Il Mulino, Bologna, 1989), ha ricostruito nei dettagli il progressivo distanziarsi delle intenzionalità teoriche di Freud da quelle di Breuer negli anni 1892-95 e, quindi, quel costituirsi, nei due, di diverse finalità che è rispecchiato nella differente utilizzazione del principio di costanza nella teoria psicologica; la ricostruzione di Danesi è assai convincente e ne faremo in parte uso in questo paragrafo.

13. Per la definizione di questo principio, vedi oltre, in questo stesso paragrafo.

14. J. BREUER, S. FREUD, *Studien über Hysterie* (1892-1895); trad. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere*, in 11 voll., Boringhieri, Torino, 1967-1980; vol. I, 1967; cfr. in part. il cap. *Considerazioni teoriche* dovuto a Breuer, p. 340.

15. La distinzione tra energia libera ed energia legata è frutto di una fase di elaborazione del principio di conservazione dell'energia che è successiva a quella che segna la pura e semplice affermazione di tale principio; questa elaborazione, e in particolare il problema delle connessioni tra energia e materia in movimento (energia libera) che più volte mostra di influenzare i riferimenti energetici sia freudiani che breueriani (si vedano, per es., oltre alle citate analogie breueriane, l'intera pagina iniziale del *Progetto*), inizia con gli anni '70 dell'Ottocento, in un contesto già condizionato dall'affermazione del Secondo principio della termodinamica, e con autori come W. Thomson (Lord Kelvin) e J.J. Thomson. Da questo punto di vista non sembrano appropriate le posizioni di quegli autori (D. RAPAPORT, *Struttura della teoria psicoanalitica*, Boringhieri, Torino, 1969; P.-L. ASSOUN, *Introduzione all'epistemologia freudiana*, cit.) che hanno voluto intravedere una sorta di ritardo storico nelle concettualizzazioni energetiche di Freud: quest'ultimo (e, insieme a lui, Breuer), sembrano abbastanza al corrente di quanto la scienza andava elaborando negli stessi anni riguardo all'energia; Freud piuttosto, come vedremo, si rifiuta di accettare quegli indirizzi globalistici e totalizzanti (peraltro contestati anche da ampi settori dell'indagine fisica, in primo luogo dallo stesso Mach, v. oltre, par. 3) che la spiegazione energetista stava assumendo, intorno al 1900.

16. Su di essa insiste A. HIRSCHMÜLLER nel suo *Physiologie und Psychanalyse in leben und werk Josef Breuers*, Huber Verlag, Bern, 1978 e su di essa torna Dazzi nel citato "Riflessioni storico-critiche sul modello neurofisiologico freudiano...", pp. 50-51.

17. J. BREUER, *Considerazioni teoriche*, in J. BREUER, S. FREUD, *Studi sull'isteria*, cit., p. 340.

18. *Ivi*, p. 341.

19. *Ibidem*.

20. *Ivi*, p. 345.
21. *Ivi*, p. 344.
22. *Ivi*, p. 333.
23. Con S. Exner e il suo *Entwurf zu einer Physiologischen Erklärung der Psychischen Erscheinungen* (Deuticke, Vienna, 1892) — peraltro più volte citato da Breuer nelle pagine qui in esame — più ancora che con Breuer medesimo: si comprendono forse a questo punto le ragioni del risentimento di Breuer alle osservazioni non troppo positive fatte alle sue “Considerazioni” dalla critica del periodo (per es. da A. von Strümpell): sembra a Breuer di aver posto in chiaro tutto l'apparato concettuale necessario a una “spiegazione” del sistema nervoso e della sua patologia (in part. del fenomeno isterico) ma è proprio il contrasto tra il carattere fortemente congetturale di questa costruzione e i suoi intenti “realistici” che gli viene rimproverato; cfr. su questo punto, i capp. II e III della prima parte del *Freud Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend* di F.J. Sulloway (trad. it. *Freud biologo della psiche*, Feltrinelli, Milano, 1982); dello stesso testo, cfr. anche l'appendice B.
24. E. MACH, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., pp. 97-98.
25. È noto che Breuer entrò a far parte dell'Accademia delle Scienze di Vienna nel 1894, su presentazione di Mach, S. Exner ed E. Hering.
26. E. MACH, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 98.
27. E. MACH, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prag, 1872.
28. E. MACH, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-Kritisch dargestellt* (1883); trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico critico*, Boringhieri, Torino, 1977.
29. Cfr. E. MACH, *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, 1896; trad. it. *Lecture scientifiche popolari*, Bocca, Torino, 1900; si veda in part. il cap. “Del principio della conservazione dell'energia”, pp. 99-141; p. 140.
30. *Ivi*, p. 141.
31. È il caso, rispettivamente, del concetto di conservazione della carica (“se l'idea che abbiamo dell'elettricità è diversa da quella che abbiamo del calore, ciò dipende da un motivo storico, *affatto casuale e convenzionale*”; *ivi*, p. 128-9, corsivo mio) e dell'identificazione tra “quantità di calore” e lavoro (“per ciò che riguarda il calore la misura storicamente stabilita della ‘quantità’ è *per caso* il valore di lavoro del calore”; *ivi*, p. 129, corsivo mio).
32. *Ivi*; cfr. il cap. “La natura economica delle investigazioni fisiche”, p. 157, corsivo mio.

33. Cfr. su questo punto, F.J. SULLOWAY, *op. cit.*, p. 71.

34. Tanto che lo stesso curatore delle *Opere* non manca di segnalare, qui e nel *Progetto*, l'uso del termine complesso "in un'accezione la cui introduzione è solitamente attribuita alla scuola di Zurigo" (cfr. S. FREUD, *Opere*, vol. I, p. 255n.): ci sarebbero, invece, da analizzare più a fondo i debiti sia di Freud che di Jung, su questo punto, verso ampi settori della psicopatologia, della psicologia, e come si vede in questo caso, di certa nascente epistemologia del periodo...

35. S. FREUD, *Beitrage zu "Volläufage Mitteilung"* (1892), in *Opere*, vol. I; p. 141.

36. S. FREUD, *Studi sull'isteria*, cit., p. 231.

37. S. FREUD, *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894); trad. it. *Le neuropsicosi da difesa*, in *Opere*, vol. II; cfr. pp. 121-22, corsivo mio.

38. E. MACH, *L'analisi delle sensazioni...*, cit., p. 45.

39. Innumerevoli sono stati i tentativi di inquadramento del *Progetto* nell'economia delle origini del pensiero freudiano; per una disamina critica delle varie posizioni rinviamo a F.J. SULLOWAY, *Freud biologo della psiche*, cit.; cfr. in part. il cap. IV, "I tre problemi di Freud e il *Progetto di una psicologia*".

40. Cfr. la voce *principio di costanza* in J. LAPLANCHE e J.-B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicanalisi*, cit., in part., p. 406.

41. *Ivi*, p. 407.

42. S. FREUD, *Entwurf einer Psychologie*, trad. it. *Progetto di una psicologia*, in *Opere*, vol. II; p. 203.

43. *Ivi*, pp. 227-29, *passim*.

44. *Ivi*, p. 251, *passim*.

45. E tale virtualità si preciserà e approfondirà nel passaggio dal *Progetto* all'*Interpretazione del sogno*; come coglie bene Danesi, "essa si concretizza in quella che viene definita la prima topica, dove il procedimento speculativo si avvale di 'rappresentazioni ausiliarie' caratterizzate dalla virtualità piuttosto che dal realismo" (*Freud e l'enigma del piacere*, cit., p. 34); va aggiunto, per inciso, che è su questo piano di convenzionalità dei costrutti alla base dell'argomentazione freudiana del *Progetto* e dell'*Interpretazione dei sogni* che si realizza la continuità tra i due testi, piuttosto che sulla stretta corrispondenza e filiazione teorica che esisterebbe tra i meccanismi psichici (del sogno e di altro) in essi ipotizzati, come invece sostengono, un po' ingenuamente, R.W. McCarley e J.A. Hobson nel loro "Le origini neurobiologiche della teoria psicoanalitica del sogno", in *Cervello e sogno*, cit., pp. 21-47.

46. Si veda in part. E. HIEBERT, *Mach's Conception of Thought Experiments in the Natural Sciences*, in *The Interactions between Science and Philosophy*, a cura di Y. Elkana, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1974, pp. 339-348; e il cap. "Il positivismo dell'Ottocento" della *Storia della filosofia della scienza* di D. Oldroyd (Il Saggiatore, Milano 1989); in part. pp. 237-39; l'esperimento mentale di tipo machiano avrà, come è noto, un'influenza determinante nella formulazione einsteiniana della Relatività ristretta.

47. E. MACH, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung* (1905); trad. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino, 1982; si veda in part. il cap. "Sugli esperimenti mentali", pp. 180-196; p. 185.

48. *Ivi*, p. 186.

49. *Ivi*, p. 193.

50. Per es., se è vero che le proprietà dell'Io-sistema ψ trovano una spiegazione sufficientemente coerente a partire dall'insieme delle caratteristiche elettrologiche (Freud direbbe "meccaniche") del modello ipotizzato, non viene spiegato, se non con il ricorso "all'esperienza biologica", la capacità dello stesso Io-sistema ψ di operare in conformità con "i segni di realtà" (e di non attivarsi, quindi, in base a informazioni erronee di tipo allucinatorio).

51. S. FREUD, *Opere*, vol. II, pp. 263-265, *passim*.

52. E. MACH, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 184.

53. A.G. GARGANI, "La 'buona austriacità' di Ernst Mach", *Introduzione* all'edizione italiana di *Conoscenza ed errore*, cit., p. XXXII.

54. E. MACH, *Conoscenza ed errore*, cit., p. 129.

55. *Ivi*, pp. 184-5.

56. S. FREUD, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905); trad. it. *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, in *Opere*, vol. V, pp. 1-211; p. 103.

57. Ho preso in considerazione i contenuti epistemologici della trattazione freudiana del motto di spirito nel mio "Componenti immaginali della scoperta scientifica", *Meta-xù*, III (1987), pp. 70-83, al quale mi permetto qui di rinviare. Per un'indagine critica dell'intera trattazione freudiana del motto e del comico, si veda anche l'ottimo lavoro di G. FERRONI, *Il comico nelle teorie contemporanee*, Bulzoni, Roma, 1974.

58. Si veda in part. F. FORNARI, "Spirito seduttore e spirito ordinatore", *Introduzione* a S. Freud, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*, Rizzoli, Milano, 1983.

59. *Ivi*, p. 25, *passim*.

GADAMER, JUNG E BATESON. IL COLLOQUIO PSICOTERAPEUTICO IN FORMA DI DIALOGO

Giorgio Concato

È possibile considerare il colloquio psicoterapeutico come un dialogo? Rivedere il colloquio terapeutico attraverso il modello di dialogo offertoci dalla tradizione filosofica, ci aiuta a capirne la peculiare struttura comunicativa, nonché le possibilità e i limiti della comprensione che in esso si realizza?

Per entrare nel senso di questi interrogativi, mi rivolgerò innanzitutto alla riflessione sul dialogo platonico a cui Gadamer dedica un capitolo di *Verità e Metodo*.

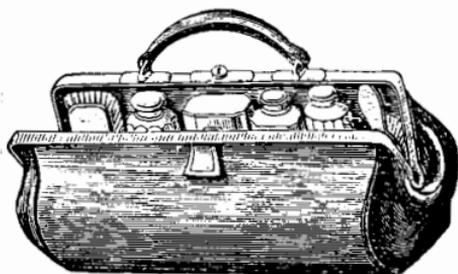
1. Il primato della domanda

In quel capitolo, intitolato "il primato ermeneutico della domanda"¹, che serve a Gadamer soprattutto come spunto per la chiarificazione del carattere linguistico del fenomeno ermeneutico, egli individua nella struttura logica del dialogo l'essenza stessa del linguaggio. Come è noto, Gadamer sostiene che solo nel linguaggio si dà un mondo, che solo attraverso la possibilità di essere espresse nel linguaggio le cose vengono ad esistere; e sostiene che l'orizzonte del linguaggio, cioè la determinazione storica della sua possibilità espressiva, coincide con il mondo che in esso si esprime. Ma "il linguaggio ha il suo vero essere solo nel dialogo, cioè nell'esercizio dell'intendersi"². Il mondo è dunque quel "terreno comune [...] che lega l'uno all'altro tutti i parlanti" e il linguaggio, in cui il mondo appare, è "essenzialmente il linguaggio del dialogo".

Dire che l'essenza del linguaggio è il dialogo, significa riconoscere che all'origine dell'esperienza ermeneutica vi è quella che Gada-

mer chiama “la struttura logica di domanda e risposta”, struttura che è rappresentata originariamente dal dialogo platonico.

Questo, secondo Gadamer, rivela innanzitutto “il primato ermeneutico della domanda”, cioè il primato dell’atto del domandare nell’orientare tutta l’argomentazione e la possibile risposta. Ma “primato della domanda” significa per Gadamer qualcosa che riguarda non soltanto la dialettica ma anche l’esperienza in generale, nel senso che all’origine di ogni esperienza c’è sempre una domanda. Il processo autentico dell’esperienza è infatti ³ un processo negativo in cui generalizzazioni e tipizzazioni vengono delegittimate nel momento stesso che si fa esperienza di qualcosa.



2. *L'esperienza della finitezza*

Fare esperienza di qualcosa non significa dunque soltanto acquistare un sapere particolare che si aggiunge a ciò che già si sapeva, ma anche, hegelianamente, acquistare un orizzonte conoscitivo più ampio, in virtù della dissoluzione delle vecchie generalizzazioni. Ma questo ampliamento di orizzonte, che si verifica attraverso l’esperienza, non consiste, come nella dialettica hegeliana, in un progressivo dissolversi dell’esperienza in vista del compimento di essa nel sapere assoluto; bensì consiste in una progressiva apertura verso la “totalità” dell’esperienza, verso la sua inesauribile possibilità. L’ampliamento di orizzonte consiste dunque in una sempre maggiore disponibilità ad accogliere, antidogmaticamente, l’alterità di ogni nuova possibile esperienza.

Questo significa predisporre ad “imparare attraverso la sofferenza (*pàthei mǎthos*)”, cioè imparare, come nella tragedia di Eschilo⁴, a vedere il mondo e le cose attraverso la consapevolezza della propria finitezza e della propria distanza dal sapere divino: “L’autentica esperienza — afferma Gadamer — è quella in cui l’uomo diventa cosciente della propria finitezza. In essa, la capacità e l’autoconsapevolezza della sua ragione progettante trovano il loro limite”.

L’esperienza è dunque innanzitutto sofferenza e limitazione del progetto dell’Io, ma è, al tempo stesso, possibilità per l’Io di ridefinirsi proprio attraverso la consapevolezza del proprio essere limitato. Questa consapevolezza è data in maniera evidente nell’“*esperienza del tu*”, cioè nell’esperienza dell’altro inteso come il Tu che è di fronte all’Io.

L’esperienza del tu non si verifica in tutti quei casi in cui, precisa Gadamer, “la comprensione del tu rimane una forma di riduzione all’io”, cioè quando l’io si istituisce a fondamento delle ragioni dell’altro, quando “pretende di capirlo meglio di quanto egli stesso non si capisca”, quando pretende di includerlo “entro il cerchio della sua riflessione”. Oppure, quando vuole usarlo, o, infine, quando pretende di ridurlo a generalità, a comportamenti tipici, a oggetto di un sapere mediato dalle scienze della natura. In tutti questi casi non vi è esperienza del tu. Questa avviene solo come esperienza ermeneutica, cioè nella forma dell’ascolto dell’appello che il tu rivolge all’io. Il che non significa affatto capire l’altro, trascendendolo, né identificarsi empaticamente con lui e con la sua esperienza o con le sue motivazioni; significa invece, sostiene Gadamer, “lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me”; significa, cioè, aprirmi, attraverso l’ascolto del tu, alla domanda che in qualche modo esso mi pone. Domanda che, d’altra parte, è implicita in ogni esperienza in quanto esperienza di una alterità che sopravviene entro l’orizzonte della mia consapevolezza e che per questo mi interroga. L’esperienza del tu comporta sempre l’evento della domanda.

La domanda che l’esperienza pone è caratterizzata quindi da una radicale negatività: quella domanda si pone solo laddove vi è percezione del limite e della finitezza dell’umano progettare. Vi è domanda nella misura in cui il sapere, con le sue generalità, patisce la propria limitazione di fronte alle rivendicazioni del suo oggetto, cioè nella mi-

sura in cui l'oggetto ristabilisce, nella percezione dell'interprete, un "in sé", vale a dire una distanza che lo rende, per qualche aspetto, inafferrabile. Come sostiene Gadamer, rifacendosi ad Heidegger⁵, ciò che accade nell'esperienza è "di fronte", nel senso che ciò che accade nell'esperienza sopravviene all'individuo percipiente al di fuori di una dimensione puramente rappresentativa di soggetto-oggetto. Nell'esperienza, dunque, l'altro sporge oltre il limite della mera oggettualità.

3. *Il sapere di non sapere*

La negatività appartiene alla logica stessa del domandare che, come insegna la *docta ignorantia* di Socrate, è fondata sul sapere di non sapere. Quindi, sottolinea Gadamer, "per essere capaci di domandare bisogna voler sapere, il che significa però che bisogna sapere di non sapere. Nello scambiarsi dei ruoli tra interrogante e interrogato, tra sapere e non sapere, che Platone ci mette davanti, viene in luce il *carattere preliminare della domanda* rispetto ad ogni conoscenza e ad ogni discorso veri".

Il primato della domanda significa dunque che la comprensione non dipende tanto da una corretta risposta agli interrogativi posti dall'esperienza, quanto piuttosto da un corretto modo di *porre* la domanda; perché la comprensione è già implicita nel come la domanda è posta. Ai fini della comprensione non conta dunque la capacità di rispondere con gli strumenti del sapere di cui si dispone, ma la possibilità che quello stesso sapere venga interrogato. Nel *porre* la domanda, nell'interrogare l'oggetto della comprensione, è il sapere stesso che deve essere interrogato. Solo in questo modo l'oggetto può essere posto nella totale "apertura della sua problematicità", che non è solo problematicità dell'oggetto della comprensione, ma anche del soggetto.

Nel dialogo è quindi dalla parte del non sapere che scaturisce la domanda su quel qualcosa che è di fronte agli interlocutori (e il non sapere non è mai definitivamente dalla parte di una sola delle soggettività in dialogo). La domanda pone l'oggetto "nell'apertura della sua problematicità", lo sospende a questa problematicità in quanto lo sospende alla problematicità del sapere.

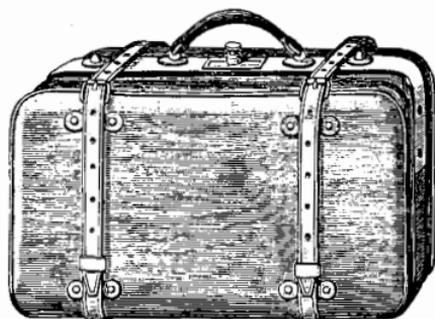
In questo sospendere l'oggetto a un non sapere, la domanda mette in luce il *pàthos* dei contrari, il sì e il no del giudizio sull'oggetto che si affermano nelle opposte posizioni degli interlocutori. Il dialogo platonico, basato sulla confutazione, deve portare alla dissoluzione delle istanze negative attraverso il corretto argomentare. Ma Gadamer pone piuttosto l'attenzione su un aspetto preliminare⁶, e cioè sul fatto che il domandare del dialogo si pone già come un sapere dei contrari. Perché vi sia una dialettica, occorre che vi sia innanzitutto un sapere dialettico, cioè un sapere dei contrari, un sapere fondato sulla domanda che comprende in sé e mette in evidenza gli opposti.

Ma questo sapere non può essere metodico e quindi non può essere insegnato — non corrisponde perciò a una metodica sospensione del giudizio. Perché il presupposto della dialettica socratica, “che conduce a tale sapere mediante la sua arte del disorientare”, è il sapere di non sapere, e questo non può essere insegnato perché è implicito nello stesso domandare. La domanda è sempre una rottura dell'opinione generale, della *doxa*, che è il vero ostacolo alla domanda. Questa «viene», «si pone», «sorge», nella fessura che si apre nell'opinione; ciò rimanda alla radice negativa della domanda e dell'esperienza in generale. “Perciò — dice Gadamer — anche il domandare è piuttosto un patire che un agire. La domanda si impone, non è più possibile scansarla restando fermi al modo di vedere abituale”⁷. La domanda investe dunque anche l'identità del soggetto, ponendo anche la soggettività “nell'apertura della sua problematicità”.

Non c'è vera domanda, e quindi neppure vero dialogo, quando l'intenzione della domanda è “pedagogica”, cioè quando non consente la sospensione dell'oggetto alla sua intera problematicità, ma vuole invece riorganizzare la possibile novità entro i confini del prevedibile. In questo caso la domanda è falsa. La verità della domanda consiste innanzitutto nel suo accadere nella frattura dell'opinione.

Domandare autenticamente significa quindi accogliere la distanza dell'oggetto, il suo mistero e il suo appello: accoglierlo nel suo sottrarsi alla *doxa* e nel suo interrogare. E, al tempo stesso, la domanda autentica accoglie l'opinione dell'altro sull'oggetto senza ridurre tale opinione a motivazioni soggettive sulle quali avanzare un primato di conoscenza. Il conflitto che si realizza nel dialogo non è un conflitto di opinioni inteso come conflitto di soggettività, ma è un conflitto fra

l'opinione e il non sapere, fra le generalità della *doxa* e la domanda che accade, conflitto che avviene e matura attraverso il dialogo, grazie alla reciprocità di ruoli che in esso si verifica.



4. *Il venire a espressione della «cosa»*

Il dialogo fa maturare un linguaggio condiviso dagli interlocutori, linguaggio che porta a espressione la “cosa”, cioè il contenuto che è di fronte a loro. Il venire a espressione della cosa è possibile soltanto attraverso quella che Gadamer chiama la “fusione di orizzonti” degli interlocutori: in essa si realizza l'essenza della dialettica che è “l'arte di guardare insieme nell'unità di una certa direzione (*synorân eis en èidos*)”. Nel “dialogo — spiega Gadamer — viene elaborato un linguaggio comune. Non è l'esteriore messa a punto di uno strumento, e anzi non è nemmeno giusto dire che gli interlocutori si adattano l'uno all'altro; piuttosto, nel dialogo riuscito, essi giungono a collocarsi entrambi nella verità dell'oggetto, ed è questo che li unisce in una nuova comunanza. Il comprendersi del dialogo non è puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era”.

Dunque il venire a espressione dell'oggetto del dialogo comporta una trasformazione dei soggetti dialoganti. Trasformazione che si verifica attraverso l'elaborazione e la mediazione di un linguaggio comune.

L'effetto trasformante della reciprocità che si verifica nel dialo-

go risulta evidente anche nel caso — che nella sostanza non differisce dal dialogo — che l'interlocutore sia un testo da interpretare. In questo caso, in cui la differenza di orizzonti è più evidente perché si presenta come differente determinazione storica in cui gli interlocutori si trovano ad essere, la comprensione del testo è sollecitata innanzitutto dalla domanda che esso pone all'interprete. Solo quando si sia compresa la domanda che è possibile ricostruire — all'interno della determinazione storica dell'interprete — al di là e dietro il testo, domanda rispetto alla quale il testo stesso si pone come risposta, solo allora è possibile pervenire alla domanda che l'interprete in quanto tale sta ponendo al testo. Interrogare il testo significa, al tempo stesso, esserne interrogati. La comprensione si raggiunge solo nella reciprocità di ogni vero domandare: la reciprocità è la condizione per cui, afferma Gadamer, "l'interrogante diventi interrogato"⁸.

La reciprocità comporta che l'oggetto della comprensione, il testo, metta alla prova, e quindi metta in luce, l'esistenza dei pregiudizi che sono in atto nell'interpretazione; pregiudizi che, nella misura della loro inconscietà, conferiscono all'interpretazione la sua pretesa di oggettività. Nella struttura stessa del domandare è implicita la problematizzazione dei pregiudizi: in quanto domandare significa innanzitutto raccogliere l'appello che il testo rivolge all'interprete, questi viene interrogato sui pregiudizi attraverso i quali sta interrogando il testo. Ma "in realtà, — sottolinea Gadamer — il proprio pregiudizio gioca autenticamente proprio in quanto è esso stesso messo in gioco, in questione. Solo in quanto si mette in gioco, esso può capire la pretesa di verità dell'altro e gli rende possibile di mettersi a sua volta in gioco".

Solo questa consapevolezza dell'effettività del pregiudizio può renderlo "autenticamente" — cioè consapevolmente — operante, sottraendolo alla sua azione inconscia. Così, nel dialogo, il mettere "in gioco" i propri pregiudizi è la condizione necessaria per realizzare la fusione di orizzonti fra i punti di vista degli interlocutori: quella "fusione di orizzonti" che opera una trasformazione dei pregiudizi stessi e che consente l'apertura dell'orizzonte della comprensione di ciascuno degli interlocutori.

5. Il "falso dialogo" come effetto della volontà di rendere ragione di ciò che l'altro dice in base a ciò che l'altro è

Dopo questo breve ritorno su alcuni temi di *Verità e Metodo* riguardanti il dialogo, vorrei chiedermi se, seguendo questa linea di pensiero, possiamo guardare al colloquio psicoterapeutico come all'occasione in cui viene ad essere operante la struttura di domanda e risposta che abbiamo visto caratterizzare il dialogo.

Gadamer accenna alla questione in modo esplicito: "Il dialogo — egli afferma — è un processo di comprensione. È proprio di ogni vero dialogo il fatto che uno risponda all'altro, riconosca nel loro vero valore i suoi punti di vista e si trasponga in lui non nel senso di volerlo comprendere come individualità particolare, ma di intendere ciò che egli dice. Ciò che si tratta di cogliere sono le sue ragioni, in modo da potersi intendere con lui sull'oggetto del dialogo. Non mettiamo dunque la sua opinione in rapporto con lui come individuo, ma con la nostra propria opinione e con le nostre idee in proposito. Là dove abbiamo di mira veramente l'altra individualità come tale, come per esempio nel colloquio terapeutico o nell'interrogatorio dell'imputato a un processo, non si realizza davvero la situazione della comprensione".

Secondo me, occorrerebbe intendere quest'ultima affermazione, per quanto essa riguarda il colloquio psicoterapeutico, non nel senso di un'esclusione di principio di quest'ultimo dalla dimensione dialogica della comprensione, ma nel senso, invece, di un rilievo critico che indica una prospettiva di riflessione sull'essenza del colloquio psicoterapeutico. La prospettiva, cioè, di una riflessione critica — sul colloquio psicoterapeutico — che abbia come riferimento la struttura logica che abbiamo visto operare nel dialogo.

Il rilievo critico di Gadamer assume, a mio parere, tutta la sua portata se si considera rivolto alla psicoterapia in quanto erede del "principio di ragione"⁹, cioè di quel principio che identifica la comprensione di un fatto con la possibilità di spiegarlo. È in base a questo principio che il discorso psicologico è legittimato a esprimersi sulle "ragioni" dell'altro, a porsi come *ratio* della soggettività di quelle ragioni e a ridurre l'altro a una soggettività costruita nel sapere delle motivazioni. In questa costruzione logica della verità dell'altro, il discorso

psicologico condivide con la scienza l'immagine logica della verità, ma non il vaglio sperimentale delle asserzioni. Queste sono giustificate soltanto dalla connessione logica tra di loro e dalla corrispondenza a postulati teorici.

È questa immagine logica della verità che il dialogo mette in crisi.

La spiegazione delle ragioni dell'altro è un soliloquio¹⁰ in cui spiegazione e comprensione vengono identificate. Questa identificazione, sostiene Heidegger¹¹, è caratteristica della logica rappresentativa delle scienze naturali: cioè della distanza¹² istituita, e quindi non più pensabile, fra soggetto e oggetto.

Ma nel dialogo, come afferma Gadamer, la comprensione implica invece la partecipazione di due coscienze e quindi comporta anche una reciprocità della domanda: reciprocità che rimette in gioco ogni distanza istituita fra soggetto e oggetto, distanza che è invece presupposta — stabilmente e indiscutibilmente — dalle procedure esplicative della *ratio*. È innanzitutto la sofferenza, il *pàthei mâtthos*, ad accendere la possibilità di quella partecipazione di due coscienze. È dunque la sofferenza a rinnovare la domanda radicale per il pensiero, a riproporre quel sapere dei contrari che è anche sapere di non sapere e coscienza della limitatezza.

Ma la partecipazione di due coscienze comporta la messa in gioco nel dialogo dei loro pregiudizi, la disponibilità a mutarli nel corso del dialogo. Dobbiamo quindi chiederci se questa caratteristica del dialogo è propria anche del colloquio psicoterapeutico o se questo rimane esclusivamente entro l'ordine logico della spiegazione, nella quale i pregiudizi di un interlocutore devono dare ragione di quelli dell'altro. Una risposta a questa domanda ci viene da Jung. Dimostrando — come vedremo qui di seguito — il carattere paradossale della spiegazione psicologica, Jung mette in evidenza l'essenza dialogica della comprensione che si realizza nel colloquio psicoterapeutico.

6. I paradossi della spiegazione psicologica dimostrano la costitutiva autoreferenzialità delle teorie psicologiche

Alla base della critica epistemologica di Jung al naturalismo scientifico della psicoanalisi, vi è l'individuazione di alcuni paradossi¹³ della

prassi psicoterapeutica, che operano in ogni spiegazione psicologica ma che, tuttavia, vengono elusi dalla teoria psicologica. La critica di Jung nasce a partire dalla constatazione del carattere tautologico delle interpretazioni "analitico-riduttive" che tendono a operare deduttivamente a partire da postulati teorici come, ad esempio, il postulato della sessualità, e a "ridurre" tutti i fenomeni osservati a quei postulati. Il fatto che di uno stesso fenomeno psichico esista una varietà di possibili spiegazioni ma che il significato di questa varietà non abbia alcun rilievo teorico, dimostra il carattere autoreferenziale delle teorie psicologiche.

L'autoreferenzialità è evidente anche nel fatto che il pensiero psicologico, che nella concezione di Freud è lo strumento critico capace di dare ragione dei presupposti di qualunque sapere¹⁴, è invece — come sottolinea Jung — impermeabile alla critica dei suoi stessi presupposti¹⁵.

Ma più che essere un difetto di questa o quella teoria, l'autoreferenzialità è, secondo il pensiero di Jung, il carattere costitutivo di ogni teoria psicologica, carattere che deriva, come adesso vedremo, dalla paradossale posizione della soggettività nella fondazione dei postulati psicologici.

Occorre dunque adesso richiamare alcuni dei paradossi, individuati da Jung, sui quali si fonda l'uso dei postulati nella spiegazione psicologica.

1. Innanzitutto, secondo Jung, non è possibile parlare, da un punto di vista psicologico, di una realtà «in sé» che non sia una costruzione concettuale soggettivamente determinata, neppure quindi di una realtà in sé della psiche, anche se la psiche è all'origine di ogni criterio di definizione e costruzione della realtà¹⁶. Jung definisce la psicologia come "il farsi coscienza del processo psichico"¹⁷, cioè come il farsi cosciente di una realtà indeterminabile. Tuttavia è necessario far riferimento, da un punto di vista generale, a una realtà «in sé» della psiche (ma che cosa è la psiche?) e dell'individualità (ma che cosa è l'individualità?) per poter descrivere, esprimere e comprendere quegli eventi che noi definiamo come eventi psichici, realtà dell'anima, simboli, sintomi, fattori inconsci, ecc.

2. Ogni conoscenza sulla psiche deriva dalla psiche stessa¹⁸. Soggetto e oggetto del conoscere psicologico coincidono. Non è possibile

fare affermazioni sulla psiche che non scaturiscano dalla psiche stessa. Ogni conoscenza e quindi ogni conoscenza sulla psiche è determinata da presupposti psichici soggettivi. Tuttavia la conoscenza psicologica è inevitabilmente separata dall'autoconsapevolezza delle motivazioni e dei presupposti psichici, perché se ogni conoscenza della psiche coincide con la psiche stessa, ogni autodescrizione della motivazione soggettiva della conoscenza psicologica coinciderebbe con la motivazione stessa. O, in altri termini, ogni descrizione dei presupposti si verificherebbe nello stesso linguaggio con cui questi descrivono la psiche che essi stessi sono. Non può esistere dunque un linguaggio metapsicologico per descrivere i presupposti in atto nella conoscenza psicologica¹⁹.

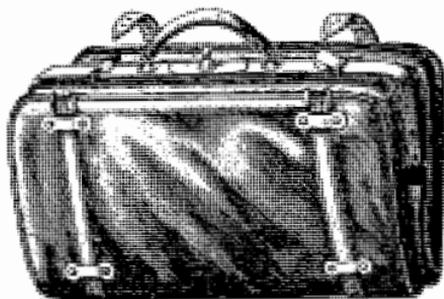
L'effettività di ogni atto cognitivo, direbbe Binswanger, è determinata come *dal di fuori*, dal suo proprio modo di costruire il mondo²⁰ o, come direbbe Jung, ogni atto cognitivo è *posseduto*, nel senso della possessione magica, da presupposti che, nel caso della conoscenza psicologica, non possono essere interamente esplicitati, ma possono essere visti soltanto nella loro efficacia ed effettività. In questo senso Jung afferma che "reale è ciò che agisce"²¹.

3. Il terzo paradosso, che riguarda più direttamente il tema del dialogo, è che — date l'identità di soggetto e oggetto della conoscenza psicologica e, quindi, la soggettività di ogni asserzione psicologica — "ogni assioma psicologico, cioè ogni verità che si riferisce alla psiche, deve, per diventare completamente vero, poter essere subito reversibile. Così, per esempio, si è nevrotici perché si rimuove o perché non si rimuove, perché si ha la testa piena di fantasie sessuali infantili, oppure perché queste non ci sono [...] Queste antinomie (e si può continuare a piacere) mostrano chiaramente come il compito di creare una teoria in questo campo si presenti difficile e ingrato"²².

L'essenza delle teorie psicologiche e della loro diversificazione è costituita dunque dai "postulati antinomici"²³ che dipendono dall'"equazione personale" del ricercatore, come Jung si preoccupa di dimostrare — nei *Tipi Psicologici* — definendo alcune tipologie delle forme di pensiero. Le varie psicologie, differenti e in contrasto fra loro, dimostrano proprio per questa loro molteplicità di essere "concezioni"²⁴ che corrispondono a "atteggiamenti psicologici fondamentali" "i quali coincidono in una certa misura con le condizioni

dell'oggetto", misura che però rimane indefinibile dato che le condizioni di esistenza dell'oggetto sono necessariamente implicate con la soggettività.

"Ma — prosegue Jung — le inevitabili antinomie che risultano dalla proiezione di principi logicamente giustificati costringono ad affrontare un'analisi radicale del proprio atteggiamento psicologico, con il che si evita puramente e semplicemente di violentare l'altro principio logicamente giustificato".



7. Le antinomie della ragione psicologica come prospettiva di superamento della spiegazione verso la reciprocità della comprensione

Al momento che ci si pone a riflettere sul senso della pluralità dei principi esplicativi, appare immediatamente evidente il carattere antinomico della teoria psicologica. La considerazione dell'antinomia rappresenta dunque un passaggio necessario per l'interpretazione che non voglia essere tautologica. Si potrebbe dire, paradossalmente, che la verità di ogni interpretazione consiste proprio nel sapersi determinata insieme al suo contrario: "Dobbiamo — dice Jung — attenerci alla regola che ogni tesi psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta"²⁵. Un'asserzione quindi può essere 'vera' nella misura in cui riconosce la verità del suo opposto. Riconoscendo la verità del suo opposto, la verità della "posizione" dell'altro (questo vale anche all'interno del dialogo analista-paziente), l'interpretazione riconosce la soggettività dei propri presupposti, riconosce la propria appartenenza a un atteggiamento psicologico e a una visione del mondo.

Questo non significa però che l'interpretazione debba applicarsi simultaneamente al suo oggetto e ai propri presupposti: questa simultaneità, come abbiamo detto, è impraticabile al di là di un semplice "sentirsi" dentro un atteggiamento psicologico la cui motivazione resta sconosciuta. Ma questo "sentirsi" all'interno di un taglio specifico del mondo²⁶, all'interno di una particolare situazione emotiva del mondo, è essenziale all'interpretazione per riconoscere la possibilità e la verità del suo opposto. L'interpretazione è sempre connessa a un'emozione, che mette in luce la stretta connessione fra l'"atteggiamento psicologico" e quella che, in termini heideggeriani, potremmo definire la "situazione emotiva"²⁷ dell'interprete. La considerazione di questi presupposti dell'interpretazione, la relativizza come momento in cui viene ad essere operante una delle tante possibili configurazioni dell'oggetto.

"L'antinomia — prosegue Jung nello stesso saggio fino ad ora citato — deve sciogliersi in un *postulato antinomico*, per quanto ciò possa essere insoddisfacente per il concretismo dell'uomo, e per quanto contrasti con lo spirito scientifico ammettere nella cosiddetta realtà l'essenza di un'irrazionalità perturbante, la quale scaturisce necessariamente dal postulato antinomico".

Ogni tentativo di oltrepassare l'autoreferenzialità in direzione della realtà, porta dunque l'interpretazione a cogliere l'irrazionalità del paradosso e dell'antinomia nella "cosiddetta realtà"²⁸; l'interpretazione vede la sua propria paradossalità sotto forma di contraddittorietà dell'oggetto. Ma il paradosso²⁹ consiste proprio in questo tentativo di un sistema autoreferenziale, all'interno del quale è costruita la stessa oggettività del mondo che esso deve spiegare, di scavalcare il limite della propria soggettività verso una "realtà in sé" del mondo "là fuori". La "realtà in sé" dell'oggetto — che per la psicoterapia è l'individualità dell'altro — ha dunque una funzione ambivalente (e antinomica): essa è, da una parte, l'equivoco dell'oggettività che determina il verificarsi delle antinomie della spiegazione; dall'altra, essa è la possibilità che le antinomie, una volta che vengono riconosciute e accettate, prospettino il superamento dell'autoreferenzialità³⁰ verso una differente considerazione dell'alterità. Questo superamento è possibile quando l'"irrazionalità" dell'oggetto diviene, al tempo stesso, sia consapevolezza della irriducibilità dell'oggetto a un significato

univoco, sia appello a una “fedele” (Gadamer) considerazione della sua alterità (irrazionalità) e della domanda che questa alterità pone al sapere dell’interprete. Vediamo dunque come il senso di questo superamento dell’autoreferenzialità attraverso l’esercizio di un sapere antinomico — che possiamo considerare quindi come una forma del “sapere dei contrari” — coincida con la possibilità dell’instaurarsi del dialogo.

8. *Il dialogo come esercizio della comprensione attraverso i paradossi dell’oggettività psicologica*

“La psicoterapia — afferma Jung nel saggio intitolato *Principi di psicoterapia pratica* del 1935³¹ — non è quel metodo semplice e univoco che in un primo tempo si credeva fosse, ma si è rivelata poco a poco una sorta di “procedimento dialettico”, un dialogo, un confronto fra due persone. La dialettica, originariamente l’arte di conversare degli antichi filosofi, servì ben presto a designare un processo creativo di nuove sintesi. Una persona è un sistema psichico che, quando agisce su un’altra persona, entra in interazione con un altro sistema psichico”. Questo postulato, con la problematica che comporta, non deriva tanto — precisa Jung — da una riflessione teorica, quanto dal “riconoscimento che il materiale derivato dall’esperienza poteva prestarsi a interpretazioni differenti” e contraddittorie. Ogni procedura esplicativa, secondo Jung, “si basa su particolari presupposti psicologici e produce particolari risultati psicologici, difficilmente comparabili, talvolta addirittura incommensurabili”. La constatazione della molteplicità dei possibili punti di vista e delle possibili interpretazioni non implica un semplice prospettivismo né il vagheggiamento di un sapere eclettico o di pratiche cosiddette ‘trasversali’; quella constatazione rappresenta invece il nodo problematico di ogni teoria psicologica, costituisce cioè l’istanza, fondamentale per ogni teoria psicologica, di fare i conti con la propria configurazione paradossale. La psicoterapia si trova, secondo Jung, in una situazione simile a quella della fisica che, a proposito della luce, dispone di due teorie contrarie. Tuttavia “la possibilità che si diano molti punti di vista non dovrebbe far ritenere le contraddizioni insuperabili né le diverse conce-

zioni del tutto soggettive e quindi incomparabili. Le contraddizioni in un campo della scienza dimostrano unicamente che il suo oggetto presenta caratteristiche che al momento possono essere afferrate solo mediante antinomie, come ad esempio la teoria della natura ondulatoria ovvero corpuscolare della luce. La psiche possiede tuttavia una natura infinitamente più complessa che non la luce; per descrivere in modo soddisfacente la natura della psiche occorrono perciò antinomie ben più numerose". Le antinomie rimandano quindi direttamente alla problematicità e alla paradossalità dell'oggetto psicologico. Jung sottolinea allora la necessità ma anche la possibilità che la teoria psicologica prenda a muoversi e a riflettere nell'ambito dei suoi paradossi. Questa agibilità dei paradossi è però esclusivamente assegnata da Jung all'esercizio della comprensione dialogica: "con questo giungiamo alla formulazione dialettica, che quindi non vuol dire altro se non che l'azione psichica è l'interazione di due sistemi psichici. E poiché l'individualità del sistema psichico è infinitamente variabile, ne risulta un'infinita variabilità di asserzioni relativamente valide"³². Il dialogo psicoterapeutico è possibile in quanto il sistema psichico del paziente agisce su quello del terapeuta e viceversa per cui, in definitiva, ogni azione psichica è un'interazione fra sistemi psichici. Ma un sistema psichico è appunto tale perché composto da una molteplicità di fattori psichici che, nel linguaggio teorico della psicologia del profondo, vengono ripartiti fra la Coscienza e l'Inconscio, altrimenti definito da Jung come "l'altra parte". Tuttavia l'"altra parte", nel pensiero di Jung, è a sua volta riconducibile a una pluralità o a una 'complessità'. In questa concezione, la psiche è già essa stessa dialogo cioè dialogo fra la coscienza e l'"altra parte". L'evento psichico si produce come effetto di questo dialogo. La psiche è dunque una complessità in dialogo e il dialogo fra due individui è l'interazione fra due complessità.

Se ogni asserzione sulla psiche individuale è valida solo relativamente al sistema psichico che viene postulato e relativamente al sistema psichico che la postula; e se i sistemi psichici si presentano in una varietà individuale praticamente illimitata; da tutto questo si deduce che le possibili asserzioni sulla psiche individuale relativamente valide sono infinite.

Individualità — termine junghiano che è stato fortemente frain-

teso — significa dunque inafferrabilità dell'oggetto psichico da parte di asserzioni univoche; significa che l'oggetto psichico è il prodotto dell'interazione fra due differenti complessità, o, in altri termini, che l'oggetto psichico è inevitabilmente preso nell'intreccio di differenti ordini di discorso. Soltanto in questo intreccio l'evento psichico giunge alla sua 'vera' espressione.

Tuttavia l'individualità è, per Jung, relativa e complementare all'uniformità esistente fra gli uomini, uniformità che rende possibile la psicologia come scienza, ma soltanto entro i limiti di asserzioni generali. Queste considerazioni configurano un'ulteriore fondamentale antinomia: "Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale". Individuale e generale sono dunque termini antinomici che si determinano solo all'interno di un'antinomia.

Queste "considerazioni logiche" hanno, secondo Jung, un'implicazione diretta e immediata nel colloquio psicoterapeutico: "Se, in quanto psicoterapeuta, assumo un atteggiamento autoritaristico nei confronti del paziente e pretendo di conoscere sia pur parzialmente la sua individualità o di potermi pronunciare validamente in merito, do solo prova di mancanza di critica, dal momento che non sono affatto in condizione di giudicare nel suo insieme la personalità del mio interlocutore. Su di lui posso pronunciarmi validamente solo in quanto egli si avvicina all'uomo in generale. Ma poiché tutto ciò che vive si presenta sempre soltanto in forma individuale, e su ciò che è individuale negli altri io posso fare enunciazioni basate su ciò che trovo di individuale in me, corro il pericolo o di sopraffare l'altro o di soggiacere io stesso alla sua suggestione. Perciò se voglio curare la psiche di un individuo devo, volente o nolente, rinunciare a ogni saccenteria, a ogni autorità, a ogni desiderio di esercitare la mia influenza; devo necessariamente seguire un procedimento dialettico consistente in una comparazione dei nostri reciproci dati. Ma questo confronto sarà possibile soltanto se darò all'altro la possibilità di presentare il più perfettamente possibile il suo materiale senza limitarlo con i miei presupposti. Il suo sistema entrerà così in relazione con il mio e agirà su di esso. Quest'azione è l'unica cosa che io, in quanto individuo, possa legittimamente contrapporre al paziente". E precisa che "qualunque

deviazione da quest'atteggiamento equivale a una terapia basata sulla suggestione, quel genere di terapia il cui principio è: «ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale». A una simile terapia appartengono tutti quei metodi che affermano di possedere (e che applicano) una conoscenza o un'interpretazione di altre individualità. Così pure le appartengono tutti i metodi tecnici in senso proprio, in quanto essi presumono invariabilmente la somiglianza degli oggetti individuali”.

Tutto questo ci riporta direttamente al rilievo critico di Gadamer che, nella versione junghiana, diviene un criterio discriminante fra pratiche dialettiche (o, come altrimenti le chiama Jung, “sintetico-ermeneutiche”), da una parte, e pratiche di carattere esclusivamente tecnico o basate sulla suggestione, dall'altra. Fra queste ultime mi sembrano dunque da includere — in base alla distinzione posta da Jung — anche tutti quei metodi che fanno leva sulla retorica o sull'estetica dell'interpretazione³³ e su un uso delle emozioni corrispondente alla concezione dei *pàthe* del secondo libro della *Retorica* di Aristotele. Dall'ambito della pratica dialettica Jung esclude ogni pratica suggestiva; ma esclude anche ogni pretesa di spiegazione oggettiva dell'individualità dell'altro, ogni supremazia epistemica del terapeuta sul paziente, ogni possibilità di far emergere la ‘verità’ dei contenuti psichici da alcuna altra pratica che non sia l'interazione dialettica di due sistemi psichici.

9. Il gioco dei presupposti in dialogo e il gioco delle configurazioni del mondo

La pratica “dialettica” non esime il terapeuta da uno sforzo di comprensione “testuale”³⁴ dei contenuti, dall'esprimersi su di essi, evitando di confondere la sospensione del giudizio con l'uso dei “pregiudizi autenticamente operanti” (Gadamer), dei pregiudizi, cioè, di cui si riconosce l'effettiva implicazione nella comprensione. Bisogna tuttavia notare una profonda ambiguità di Jung su questo punto. Infatti da una parte egli riconosce l'inevitabilità dei presupposti — su cui i pregiudizi poggiano —, inevitabilità che è alla base del carattere ermeneutico del dialogo, in cui i presupposti entrano in gioco; dall'al-

tra condivide con Freud l'illuminismo ingenuo che fa ritenere necessario e possibile che, nel procedimento dialettico, vengano "eliminati non soltanto i presupposti soggettivi ma anche quelli concernenti la visione del mondo"³⁵.

In una prospettiva meno ingenua, invece, l'inevitabilità dei presupposti soggettivi è messa da Jung in relazione a quella dei postulati teorici: "i postulati — dice Jung — sono inevitabili, e poiché sono inevitabili non bisognerebbe mai fingere di non averne"³⁶. Occorre perciò essere consapevoli sia della loro relatività e parzialità, sia della loro inevitabilità e quindi del loro valore cognitivo che consiste soprattutto, come vedremo tra poco, nell'effetto metaforizzante del loro interagire in un contesto di dialogo. I postulati, sostiene Jung, devono essere consapevolmente usati come "ipotesi"³⁷ utili non a "istruire o persuadere il malato, ma piuttosto a mostrargli come lui, medico, reagisce al suo caso particolare". Non si tratta tanto di ipotesi cognitive, quanto di interrogativi e sollecitazioni verso una possibile espressione del contenuto: l'espressione è possibile quando nel dialogo si mettono in gioco non solo le proprie idee, le proprie posizioni, ma anche le proprie emozioni più profonde. L'ipotesi è la "reazione" del medico al caso particolare, il suo particolare modo di corrispondere alla domanda, che il contenuto psichico e l'opinione dell'altro gli pongono, con una domanda ulteriore. L'interpretazione diviene quindi un possibile modo di intendere la domanda a cui il contenuto psichico dell'altro cerca di dare risposta.

La "reazione" è la 'posizione' del terapeuta che questi consegna al dialogo; ma è anche il segno della situazione emotiva costellata nel terapeuta dall'interazione fra i suoi presupposti e il contenuto; è il segno, dunque, di un'oscillazione, di un mutamento nella situazione emotiva del terapeuta nel dialogo.

Ma c'è anche la "reazione" del paziente, la sua "ipotesi", rispetto ai suoi stessi contenuti e alla 'posizione' del terapeuta. La "reazione" è quindi il segno che un sapere e i suoi presupposti entrano in gioco nel dialogo, prestandosi ad interagire con il sapere e i presupposti dell'altro.

Questa interazione fra i presupposti dei dialoganti è per Jung l'essenza del dialogo psicoterapeutico, la cui prospettiva è che quei presupposti possano mutare.

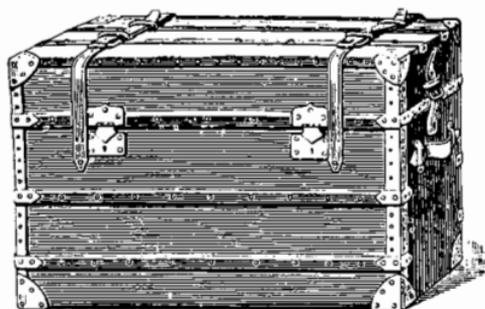
Con il procedimento dialettico, nota Jung, “il terapeuta entra in relazione con un altro sistema psichico come interrogante e come interrogato. Non è più colui che sa, giudica, consiglia; bensì partecipa al processo dialettico quanto colui che d’ora innanzi chiameremo paziente”³⁸.

L’altro che è interrogato pone lo stesso interrogare nell’“apertura della sua problematicità” (Gadamer). Interrogare l’altro comporta una domanda per gli stessi presupposti dell’interrogare. Entrando in relazione con il sistema psichico dell’altro, colui che interroga entra in dialogo con i propri presupposti. L’interrogare del dialogo comporta dunque necessariamente una reciprocità della domanda e un circolo ermeneutico: si interroga solo perché si è già interrogati da ciò che si va interrogando.

La distinzione paziente-terapeuta è dunque una convenzione che ha senso solo nel momento della comunicazione dialogica³⁹ e della sua reciprocità. È interna ad essa e al suo gioco di presupposti e di attribuzioni. Quella distinzione non è quindi condizione preliminare per il dialogo: condizione per il dialogo è solo la domanda che “accade” e che istituisce una reciprocità, un’interazione fra due sistemi psichici.

La domanda non è posta dal sintomo. Questo rientra nelle categorie del giudizio psicologico e nel sistema pubblico di segni in cui è già data e istituita la distanza fra paziente e terapeuta. È l’esperienza del sintomo — come esperienza della contraddizione, dell’antinomia, della limitatezza e dell’errore — che interroga la *doxa* del sintomo, il suo interpretarsi e il suo essere interpretato secondo giudizi pubblici. Questa “esperienza” del sintomo è la sofferenza che deve essere con-divisa (e questo credo sia il senso radicale dell’empatia come compassione). Devono essere condivisi l’interrogativo che essa pone, come cornice del dialogo, e il senso della limitatezza che essa impone, come ragione del dialogo.

L’interrogativo della sofferenza è il segno di un mutamento dei presupposti, di un mutamento della situazione emotiva⁴⁰ che ritorna all’origine di un’ulteriore “scoperta” del mondo⁴¹. La reciprocità, attraverso cui questa “scoperta” si produce, si realizza nella condivisione di un linguaggio, il linguaggio della sofferenza, in cui nuove configurazioni del mondo vengono a espressione.



10. Il dialogo psicoterapeutico, come cornice delle cornici, è il luogo del mutamento delle configurazioni del mondo

Nel colloquio psicoterapeutico interagiscono, come si è detto seguendo Jung, i presupposti invisibili che determinano i pregiudizi e i saperi degli interlocutori⁴². Tuttavia occorre — a parer mio, ma proprio in linea con il ragionamento di Jung — liberarsi da un fraintendimento fondamentale: occorre cioè, proprio nella prospettiva offertaci dal dialogo, non pensare quei presupposti come categorie psicologiche del giudizio e del sentimento, categorie determinabili e classificabili in un sapere psicologico. Fraintendimento, questo, in cui è caduto lo stesso Jung⁴³. Attraverso la riflessione epistemologica e l'ermeneutica di Jung, siamo giunti a chiarire il fatto che i presupposti sono sempre già presenti in ogni atto psichico come "individualità" indeterminabile, cioè, in altre parole, come "apertura" originaria del mondo; e che definire quei presupposti come "psicologici", significa riferirsi ad essi già all'interno di una particolare "pratica discorsiva"⁴⁴, di una particolare organizzazione del sapere, in cui sono già in atto dei presupposti. Seguendo la linea teorica di Jung, si è accertato che sui presupposti non si possono esprimere altro che "ipotesi", perché essi si prestano solo a descrizioni antinomiche: e da questo fatto abbiamo dedotto che i presupposti sono individuali nella misura in cui non sono rappresentabili come realtà in sé. Tuttavia i presupposti agiscono, sono già in atto, nel momento in cui qualcosa viene posto: ma soltanto in quel momento e soltanto in quell'atto del porre si danno dei presupposti.

Ribadito questo punto, occorre adesso pensare se e come sia possibile che i presupposti, attraverso i quali è posto l'oggetto del dialogo psicoterapeutico, mutino nel corso del dialogo.

Per entrare nel merito del problema, vorrei riprendere alcune considerazioni di Bateson contenute nel suo saggio *Una teoria del gioco e della fantasia*⁴⁵. Come è noto, Bateson accosta il colloquio psicoterapeutico alla situazione logica del gioco. La comunicazione che avviene nel gioco è come "incorniciata" in un messaggio delimitatore, una cornice metacomunicativa, che stabilisce appunto che ciò che avviene al suo interno è un gioco, cioè una finzione con le sue regole fondate sul principio del "come se". Tuttavia la psicoterapia somiglia a un particolare genere di gioco e cioè al gioco degli animali che differisce, ad esempio, dal gioco della canasta perché mentre in questo la comunicazione sulle regole è precedente e separata dal gioco stesso, nel gioco fra animali e nella psicoterapia questa separazione non c'è e non può esserci. Un morso viene scambiato per gioco, fra gli animali, senza che questo scambio sia preceduto da un messaggio che stabilisce che ciò che avviene è un gioco e non un'azione aggressiva, quale il morso sta a significare. La cornice metacomunicativa "questo è un gioco" è coesistente all'atto stesso del gioco. Qui si verifica dunque un paradosso che, secondo la teoria dei "Tipi logici", designa un tipo di messaggio inammissibile: «Le azioni che stiamo compiendo non denotano ciò che denoterebbero le azioni che esse denotano». Mentre dunque il messaggio "questo è un gioco" rappresenta "il tentativo di distinguere e di tracciare una linea tra categorie di tipo logico diverso", questa linea scompare nel gioco degli animali e nella psicoterapia in cui differenti livelli logici sono simultaneamente presenti.

"A nostro modo di vedere — sostiene Bateson — la vicenda psicoterapica è un'interazione incorniciata tra due persone, in cui le regole sono implicite, ma suscettibili di cambiamento. Un tale cambiamento può essere proposto solo da un'azione sperimentale, ma una qualunque azione siffatta, in cui sia implicita una proposta di cambiamento delle regole, è essa stessa parte del gioco che si sta svolgendo. È da questa combinazione di tipi logici all'interno del singolo atto significativo che la terapia assume il carattere non di un gioco rigido com'è la canasta, ma al contrario di un sistema di interazione che si evolve".

Questa evoluzione è possibile proprio grazie al paradosso del gioco psicoterapeutico, in cui coesistono differenti livelli logici: “la terapia — dice Bateson — è un tentativo di mutare le abitudini metacomunicative del paziente. Prima della terapia, il paziente pensa e agisce in base a un insieme di regole per la costruzione e la comprensione dei messaggi: dopo una terapia riuscita, il paziente opera in base a un diverso insieme di regole. (In generale, regole di questo tipo non vengono verbalizzate e restano inconse, sia prima che dopo). Ne segue che, nello svolgimento della terapia, deve essersi svolta comunicazione a un livello *meta* rispetto a queste regole; deve essersi svolta comunicazione su un *cambiamento* delle regole.

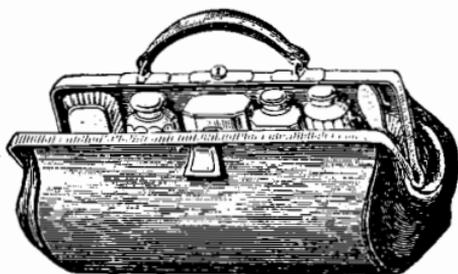
Ma una siffatta comunicazione relativa al cambiamento non potrebbe in alcun modo verificarsi mediante messaggi del tipo permesso dalle regole metacomunicative del paziente, così com'erano prima e come sono dopo la terapia”.

Il cambiamento dei presupposti, delle regole comunicative, avviene nel dialogo, senza poter essere a sua volta oggetto di comunicazione. La funzione evolutiva e trasformante della struttura paradossale del dialogo psicoterapeutico, in cui coesistono tipi logici differenti, consiste dunque nella metaforizzazione di ogni “concezione”⁴⁶ che viene ad espressione nella comunicazione. Ciò che infatti caratterizza la comunicazione ‘schizofrenica’ è l’“insalata verbale” dovuta alla mancanza di incorniciatura metacomunicativa e di capacità metaforizzante. In altre parole, sempre ricavate dal vocabolario di Bateson, l’“insalata verbale” è dovuta a un’incapacità linguistica di tenere separati “mappa e territorio”, attività designante e realtà. Vi è dunque un’identificazione totale con il processo primario: “Nel processo primario — nota Bateson — la mappa e il territorio sono identificati; nel processo secondario essi possono essere distinti. Nel gioco vengono sia identificati che distinti”. Il dialogo rimette in gioco sia le reciproche relazioni di mappa e territorio, sia la stessa possibilità della relazione. Nel dialogo viene ad espressione una nuova relazione fra mappa e territorio attraverso il dissolversi di una vecchia identificazione fra i due: si istituisce una nuova distanza⁴⁷ fra soggetto e mondo e una nuova possibile relazione. E questo accade proprio perché le regole del gioco psicoterapeutico non sono identiche né alla fusionalità inconscia, in cui le distanze si dissolvono, né alla convenzionalità della

langue, in cui le distanze sono istituite. Nel gioco paradossale del dialogo vi è continua interferenza, ricombinazione e riconfinamento della mappa e del territorio, un loro reciproco ridefinirsi attraverso la tensione del paradosso. Sono le stesse regole, che regolano la relazione di mappa e territorio, che vengono rigiocate: vengono quindi rigiocati i presupposti che determinano l'organizzazione della "realtà" in una mappa. E questo accade perché, nello scambio dei discorsi sull'oggetto, si è implicitamente parlato del modo stesso in cui quei discorsi parlano dell'oggetto.

Ma, riprendendo le argomentazioni di Bateson nella prospettiva del dialogo, occorre ricordare che il mutamento delle regole riguarda ambedue gli interlocutori: nella comunicazione del dialogo, non possono mai essere soltanto le abitudini metacomunicative di uno solo degli interlocutori a mutare. E il mutamento si verifica, e quindi lo si avverte, sotto forma di "reazione" all'altro, non, come dice Bateson, nell'arco intero di una terapia, ma già nel momento stesso in cui si instaura un dialogo, nel momento in cui si fa 'esperienza' dell'altro. Torniamo dunque all'idea di reciprocità, come all'essenza dell'evento del dialogo: non vi è dialogo senza reciprocità, senza l'evento di un reciproco intendersi attraverso la messa in comune di una cornice ulteriore, rispetto ai presupposti di paziente e terapeuta. L'incorniciatura del dialogo è proprio quella ulteriore possibilità che in esso è aperta e che consente di trasformare le "griglie" (Foucault) degli interlocutori attraverso la condivisione di un linguaggio, cioè di una mappa ulteriore che si disegna nel dialogo ("fusione di orizzonti", nel linguaggio di Gadamer), che si disegna nell'interazione fra due sistemi psichici. Attraverso la nuova mappa, nuove configurazioni del mondo divengono pensabili.

Nel dialogo psicoterapeutico non mutano dunque le posizioni degli interlocutori, ma mutano gli stessi presupposti dei loro discorsi. In questo senso, come dice Gadamer, il dialogo comporta una "trasformazione nella quale non si resta quelli che si era".



1. H.G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), trad. it., Bompiani, Milano, 1983-1990. Cfr. inoltre *Studi platonici*, trad. it., Marietti, Casale Monferrato, 1983, particolarmente il saggio *Etica dialettica di Platone*, cap. I, contenuto nel vol. I degli *Studi*.
2. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, op. cit., p. 510.
3. *Ivi*, p. 408.
4. ESCHILO, *Agamennone*, v. 177. Per un commento a questo verso della tragedia di Eschilo, cfr. E. SEVERINO, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano, 1989.
5. Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), trad. it., Adelphi, Milano, 1991, p. 142: "Nell'«essere di fronte», invece [cioè diversamente dallo «stare di fronte» dell'oggetto], il «di fronte» si manifesta in ciò che avviene all'uomo percipiente, vedente-udente, vale a dire in ciò che sopravviene l'uomo, lo coglie — coglie lui, che mai si è concepito in quanto soggetto per degli oggetti. Di conseguenza, ciò che è-presente non è ciò che un soggetto si getta di fronte come oggetto, bensì ciò che perviene al percepire, e che il vedere e udire umano pone-là e rap-presenta *come* qualcosa che gli è sopravvenuto".
6. Per una critica a questa posizione di Gadamer, che risulta per noi utile nella prospettiva di un discorso sulla psicoterapia, cfr. E. BERTI, *Come argomentano gli ermeneutici?*, in *Filosofia '91*, a cura di G. VATTIMO, Laterza, Bari, 1992.
7. *Ivi*, p. 423.
8. *Ivi*, p. 527.
9. Cfr. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), op. cit.
10. Cfr. M. BACHTIN, *Il problema del testo*, in V.V. IVANOV, J. KRISTEVA e altri, *Michail Bachtin. Semiotica, teoria della letteratura e marxismo*, Bari, Dedalo, 1977, p. 210.

11. M. HEIDEGGER, *Seminari di Zollikon*, trad. it., Guida, Napoli, 1991, p. 229.
12. Riprendo il termine da C. SNI, particolarmente nel senso teorizzato in *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano, 1985.
13. Cfr. su questo tema A. RUBERTO, *Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung*, in "Atque", 2, 1990.
14. Cfr. S. FREUD (1919), Prefazione a "Il rito religioso: studi psicoanalitici" di Theodor Reik, trad. it. in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, vol. 9, p. 125; S. FREUD (1913), *L'interesse per la psicoanalisi*, trad. it. in *Opere*, op. cit., vol. 7, p. 262.
15. Cfr. C.G. JUNG (1929), *Il contrasto tra Freud e Jung*, in *Opere*, trad. it., Boringhieri, Torino, vol. 4, p. 359.
16. C.G. JUNG (1929), *I problemi della psicoterapia moderna*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, p. 83.
17. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 240 "La psicologia è il 'farsi coscienza' del processo psichico, ma in senso più profondo non è una spiegazione di tale processo, perché ogni spiegazione del fatto psichico non può essere altro che lo stesso processo vitale della psiche".
18. C.G. JUNG (1937), *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 143.
19. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 234.
20. Cfr. l'introduzione di J. NEEDLEMAN a L. BINSWANGER, *Essere nel mondo*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1973.
21. C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealtà*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 411.
22. C.G. JUNG (1924-1946), *Psicologia analitica ed educazione*, in *Opere*, op. cit., vol. 17, p. 112.
23. C.G. JUNG (1928), *Energetica psichica*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, p. 31.
24. *Ibidem*.
25. C.G. JUNG (1951), *Questioni fondamentali di psicoterapia*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, p. 126.
26. Sul rapporto fra tonalità affettiva e valutazione nella "funzione del sentimento", cfr. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, pp. 160-161. Cfr. anche M.I. MAROZZA, *Le 'convinzioni' del sentimento: desiderio e ragione nella psicologia del profondo*, in "Atque", 2, 1990.

27. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it., Longanesi, Milano, 1976, §29, pp. 172-sgg. La situazione emotiva (*Befindlichkeit*), per Heidegger, è quell'“apertura originaria propria delle tonalità emotive” che determina l'effettività dell'Esserci, cioè l'apertura del mondo; quell'apertura originaria che determina il nostro modo di incontrare il mondo e il modo del mondo di farci incontro. La tonalità emotiva è “un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e *al di là* della portata del loro aprire”. La comprensione è quindi già da sempre emotivamente situata.

28. Per le antinomie e per la funzione regolativa dell'idea di realtà, è riconoscibile in Jung una assimilazione e rielaborazione di tematiche kantiane. Cfr. in particolare I. KANT, *Critica della ragion pura*, parte II, 'Dialettica trascendentale', libr. II, cap. II. Cfr. anche, a questo proposito, E. BÄR, *Semiotica e psicoterapia*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1979, pp. 92-sgg.

29. Prendo spunto dal saggio di C. BENEDETTI, *Come comunichiamo sul mondo*, in *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2*, a cura di R. GENOVESE alla cui introduzione rimando per una definizione di carattere generale della problematica del paradosso. Cfr. particolarmente M.B. HINTIKKA - J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1990, p. 23.

30. In questo paradosso, che fonda la possibilità stessa del progredire della riflessione psicologica, si rivela l'importanza della funzione regolativa che l'idea di “realtà in sé” e di “individualità” mantengono nel pensiero di Jung.

31. Le citazioni che seguono sono prese da C.G. JUNG (1935), *Principi di psicoterapia pratica*, in *Opere*, op. cit., vol. 16, pp. 7-sgg., saggio a cui faccio riferimento per le considerazioni svolte in questo paragrafo.

32. C.G. JUNG (1935), *Grundsätzliches zur praktischen psychotherapie*, in *Gesammelte Werke*, Rascher-Verlag, Zürich & Stuttgart, 1958, vol. 16, p. 1. Si tratta dello stesso saggio della nota precedente di cui ho qui leggermente modificato la traduzione riportandola alla lettera del testo originale.

33. Cfr. D.P. SPENCE, *Verità narrativa e verità storica*, Martinelli, Firenze, 1987.

34. Cfr. C.G. JUNG (1957), *Prefazione a Principi di psicoterapia pratica*, op. cit., p. 3.

35. C.G. JUNG (1951), *Questioni fondamentali di psicoterapia*, op. cit., p. 128.

36. C.G. JUNG (1951), *Il contrasto tra Freud e Jung*, op. cit., vol. 4, p. 364.

37. C.G. JUNG (1929), *I problemi della psicoterapia moderna*, op. cit., p. 80.

38. C.G. JUNG (1957), *Principi di psicoterapia pratica*, op. cit., p. 12.

-
39. Cfr. a questo proposito P.F. PIERI, *Il controtransfert in sembianza di risposta. Su idee regolative ed eventi del senso in analisi*, in AA.VV., *Il controtransfert nella relazione analitica*, il Segnalibro, Torino, 1990, pp. 207-sgg.
40. Cfr. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, in *Opere*, op. cit., vol. 8, pp. 81-sgg.
41. Cfr. M. HEIDEGGER, il già citato § 29 di *Essere e tempo*.
42. Cfr. C.G. JUNG, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, op. cit., p. 126 e p. 130.
43. Cfr. su questo particolarmente M. TREVI, *Per uno jungbismo critico*, Bompiani, Milano, 1987.
44. M. FOUCAULT, *L'Archeologia del sapere*, trad. it. Rizzoli, Milano, 1971.
45. G. BATESON (1954), *Una teoria del gioco e della fantasia*, contenuto in *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano, 1976.
46. Termine che riprendo da Jung.
47. V. nota 12.

SEGNO, SIMBOLO E CONOSCENZA. PER UN'EPISTEMOLOGIA CRITICA NEL PENSIERO DI JUNG

Paolo Francesco Pieri

«Non è ancora abbastanza chiaro che quando diciamo "psiche" accenniamo simbolicamente all'oscurità più fitta che si possa immaginare? Sta all'etica del ricercatore riconoscere dove finisce il suo sapere. Questa fine è infatti l'inizio di una più alta conoscenza».

C.G. Jung

Si può dire che l'ipotesi generale di questo contributo sta nell'osservazione che c'è senso comune laddove il mondo e le parole vengono ad evidenziarsi molto distintamente tra di loro e indipendenti dalle nostre pratiche conoscitive. Così, l'uomo ed il mondo da una parte e le parole dall'altra guadagnano quasi un'autonomia e preparano e veicolano operazioni di tipo tecnico-replicativo. Talora, però, tali ripetizioni di carattere segnico-interpretativo si mostrano inefficaci ed al loro posto — insieme alla caduta del senso comune — insorge quello che qui chiameremo "efficacia simbolica".

Più in particolare, si tratta di compiere una rilettura del pensiero di Jung per ritrovarvi una peculiare epistemologia critica laddove viene fatta la distinzione tra segno e simbolo e ne viene quasi misurata la distanza.

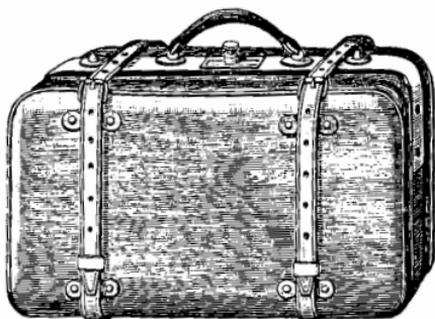
I.

Innanzitutto, per la teoria junghiana, siamo *nel* segno laddove siano soddisfatte contemporaneamente sei condizioni¹. Infatti, c'è un

segno allorché esso: 1) abbia un significato semiotico e sopporti un'interpretazione semiotica; 2) presupponga un dato o un fatto, oppure una connessione o una pura genesi causale che sia già ben nota e conosciuta; 3) esprima, formuli, indichi, denoti e raffiguri tali dati in un modo abbreviato e sempre sostituibile da altri modi; 4) venga espresso in modo intenzionale. Tanto che, 5) l'intenzione designativa che ha prodotto il segno o quella certa coscienza che avesse generato quell'espressione possa, con quella espressione, significare — esattamente e completamente — quanto voleva dire; al punto tale che: 6) nulla di più di quello che l'intenzione designante avesse detto, si sarebbe voluto esprimere.

Invece, quando ci troviamo di fronte al simbolo? Ancora, la parte definitoria dei *Tipi*², si offre come risposta esauriente. C'è simbolo (in particolare c'è un simbolo "vivo") in queste altrettante e corrispettive condizioni, tra loro intrecciate: 1) se il "segno" — secondo la semiosi precedentemente instaurata — ha *significato* soltanto simbolico³; 2) se esso — rispetto alle interpretazioni costituitesi in precedenti relazioni segnico-interpretative — svolge le *azioni* di presumere o presupporre, di ipotizzare, teorizzare o designare anticipatamente un qualcosa o un fatto di natura psicologica. Però, sempre rispetto alla conoscenza ed alla "realtà" precedentemente costituitesi, questo particolare segno deve ipotizzare sia l'esistenza di un significato in parte o del tutto sconosciuto, sia l'esistenza di un significato non ancora conosciuto. Inoltre occorre che tale significato appaia come occultato, ineffabile, inesplicabile, mistico e trascendente; ma, ciononostante, è indispensabile che l'esistenza di questo significato si mostri attesa o presentita e, comunque, sia considerata e riconosciuta necessaria o ricercabile⁴; 3) se per il momento, fino a quel momento semiotico⁵, questo qualcosa non possa venire espresso o indicato, caratterizzato o enunciato, formulato o raffigurato non meglio e altrimenti che così; 4) qualora tale "espressione" accada in modo non intenzionale, o comunque celata all'intenzione che la ha prodotta, e quindi in modo ignoto a colui che la ha creata. Partendo ancora dalla teoria dei *Tipi*: 5) se — per un atteggiamento introverso della coscienza che osserva — questa stessa coscienza sia intrigata verso ulteriori e possibili significati delle cose; cioè, se il "segno" implica una natura

simbolica dell'atteggiamento di chi osserva⁶; ovvero, 5 bis) se, per un atteggiamento estroverso della coscienza che osserva, si ponga una natura simbolica del segno e del modo d'essere delle cose. Infatti — Jung commenta — per quell'altra «concezione [...] che metta sempre l'accento sulla realtà pura e semplice e che subordini il significato ai fatti [...] non esistono simboli in tutti quei casi nei quali il simbolismo dipende esclusivamente dal modo di osservare. Simboli ne esistono tuttavia anche per esso, e sono precisamente quelli che invitano colui che osserva a presumere l'esistenza di un significato occulto»⁷. In questa prospettiva, infatti, il simbolo si manifesta autonomamente, e — nel suo evidenziarsi — invita e influenza l'individuo che osserva. A questo tipo di osservatore il simbolo si impone, destando i suoi interessi intellettuale ed estetico, provocandogli anche partecipazione inconscia; 6) se, infine, tale particolare segno non significhi nulla, ma — insieme a questo non significare nulla — si mostri *pregno* di significato e, quindi, contenente più di quanto si sappia di avervi messo dentro. Se, ancora, tali “segni” — rispetto alla loro origine — non significhino nulla al punto tale che, di loro, si possa dire che «non traggono origine da alcunché»⁸. Ma siamo ancora di fronte a simboli se, proprio a partire da questo *nulla* ontologico di origine e di significato, si possa comunque dire che essi «vogliono anzi diventare qualcosa»⁹, o significare simbolicamente.



1. Cosa vuol dire Jung quando afferma che siamo messi di fronte ai segni laddove questi abbiano un significato semiotico, e siamo di fronte a qualcosa di diverso laddove questo qualcosa abbia soltanto un significato simbolico?

In generale, tale affermazione implica che la cosa (nelle sue varie facce di espressione, formulazione, indicazione, denotazione e raffigurazione), esiste soltanto *internamente* ed *insieme* ad una particolare interpretazione e ad un altrettanto particolare osservatore. Si potrebbe dire che le cose e gli oggetti, i fatti esterni e le realtà debbano venire colti come i *prodotti* di una relazione segnico-interpretativa che, però, si va producendo contemporaneamente a loro.

In particolare, nel darsi di una situazione in cui una "espressione" è ragionevole e piena di senso *per* l'osservatore, essa è riconducibile ad un *segno*. Laddove invece, per lo stesso osservatore, un'altra espressione fosse assolutamente, o solo in parte, assurda o priva di senso, e quindi, irricognoscibile — sul piano delle immediatezza — dai saperi istituiti, essa è interpretabile come *espressione simbolica*¹⁰.

In entrambi i casi, comunque, emerge che siamo dentro un'interpretazione; anche se, ogni volta, siamo dentro un'interpretazione di tipo diverso: "semiotica" una prima volta, "simbolica" una seconda volta¹¹.

Ma quali sono le differenze che sussistono tra queste due modalità interpretative?

Intanto, l'interpretazione semiotica discende da una preventiva distinzione attraverso la quale sono venute ad essere le parole e, insieme a queste, le cose. E, dobbiamo dire, di questa preventiva partizione, da cui i segni e la realtà originano, il momento semiotico non si occupa. Infatti, il segno (in quanto venire in espressione dell'ordine stabilito, dell'esserci e dell'esistente), nasce da un'immaginata discrezione dei significati, ed è — in particolare — il venire, in quella particolare espressione, dell'azione e della costruzione del segnare. Fratanto, basti sottolineare che un'espressione ha significato simbolico non in assoluto. Essa, è misconosciuta proprio perché, in forza della semiosi precedentemente instauratasi, è assurda, irragionevole e fantastica; soltanto per questo, però, essa è tendenzialmente escludibile: escludibile, ed inefficace, relativamente ai segni ed all'interpretazione semiotica. Essa, invece, è includibile ed efficace nella speciale qualità di simbolo, cioè *dentro* un'interpretazione simbolica.

Col concetto di segno e dentro l'interpretazione semiotica, emerge che siamo radicati — nel bene e nel male — in quella che, altrove,

Jung chiama «inclinazione all'esclusività»¹². Con tale inclinazione all'esclusività, si attualizza il «mondo reale», che — molto in generale — è «quel contenuto della coscienza consistente da un lato nell'immagine percepita del mondo, dall'altro nei sentimenti e nei pensieri che tale immagine sucita»¹³.

Invece con il simbolo e con la fantasia (nel senso equivalente che, talora, per ragioni essenzialmente epistemologiche, Jung dà a questi termini), ci permettiamo di sorprendere l'aspetto segnico-interpretativo del «mondo reale»¹⁴ e ciò, fino al punto di immaginarci lo scorrere del processo conoscitivo che, in senso positivo, si era cristallizzato in quelle concettualizzazioni.

Va da sé che dai concetti già iscritti nel processo gnoseologico e che, in questo, sono gli unici ad avere *letteralmente* diritto di parola, la fantasia — presa alla lettera — non può che ricevere una cattiva reputazione. «Da dove viene — si chiede, infatti, Jung — la cattiva reputazione della fantasia?». E risponde «Soprattutto dal fatto che non può essere presa alla lettera. Se viene intesa in senso *concretistico*, perde di ogni valore. Se viene intesa in senso *semeiotico*, come in Freud, allora diventa interessante dal punto di vista scientifico»¹⁵. Allora, proprio per tutto questo, occorre distinguere l'interpretazione semiotica dall'interpretazione simbolica: se invece la fantasia, conclude Jung, «viene intesa *ermeneuticamente*, ossia come simbolo reale, essa ci offre l'indicazione di cui avevamo bisogno per proseguire la nostra vita in armonia con noi stessi». E, precisa: «Il senso del simbolo non è infatti quello del segno che cela qualcosa di generalmente noto: al contrario, il simbolo è il tentativo di rendere esplicito per via analogica ciò che è ancora interamente ignoto e in divenire»¹⁶.

Pertanto, «questi [...] prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico», e che «sotto l'aspetto della pura realtà, [sono] cosa talmente assurda per l'osservatore», hanno — come si chiarirà meglio in seguito — significato simbolico; nel senso di simboli «vivi», essi sono la condizione perché si possa rendere «segno» ciò che segno ancora non è: essi non significano nulla, ma hanno il potere, nel bene e nel male, di «agire» significati¹⁷.

Facendo *essere* le cose, l'atteggiamento simbolico implica, quindi, la possibilità di uscita da quella cosiddetta magia operata dalla con-

venzionalità che ha reso presenti le cose. In più, esso implica non un rinvio ad un significato preventivamente costituito, bensì *constituisce* il rinvio; e tale rinvio è, innanzitutto, a se stesso.

Il simbolo, cioè, è fondato dalla sua funzione *symbollica*. È questa che svolge le azioni di congiungere e disgiungere il segno, la cosa e l'attività designante. Inoltre, col concetto di simbolo, la realtà (l'oggetto, la realtà del designato) e l'osservatore (il soggetto, l'intenzione designativa della psiche) mostrano uno scacco rispetto alla purezza ed alla neutralità istitutiva, ma evidenziano il loro essersi costituiti attraverso segni, dei quali sopportano le funzioni e le stesse crisi "funzionariali".

2. Nel momento semiotico si considera il segno come rinvio ad un significato *tout court*, e non si pensa, invece, il significato come forma partecipiale dell'infinito significare: quest'ultima considerazione si svolge nel momento simbolico.

Più precisamente, il momento semiotico, in quanto *sapere* sui segni indicativi, dà già per postulato il processo della conoscenza, cioè quel processo in cui si è resa possibile l'istituzione delle categorie e delle cose. Sappiamo, infatti, che il *funzionamento* dei segni riposa su un significato e su un oggetto già presupposti, tanto che tali preventive costituzioni semiotiche si offrono a garanzia del funzionamento del sistema semiotico stesso. Proprio perciò, l'*uso* dei segni — presupponendo, come scrive Jung, connessioni note, qualcosa di conosciuto, un dato di fatto, una cosa nota e spiegabile — *attualizza*, senza mai *alterarlo*, l'oggetto già costituito. Cioè l'oggetto — nella sua preventiva costituzione ed identità — è preliminarmente presente al segno stesso, e l'*uso* dei segni — costantemente — rinvia a queste costituzioni ed identità, e le attualizza.

Dentro tale teorizzazione, il momento semiotico non si fonda come studio, riflessione ed interrogazione del *darsi* di quell'incontro generativo e distintivo dei significati e delle cose significate. E ciò perché esso — obliando, positivamente, la tessitura della trama simbolica —, esiste proprio in quanto si occupa sia di quei tessuti che sono i saperi presupposti sulle cose e le cose stesse, sia delle ripetizioni, degli usi e dei funzionamenti di tali saperi e di tali cose.

Se il segno veicola *tout court* il presupposto, il simbolo radicaliz-

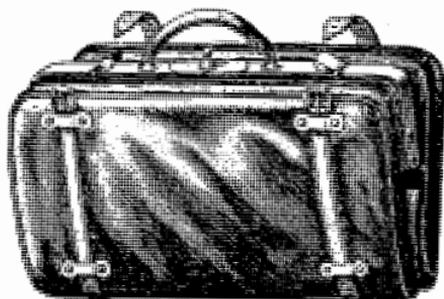
za, invece, l'azione attraverso cui si presuppone un significato¹⁸. Esso obbliga a *pensare* i saperi già istituiti: sino a far pensare — come vedremo in seguito — gli stessi postulati antinomici.

Inoltre, col segno si raggiunge — ma solo pragmaticamente — una quasi identificazione ed una certa "saldatura" tra segno e cosa: tra oggetto conosciuto e oggetto reale. Col simbolo, invece, si è rinviiati nello "spazio" di questa quasi-saldatura tra segno e cosa: la relazione e l'accostamento — sia dei significati, sia delle cose significate — avvengono in tale "spazio".

Ancora, l'evento simbolico evidenzia che prima dell'accadere di questo spazio, non erano possibili né l'operazione interpretativa né quelle particolari interpretazioni (significati e cose significate). Inoltre, il simbolo — in quanto — spazio di congiunzione e disgiunzione insieme — sta lì sempre a rammentare che segni e cose sono, ad un tempo, differenti e uguali.

Pertanto, al di là degli esempi che sarebbe pure utile considerare, col simbolo siamo stati introdotti in una insanabile e non esautorable *distanza* che intercorre tra designante e designando; e proprio attraverso questa distanza, e dentro questa, abbiamo potuto vedere distintamente comparire l'*intenzione* designante della psiche (il soggetto)¹⁹ e il designando (l'oggetto), entrambi come realtà che sono state *fatte* essere. Inoltre, abbiamo potuto vedere comparire, insieme a loro, l'azione stessa dell'interpretazione.

Con la dinamica del segno, a cui anche rinvia il concetto di simbolo, si descrive, quindi, l'accadere di quella messa a distanza nella quale avvengono i continui confinamenti e riconfinamenti tra uomo, mondo e interpretazioni. Nell'epistemologia junghiana, psiche e reale, spirito e mondo e, insieme a questi, i segni di questi, *accadono* in quella distanza paradossale che è l'incontro interpretativo. Insieme a ciò, il concetto di simbolo vuole sottolineare che la psiche ed il mondo *sono fatti essere* sul piano della condizione simbolica e quindi — come meglio vedremo dopo — sono fatti essere a partire da un nulla di fondamento ontologico, cioè senza presupposti extrasimbolici: non esternamente ai simbolismi.



3. Più in particolare, col concetto di segno e con il relativo concetto di simbolo, si prende le distanze da una teoria della conoscenza che si possa concettualizzare come tecnica controllabile e ripetibile che accerti e descriva, calcoli e preveda un oggetto, un'entità o un fatto. Jung, cioè, non crede che possa darsi una conoscenza oggettiva ed impersonale.

Ancora, egli non crede nemmeno — come si potrebbe invece dedurre per alcune isolate circostanze del testo junghiano — che la conoscenza sia una creazione che il soggetto fa dell'oggetto²⁰.

La conoscenza, in questa ipotesi, non è neppure riconducibile all'attività libera dell'Io puro, come può essere detto in J.G. Fichte, ma non è neanche presa e accertamento di un dato primitivo (l'oggetto)²¹.

Semmai, con questa ipotesi emerge che la conoscenza, il soggetto e l'oggetto sono dati, sempre, sul piano del segno. E si tende sempre a ricordare che questi tre elementi *insieme* rinviano *contemporaneamente* al processo semiotico e che da questo prendono avvio.

Infatti, la conoscenza non è concepita come un atto puramente contemplativo o come quella condizione di un uomo che, da un dentro in cui è incapsulato, vada ad un fuori dove ci sono un mondo da scoprire e un ente che viene incontro a lui. Inoltre, viene criticato il fatto che, già prima della semiosi, ci siano degli stati interni (idee e rappresentazioni) in quanto oggetti primari della conoscenza, cioè oggetti a partire dai quali è possibile inferire od afferrare altri oggetti, postulati — tra l'altro — di natura differente (di natura psichica i primi, di natura fisica i secondi).

Innanzitutto, come si è notato, nella conoscenza oggettiva e nella conoscenza soggettiva si darebbero delle cose come presupposte e non ci accorgeremmo, oppure dimenticheremmo, di averle presupposte. Nel primo caso, infatti, avremmo presupposto l'oggetto, nel secondo — in alternativa — avremmo presupposto il soggetto. Invece, ciò che per un'epistemologia critica dobbiamo compiere è un'indagine su questi due oggetti²², considerandoli prodotti costituiti *nelle* indagini precedenti, e coglierli, nell'indagine attuale, come troppo *ovviamente* esistenti e reali, e magari in relazione o in transazione o in opposizione tra loro.

Ricordando le definizioni di segno e simbolo, dopo quello che si è detto sin ora (critica di ogni riduzione all'uomo e al mondo e di ogni riduzione al soggetto e all'oggetto), non possiamo più ridurre²³ segno e simbolo a semplici emblemi di due atteggiamenti psicologici fondamentali (estroversione e introversione). Semmai, possiamo considerare questi atteggiamenti come emblemi del segno e del simbolo. Infatti, segno e simbolo stanno ancora prima della formazione e dell'irrigidimento degli stessi atteggiamenti psicologici e da queste pratiche "derivano".

Intanto, nella definizione del segno si affermava che i *segni* esprimono, formulano, indicano, denotano e raffigurano una *oggettività*, in un certo modo che può essere sostituito da altri modi, e, contemporaneamente, si affermava che questa denotazione avviene in modo intenzionale, e quindi *dentro* una soggettività costituita.

Ma ciò cosa vuol dire? Ciò vuol sempre dire che *nel segno* vengono a costituirsi contemporaneamente l'oggetto e il soggetto. L'"uso di tali segni", come scrive Jung, presuppone connessioni note, qualcosa di conosciuto, un dato di fatto: una cosa nota e spiegabile si era data *nel segno*, e prima dell'*uso* funzionale, strumentale e pratico del segno. Quindi il segno è *l'attualizzatore* di un oggetto già costituito nella conoscenza. Il segno attualizza ogni volta l'oggetto senza mai *alterarlo*. E lo stesso dovrà dirsi per il soggetto e per i suoi eventuali atteggiamenti.

Prima di questo, però, occorre rivolgere l'attenzione al fatto che non possiamo dire — senza pensare — che il segno è un concetto forte, definito e fisso e che il simbolo è un'operazione concettualmente

debole, indefinita e mobile. E ciò perché qui non si allude al fatto che il segno svolge un'operazione sistematizzatrice e che il simbolo svolge un'azione desistematizzante. Molti segni, infatti, possono essere deboli, allusivi e metaforici, così come tanti simboli possono essere forti, risoluti e concettosi. Con questa distinzione non arriveremmo, neanche per un po', vicini al cuore del problema che abbiamo davanti.

Con la centralità del segno non si pensa più un oggetto (la stessa psiche isolabile ed un soggetto altrettanto isolato come se fosse un osservatore esterno; né — con la centralità del simbolo — si pensa che la psiche è il soggetto e che l'uomo è l'oggetto di questa psiche. In questo parlare del rapporto tra segno e simbolo, ci si riferisce, invece, al fatto che il segno è interno a quel processo di simbolizzazione che, attraverso il segno stesso, si attualizza; e quindi ci si riferisce al fatto che non possa esserci rinvio al processo di simbolizzazione senza un particolare segno già installato.

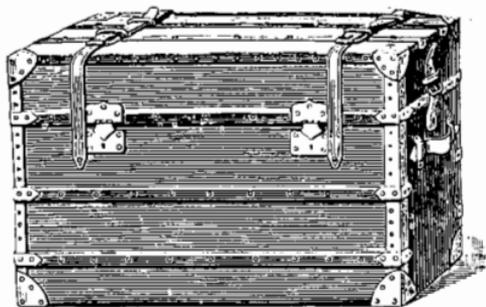
Il segno, pertanto, non è da considerarsi nella funzione indicativa di un oggetto *esterno* o di un soggetto osservatore *esterno*. Ma *nel* segno (ecco ancora una volta la particolare teoria della conoscenza) un certo soggetto e un certo oggetto *sono* significati; e lo sono proprio in forza dell'azione del significare del simbolo (efficacia simbolica).

Saremmo di fronte ad una *fuga dal segno*, laddove però l'azione del segnare approdasse ad un luogo puro del sapere e quindi: o ad un prima del segno, o ad un oltre del segno o ad un tutto del segno (positivi ed esterni ad ogni azione del segnare).

Senza accorgercene, per una fuga o per una sana ritirata dal segno, il soggetto (come l'oggetto ed il concetto) verrebbe fatto esistere e sussistere prima e fuori del processo della conoscenza. In tali casi, i segni della realtà interna — come i segni della realtà esterna ed i segni astratti delle cose — si svincolano dalla storia interna che li aveva postulati. Non che essi non esistono *veramente*, ma la loro realtà non è in sé. Essa "c'è" *internamente* alle prese metafisiche dispiegate dall'azione di tessitura simbolica. In altre parole, ed ancora una volta, esistono pragmaticamente *dentro il segno* e co-esistono al segno, ed al destino di questi sono legati. Le realtà della psiche — come le realtà del mondo e del significato — sono interne e fondate *relativamente* (né assolutamente, né relativisticamente) all'accadere delle nostre pra-

tiche di simbolizzazione.

Proprio dentro tutto questo ed a partire da qui, ha senso dire che la psicologia analitica da scienza del soggetto e dell'inconscio si traduce in riflessione sul processo simbolico; ma, in una riflessione che a sua volta — non bisogna dimenticarlo — appartiene, interamente e continuamente, al processo simbolico stesso.



4. Col 1920, possiamo dire che Jung aveva acquistato consapevolezza che le cose o le realtà si danno, e quindi si irrigidiscono, e quindi ancora si possono maneggiare, mai perché esistono in sé, bensì perché è intervenuta, in loro, un'azione storica di assegnazione di significati e di significanza. E ciò perché il loro venire ad essere come cose ed il loro instaurarsi come realtà sono, sempre, interni all'evento interpretativo.

Il dire che il segno è sempre “un'espressione proposta per una cosa nota”, implica, infatti, che esso possa svolgere un'azione di rinvio a cose *postulate* come note. L'ordine stabilito, l'esserci, l'esistente, e le connessioni note dell'oggetto — come si è sottolineato prima — ci sono date, appunto *dal* segno e *nel* segno.

Ma, contemporaneamente al darsi dell'oggetto, *nel* segno viene a darsi — come si è già iniziato a dire — anche il soggetto, nella sua particolare qualità semiotica di “intenzione designante” (come Peirce ha detto molto bene). Anche l'uomo, infatti, non è colto come esistente all'esterno di quel processo semiotico, che, man mano, si è andato instaurando. Inoltre c'è da dire che del soggetto, non si danno esperienze pure. L'Io, infatti, non esiste di per sé, come vuole appari-

re o come a noi, a prima vista, appare; anch'esso, in questa prospettiva, esiste in quanto si è venuto a costituire proprio *in* un certo sapere; e, a questo sapere rinvia costantemente ogni volta che esso stesso designa. Anche l'Io, infatti, dipende da precedenti rappresentazioni e interpretazioni. E sono proprio queste interpretazioni, le uniche che rendono *pure, normali ed immediate* quelle percezioni e quelle esperienze del mondo e dell'uomo stesso, che *lui* "ha".

Col segno, pertanto, non siamo mai messi di fronte ad un soggetto fondato esternamente al fondarsi stesso di un sistema di convincimenti segnico-interpretativi. E l'Io, con le sue intenzionalità designanti, sempre rinvia a queste convinzioni, e, contemporaneamente, le fa sussistere in qualità di tradizione e storia "interne a lui", con le quali esso, innanzitutto, si è originato.

5. Il segno appare come il contenitore e, insieme, come il veicolo di precedenti prese conoscitive. Esso può pure essere chiamato "significante" rispetto ad un "significato", ma non nel senso per cui ci sarebbe sempre un significante da smascherare; attraverso un'opera di *ricerca* e di decostruzione che giunga al significato profondo. Più semplicemente, in questa prospettiva, "significante" e "significato" vanno colti come partecipi, presente e passato, del verbo significare.

Proprio indicando l'azione passata di questo verbo, il segno è il significante di significati già insediati in un certo sapere. E tramite questa azione, il sapere che precede — se vogliamo un sapere "profondo" — si fa presente; proprio perché la sua presenza, senza questa "maschera", non sarebbe possibile. Ma, ancora una volta, dobbiamo dire che gli effetti e i significati non stanno prima del segno, ma dentro il segno significante. È esso stesso, infatti, che garantisce e veicola — dalla sua profonda superficialità — quella certezza viva in cui *si ritrovano* il soggetto, l'oggetto ed il sapere stesso²⁴. Attraverso il segno si fanno presenti un certo uomo, un certo mondo ed un certo sapere dell'uomo e del mondo, e questi si incontrano nel loro essere realtà simboliche; e cioè, in forza delle precedenti distinzioni e costituzioni, accadute nel processo simbolico²⁵.

Da qui sorgono alcune prime conseguenze a cui, peraltro, si è già accennato. Innanzitutto, non c'è più da pensare che la visione dell'in-

telletto stia da una parte, che l'essere in sé della cosa stia dall'altra, e che, tra queste due parti, ci sia una "corretta" o un'"esatta" corrispondenza (*adaequatio intellectus et rei*). Né, sempre in questa teoria del segno e del simbolo, si ammette l'esistenza indubitabile di "un di qua" naturale ed eterno che è l'uomo, fatto di altrettanto eterne e naturali immagini "psichiche" e meramente "soggettive".

Una scienza psicologica coerente con questa prospettiva, non assume l'uomo e la sua l'attività fantastica come realtà prime, né pensa il mondo come un "al di là" dall'uomo, in modo altrettanto universale e necessario, pubblico e vero.

Invece di questo, un'epistemologia critica — rintracciabile nel pensiero di Jung — coglie, della vita affettiva e cognitiva, l'accadere e l'instaurarsi di quegli eventi interpretativi che possono aver prodotto una qualche presa del reale ed un qualche avviamento di questa stessa realtà al processo di verità²⁶.

Discende, sempre da qui, la centralità dell'attenzione che Jung mostra verso tutte quelle verità (individuali e collettive, presenti e passate) che, magari, sono state postulate dal coraggio del pensiero. Sino al punto tale da essere state rese ovvie, logiche e interne al senso comune, e tanto trasparenti da divenire invisibili nelle ordinarie transazioni tra noi stessi e il mondo.

Sempre per questo — nella psicologia analitica e nella psicoterapia della psicologia analitica —, non c'è da rivolgerci *alternativamente* all'immaginazione e alla realtà. E ciò perché, facendo così, ripeteremo — senza pensarle — quelle distinzioni che ormai nella conoscenza — del terapeuta e della persona in terapia — si sono già date: di qua l'anima che puramente intuisce, di là gli enti che puramente sono; di qua l'inconscio, di là la coscienza²⁷.

Per la psicologia analitica non si tratta nemmeno di compiere, *esclusivamente* un lavoro sulle immagini come altra realtà, magari mediatrice delle due precedenti realtà.

Nel progetto epistemologico di Jung che qui si vuole evidenziare, occorre invece dedicarsi a sorprendere quel certo "sguardo" (*visione* del mondo) che ha potuto rendere possibile quell'*evento* attraverso cui i concetti e le immagini di anima (la realtà interna) e di mondo (la realtà esterna) si sono delimitati e, in talune storie, si sono posti antinomicamente. Ancora ed insieme a questo, si tratta di analiz-

zare e pensare questo evento come un “urto” attraverso il quale logico ed illogico si sono opposti al punto tale che: ciò che è non-luce è diventato *tout court* ombra e il non incluso nella razionalità è diventato *tout court* irrazionale.

E c'è da dedicarsi a questo, fino ad arrivare a comprendere quel momento per cui una certa tesi è diventata cancellazione (magari non senza residui) della presenza di un'antitesi²⁸.

6. A partire da queste considerazioni sulle prime cinque condizioni del segno e, rispettivamente, del simbolo, si spera di poter giungere ad una comprensione migliore della sesta condizione secondo cui: siamo nel segno laddove un'espressione abbia detto *tutto* e, parallelamente, siamo nel simbolo qualora si riveli che questa espressione è diventata significativa proprio a partire sia da un *nulla* di fondamento esterno al processo di significazione stesso (ontologico), sia da un *nulla* “ontico”.

Ma, per chiarire meglio questo, sarà opportuno soffermarsi sul processo di formazione del simbolo, perché lì Jung fundamentalmente tende ad eliminare le cadute dualistiche ed a sorprenderle nel loro sorgere e consolidarsi.

Ancora si mostrerà che l'uomo *più* il mondo, oltre a non essere elementi in sé distinti, non sono neanche frammenti di un'unità, ma *parti* innanzitutto di tensioni e distensioni interpretative.

II.

Si cercherà così di analizzare l'*evento* del simbolo, o, meglio, i segni che vengono a darsi nel processo di formazione del simbolo.

1. Abbiamo visto che siamo immessi di fronte ad un simbolo laddove una sola espressione svolga il compito di “comporre”, “condensare”, “significare”, “immaginare” e mettere in tensione elementi tra loro distanti²⁹.

Ora vediamo come può essere segnalato il processo entro cui il simbolo viene a formarsi; tanto da potersi parlare, effettivamente, di un'attività simbolizzatrice.

A questo proposito, Jung individua una serie di "precondizioni" del simbolo che, qui, vengono a descrivere bene l'evento del simbolo stesso.

Innanzitutto, perché accada un simbolo nuovo, deve darsi una contemporanea esistenza di *dati* razionali e irrazionali³⁰ della pura percezione interna ed esterna³¹ (da intendersi come *prodotti* di «tutte le funzioni psichiche», da quelle «più elevate» ed altamente evolute, a quelle più basse e primitive³²).

Inoltre, tali *stati* — contrapposti e in completa uguaglianza ed equiparazione — debbono coesistere *coscientemente* (tanto che «sussista un violentissimo dissidio con se stessi, tale che tesi ed antitesi si neghino reciprocamente, mentre l'Io è costretto ad ammettere la sua incondizionata adesione tanto all'una quanto all'altra»³³).

E ciò, fino al punto di poter assistere al fatto che la coscienza è ferma ed inattiva (o l'atto volitivo si è arrestato, o la scelta è diventata impossibile).

Postulato il fatto che la vita non accetti un arresto, si deve a questo punto percepire la nascita di una congestione dell'energia vitale.

Tale congestione, allora, opera una regressione della cosiddetta libido. La corrente libidica scorre a ritroso e rifluisce, per così dire, alla sorgente o in quel luogo dove «tutte le funzioni differenziate hanno la loro comune radice arcaica» o là dove «sussiste quella mescolanza di contenuti di cui la mentalità primitiva mostra ancora oggi numerosi residui»³⁴.

In queste condizioni, sorge un'attività dell'inconscio ed in particolare l'attività simbolizzatrice dell'inconscio.

È dentro questo, e contemporaneamente a questo, che accade che quella tesi e quella antitesi «in egual misura costellano un contenuto dell'inconscio»; ovvero, con questo, accade che «la tensione fra gli opposti sbocca nell'espressione intermedia [simbolo] e la difende nella lotta fra gli opposti che si inizia subito in essa e per essa»³⁵.

Proprio dinanzi a quella coscienza bloccata nelle decisioni, e dinanzi a questa triplice presenza attiva di tesi, antitesi e nuova espressione, può accadere che «le due istanze contrapposte tentino di risolvere la nuova espressione ognuna nel proprio senso»³⁶.

Infatti, esponendo ancora un po' didatticamente la psicodinamica del simbolo, occorre dire che in questo momento si aprono due pos-

sibilità dipendenti dalla saldezza e dalla scindibilità dell'Io, o dall'essere dell'Io più o meno in rapporto con entrambe le due opposte funzioni psichiche (di cui, ricordiamo, tesi ed antitesi sono, per così dire, emblema³⁷). Un altro modo per raccontare questa stessa fase³⁸ consiste nel dire che, in funzione della forza tensionale dell'espressione inconscia, si aprono due possibilità: l'Io può essere indotto verso una saldezza superiore o verso la sua scindibilità.

Nel caso di scindibilità dell'Io, e quindi nel caso di una scarsa forza tensionale del simbolo, la nuova espressione inconscia si risolve nell'Io: «dal che nasce un'identificazione dell'Io con la funzione superiore»³⁹ e «per effetto di ciò il processo di scissione si ripeterà più tardi, a un livello più elevato»⁴⁰. Invece, nel caso in cui l'Io sia solido, determinato e saldo, e quindi — come si diceva prima — nel caso in cui l'espressione inconscia possieda una forza superiore (tale da indurre l'Io ad una saldezza assoluta), questo contenuto o espressione dell'inconscio — sempre in relazione a tesi ed antitesi — diviene funzione compensatrice e forma una base intermedia in cui e su cui gli opposti possano conciliarsi. Infatti, in questa seconda situazione, il nuovo simbolo⁴¹ stimola finalmente i pensieri, i sentimenti, le sensazioni e le intuizioni, al punto tale da potersi dire che l'Io «l'afferra avidamente per liberarsi dalla sua dilacerazione»⁴².

È così che si può “oggettivare” il processo di formazione del simbolo e quel processo che, più in particolare, Jung chiama “funzione trascendente” (in quanto «funzione complessa composta di tutte le altre funzioni che trascende non in senso metafisico e crea il passaggio da un atteggiamento [o dall'irrigidimento in un tipo di funzione] all'altro»⁴³).

Dentro queste condizioni, però, viene ancora più in evidenza la pluralità dei “dati” di coscienza (tesi, antitesi ed Io), soprattutto nella loro veste di “effetti di precedenti interpretazioni”.

Infatti, in questo momento in cui si rivela la possibilità di rivolgersi ad una nuova interpretazione di sé e del mondo, i dati razionali e irrazionali (o, meglio extra-razionali), e lo stesso Io, sono messi nella massima tensione. Inoltre, tutti e tre si rivelano come prodotti interni di un processo interpretativo⁴⁴; infatti essi, perdendo la loro “autorità” assoluta, devono — però — mantenere la loro autorità *relativamente* al processo interpretativo, a suo tempo insediatisi ed ora *messo in discussione*.

Quindi la descrizione della formazione del simbolo, per Jung, non è che un'ulteriore occasione per descrivere un evento che perturbi i saperi costituiti senza però smascherarli; anzi, la dinamica del simbolo — diversamente da quella del sintomo — mostra più esplicitamente la funzione del mascheramento come un positivo venire ad essere delle cose *nell'interpretazione*.

Inoltre, questo momento — in cui, ancora una volta, si è chiamati a “disegnare” le parole e le cose — è emblematico del processo interpretativo.

Le parole e le cose, prese per buone fin tanto che offrivano possibilità di afferramento e dispiegamento di sé e del mondo ⁴⁵, ora rivelano il loro essenziale carattere di sistemi *costruiti*.

Allorché, in questo evento, nasce l'impossibilità di una presa serena dell'uomo e del mondo, si dispongono *anche* le ricerche sia di un altrove rispetto al punto di vista della volontà e della verità “logica”, sia di un oltre rispetto alle attrezzature metodiche della coscienza, della ragione e dei saperi ⁴⁶.

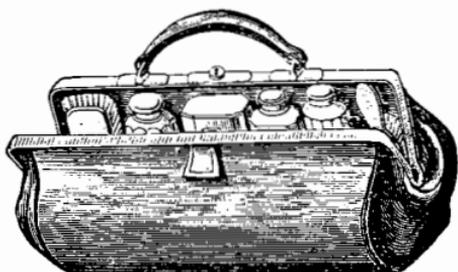
Ma ciò avviene, sempre, attraverso la messa in relazione dei segni già istituiti. Infatti, in questo momento di sbarramento, viene a rendersi necessaria una ridesignazione degli oggetti conoscitivi. Ma questo accade a partire, innanzitutto, dall'esistere delle parole e delle cose *nella relazione simbolica*.

Verrà, pertanto, iniziato quello che potremmo chiamare come un paziente e infinito esercizio. Esso avrà il compito di ripercorrere i domini sterminati del sapere, dati per scontati nel momento semiotico. E si dovrà andare a ritroso verso le più antiche e più ovvie (e, in quanto tali, inconscie) verità e realtà pubbliche.

In questa ridesignazione (ripensamento dei nostri saperi e quindi delle nostre “leggi”), viene intenzionata quella falda genetica della psiche ⁴⁷ che era accaduta insieme alla costituzione del soggetto e dell'oggetto. O viene intenzionato ciò che, talora, si rappresenta come scarto (un “residuo arcaico”) rispetto a quelle conoscenze acquisite attraverso cui un soggetto e un oggetto particolari sono stati tratti nel mondo della conoscenza.

Tale falda genetica, però, è intenzionata non come ultimo fine, bensì come mezzo-transito ⁴⁸. In altre parole, in questa condizione ci si domanda “sulla base di quale incontro originario con le cose, le ca-

tegorie si sono istituite?”, e — non astrattamente ma dentro la tensione che prima si descriveva —, ci si domanda “dove sono venute al mondo quella certa ragione, e, insieme a questa, quella particolare non-ragione?”.



2. Ancora una volta, con questa cosiddetta interpretazione dell'interpretazione, si mostra che le parole, le cose e l'Io sono in continua interazione.

Insieme a questo, si viene ad affermare che l'interazione delle parole e delle cose è stata resa possibile da una relazione simbolica e da un'immagine primaria che, ad un certo momento, si è posta ed è stata, sino a quel momento semiotico, la condizione dei nostri riconoscere e misconoscere.

Inoltre, viene ad affermarsi che adesso — nel lavoro del simbolo in quanto riconfinamento continuo tra uomo e mondo — questi segni di riconoscimento e misconoscimento hanno necessità di destrutturarsi e ristrutturarsi.

3. Si è detto che la teoria della conoscenza di Jung non è né oggettiva né soggettiva. Ma tale teoria della conoscenza non ha nemmeno fondamenti né ontologici né ontici. Essa accade sempre internamente alle nostre *pratiche* di simbolizzazione. Essa è simbolica nel senso — si ripete ancora — che il soggetto e l'oggetto accadono ogni volta, come sono anche in precedenza accaduti, *nel* segno e contemporaneamente all'interpretazione.

Quindi, la conoscenza non solo non è mai un saldare o un cancel-

lare la differenza tra l'uomo e il mondo. E per di più, la conoscenza è possibile proprio *dentro* questa differenza, che non è mai completamente saturabile dalla pratica stessa della conoscenza.

Soltanto dentro questa meta-ipotesi, si può parlare di una *fessura* del simbolo⁴⁹. Questa sta ad indicare la distanza che sempre intercorre tra segno e cosa (una distanza mai saturata dalla conoscenza), e sta a nominare (come prima si è fatto) l'atteggiamento che intenziona la falda genetica della psiche. Inoltre, proprio a tale spazio è possibile fare riferimento in quei momenti di ristrutturazione dei significati.

Ancora, è sempre per questo che possiamo dire che il simbolo è il rinvio a ciò che attende di essere conosciuto o a ciò che non è ancora noto, e che possiamo dire che il simbolo è stato, già prima, ciò che ha reso noto "il noto".

E all'interno di tutto questo, acquista un qualche senso l'affermazione "nel darsi del conflitto interpretativo, c'è ritorno ad un punto originario o ad un gesto pre-categoriale". Questi ultimi, infatti, diventano emblematici dell'evento di incontro-vicinanza-contatto con quel "principio" che ha istituito e organizzato, rivelato ed insieme distinto, i segni e il mondo.

4. *Ci troviamo* in quest'evento del simbolo, che è il solo che metta a nudo il *lavoro* del segno, proprio perché uomo e mondo non esistono prima e fuori della conoscenza ma sussistono solo internamente e contemporaneamente a questa. Invece, col segno acriticamente ipostatizzato, eravamo stati presi nelle concezioni di un'assoluta realtà esterna, di un'assoluta interpretazione egoica. E — impigliati in queste concezioni (e, in quel momento semiotico, non poteva che essere così!) — eravamo stati posseduti anche dalla credenza assoluta in un conoscere irrelato al suo processo ed alle sue stesse pratiche⁵⁰.

1. Queste condizioni sono espresse con grande chiarezza in quelle *Definizioni* che — tranne quella del Sé — Jung incluse nel 1920 al termine della stesura dei *Tipi psicologici* (Jung 1921, pp. 483-491) e che rappresenta il secondo vero e proprio libro dopo *Wandlungen und Symbole der Libido* del 1912 (Jung 1912).
2. C.G. JUNG 1921, in particolare le pp. 486-488.
3. I simboli «sono prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico» (*Ivi*, p. 486). Essi, «sotto l'aspetto della pura realtà [sono una] cosa [...] *assurda per l'osservatore*» (*Ibidem*, il corsivo è mio).
4. Come per il simbolo individuale, anche il simbolo sociale è ciò che è più primitivo, meno differenziato e complicato, ed in quanto tale è più affine e comune in tutti i componenti di un gruppo umano di notevoli proporzioni: «questo qualcosa non può in alcun modo essere ciò che vi è di più differenziato e di più difficilmente accessibile, che solo pochissimi raggiungono e comprendono; ma deve anzi essere qualcosa di ancora talmente primitivo che la sua onnipresenza sia al di là di ogni dubbio» (*Ivi*, 487).
5. Per quanto attiene al simbolo sociale Jung dice: «per una determinata epoca» o «nell'atmosfera spirituale del tempo».
6. Infatti, in questa prospettiva, il simbolo è «emanazione di una determinata concezione del mondo [...] che concepisce come simbolico il fenomeno dato [...] che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli un senso, e che a questo senso attribuisce un certo valore, maggiore di quello che è solito ascrivere alla realtà di fatto così come si presenta» (*Ivi*, 486).
7. *Ibidem*.
8. *Ivi*, p. 488.
9. *Ibidem*.
10. *Ivi*, p. 486.
11. Sul rapporto tra queste due forme interpretative cfr. più avanti.
12. In particolare, sappiamo che tale condizione — che dà senso all'interpretazione semiotica — ha, a sua volta, due radici culturali. Una radice è rappresentata dalla «*tendenza monistica* che sempre e dovunque si affanna a cercare il *principio unico*». Tale monismo psicologico «ha il pregio della semplicità ed il difetto dell'unilateralità. Significa, da un lato, l'esclusione della molteplicità e della vera ricchezza della vita e del mondo, dall'altro però consente l'*attuazione* degli ideali del nostro presente e del passato recente. Non significa tuttavia una possibilità reale per il progresso puro e semplice dell'uomo». L'altra radice dell'esclusività è quella «sostenuta dal *razionalismo*, che per sua natura esclude senz'altro tutto ciò che, giudicato dalla logica dell'intelletto o dalla logica

del sentimento, si oppone al suo modo di vedere. Rispetto alla ragione esso è monistico e autocratico» (C.G. JUNG 1916, p. 292).

13. *Ivi*, p., 300.

14. Tale aspetto del segno lo possiamo pure chiamare "fanzionale" laddove rimanessimo eredi del positivismo ma senza condurre un inventario delle "cose" ereditate.

15. *Ivi*, p. 294.

16. *Ivi*, pp. 294-295. Ancora Jung così distingue l'interpretazione analitica dall'interpretazione ermeneutica: «Riducendo analiticamente il simbolo a qualcosa di generalmente noto, ne annulliamo il valore autentico. Risponde invece al suo valore e al suo senso d'arne un'interpretazione ermeneutica» (*Ivi*, p. 295). L'interpretazione analitica ricerca validità assoluta, principi e ideali altrettanto generali e assoluti che, in quanto tali, permettano una prefigurazione certa nel tempo futuro. Nella psicologia occorre invece pensare un processo razionale per "linee brevi": «la linea di vita costruita ermeneuticamente [...] è breve, giacché la vita non segue linee diritte, il cui corso futuro sia già ampiamente prefigurato. "Ogni verità è curva" scrive Nietzsche. Le linee di vita non sono quindi mai principi o ideali universalmente validi, bensì punti di vista e atteggiamenti dalla validità effimera» (*Ivi*, p. 296, il corsivo è mio).

17. C.G. JUNG 1921, p. 486.

18. A questo proposito Jung era stato colpito dal fatto che Freud avesse *postulato* dei significati (dell'isteria, dei sogni, ecc.) ma anche dal fatto che la sua ingenuità filosofica non gli aveva permesso di accorgersene; in particolare: «Ci si potrebbe chiedere perché Freud crede che il sogno stesso sia una facciata di un immenso edificio e abbia propriamente un *significato*» (C.G. JUNG 1909, p. 41). Più in particolare, Jung scrive che la psicologia di Freud «è fondata su una visione del mondo inconscia, suscettibile di ridurre considerevolmente l'orizzonte d'esperienza, e la capacità di vedere. Senza dubbio Freud ha fatto male a negarsi alla filosofia. Non critica mai i suoi *presupposti*, nemmeno le sue premesse psichiche personali. Alla luce di quanto ho detto finora, — continua Jung — ciò si spiega facilmente: è una necessità, perché la critica dei suoi *postulati* personali gli avrebbe tolto la possibilità di presentare "ingenuamente" la sua peculiare psicologia» (C.G. JUNG 1929, p. 359).

19. Sull'intenzione designativa, cfr. § succ.

20. Molti, seguendo quest'ultima interpretazione, hanno ricondotto Jung all'idealismo romantico. Cfr. emblematicamente, il testo, peraltro interessante e ben costruito, di S. VEGETTI FINZI (1986, pp. 130-147).

21. Richiami all'onticità e all'ontologicità, parlando di Jung, sono forse comprensibili a partire da queste interpretazioni del concetto di conoscenza. Certamente queste confusioni sono derivabili dalla stessa imprecisione linguistica di Jung.

22. Prima chiamati soggetto e oggetto.
23. Qui ci si vuole riferire in particolare all'interesse mostrato su questo argomento da L. ZOJA (1987, pp. V-X).
24. Il tema del ritrovare e ritrovarsi, rispetto a quello del ricercare, è un filo rosso che collega molte questioni epistemologiche junghiane.
25. Questa separazione e questo ritrovamento o, se si vuole, questa disgiunzione e questa congiunzione sono ben raccontate dalla lunga metafora del *symbolon*, spezzato nella separazione dei due amici (*conoscenti*) e ricomposto nell'atto del *riconoscimento*.
26. Cfr. C. SINI 1990, in particolare pp. 165-212. Oltre a questo testo, si fa costante riferimento agli studi che C. Sini ha condotto a partire dal 1972; cfr. C. SINI 1972; 1982; 1982b; 1984; 1985.
27. Analisi e inventario dei *postulati* antinomici evidenziati da Jung, sono ancora auspicabili.
28. Su questo e sul non sacrificio né della tesi né dell'antitesi, ma della loro *relativa* presenza nel processo simbolico, cfr. i paragrafi successivi.
29. In modo particolare, si fa ancora riferimento alle *Definizioni*, in JUNG 1921, pp. 483-491.
30. Per Jung, la psiche è immaginata come un'arcipelago di isole di coscienza come mostra più chiaramente la sua teoria dei complessi psichici. Dentro questa teorizzazione — in cui l'Io non è che uno dei complessi — si comprende bene che "irrazionale" va inteso come razionalità altra rispetto alla razionalità istituita.
31. Sul concetto di percezione in Jung, cfr. JUNG 1921. Per una riflessione su questo concetto, cfr. G. CONCATO 1991.
32. C.G. JUNG 1921, p. 488.
33. *Ivi*, pp. 488-489.
34. *Ivi*, p. 489.
35. *Ivi*, p. 490. Su verità razionale e verità irrazionale e sul problema della messa in tensione di questi distanti, più in particolare scrive Jung: «È insomma come se la nostra coscienza si trovasse fra due mondi o realtà, o forse, meglio ancora, tra due tipi affatto diversi di fenomeni o di oggetti psicologici» (C.G. JUNG 1918, pp. 16-17); ed ancora, «Le due immagini del mondo sono tra loro incompatibili, e non esiste alcuna logica che le possa conciliare: l'una offende il nostro sentimento, l'altra la nostra ragione [...] tut-

tavia l'umanità ha sempre provato il bisogno di conciliare in qualche modo le due immagini del mondo, e a questo compito hanno lavorato filosofi, fondatori di religioni e artisti [...] l'uomo insomma non ha mai rinunciato a cercare la "via di mezzo", la strada che consenta di unificare ciò che è diviso. Schiller credette di averla trovata nell'arte, anzi nel "simbolo" dell'arte. Il segreto della "via di mezzo" dovrebbe essere dunque nelle mani dell'artista, ma sulla base delle mie esperienze ho motivo di dubitarne. Ritengo infatti che la conciliazione tra verità razionale e verità irrazionale possa realizzarsi non tanto nell'arte, quanto piuttosto *nel simbolo* [...] il simbolo contiene [...] ambedue gli aspetti, quello razionale e quello irrazionale. Ciascuno di essi esprime anche l'altro, cosicché il simbolo li abbraccia entrambi senza identificarsi con nessuno dei due» (*Ivi*, p. 17).

36. In particolare se la tesi è di carattere sensuale e l'antitesi è di carattere spirituale, «la spiritualità vuol fare dell'espressione dell'inconscio qualcosa di spirituale, la sensualità qualcosa di sensuale; l'una vuole trasformarla in scienza ed arte, l'altra in un'esperienza viva fondata sui sensi» (C.G. JUNG 1921, p. 490).

37. Relativamente al fatto secondo cui «l'Io tendeva in precedenza più verso l'una (funzione superiore) che l'altra parte (funzione inferiore)», cfr. *Ivi*, p. 489.

38. «In realtà però le cose dovrebbero stare così, e cioè che la saldezza e la determinazione dell'individualità da un lato e la forza superiore dell'espressione inconscia dall'altro non siano altro che i segni di un identico stato di fatto» (*Ivi*, p. 490).

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*.

41. Con le avvertenze epistemologiche di cui si è detto, il simbolo è da intendersi come «unica e vera espressione inconscia», in quanto «espressione intermedia superiore a tesi e antitesi»: «simbolo vivo in quanto materia prima unificante gli opposti poiché refrattaria a lungo ad ogni tentativo di risoluzione e pertanto influente su tutte le funzioni psichiche» (*Ibidem*).

42. *Ibidem*.

43. *Ivi*, pp. 490-491.

44. C.S. Peirce direbbe più precisamente «prodotti di un'inferenza segnica» in quanto incarnano «un'originaria relazione segnica».

45. Sulla critica della forza della ragione, Jung afferma: «Hegel rappresenta una soluzione del problema sollevato dalla critica della conoscenza, soluzione che ha dato ai concetti una possibilità di dimostrare la loro autosufficienza, finora sconosciuta. Essi fornirono alla ragione la *hybris*» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 189).

Sulle serene e non dolorose coincidenze della psiche con la coscienza e della realtà con

il conosciuto, scrive Jung: «Si ha conoscenza in *generale* quando le reazioni del sistema psichico che affluiscono alla coscienza sono ordinate in modo corrispondente al comportamento della realtà metafisica, ossia delle cose reali in sé. Ora se il sistema psichico [...] coincide e s'identifica con la coscienza, noi possiamo in linea di principio conoscere tutto ciò che in generale è conoscibile, ossia *ciò che sta nei limiti teorico-conoscitivi*. In questo caso *non c'è alcun motivo di provare inquietudine* maggiore di quella che sentono l'anatomia e la fisiologia di fronte alla funzione dell'occhio o dell'organo dell'udito» (*Ivi*, p. 191, il corsivo è mio).

Sul turbamento e sul dolore, invece, che ci sono nella non coincidenza di psiche e coscienza, annota Jung: «Se dovesse tuttavia accadere che la psiche non coincida con la coscienza, ma che — al di là e al di fuori della coscienza — essa funzioni inconsciamente in modo analogo o “diverso” dalla sua parte capace di coscienza, allora la nostra inquietudine dovrebbe accentuarsi» (*Ibidem*).

46. «La ragione cerca sempre la soluzione attraverso la via razionale, conseguente, logica: e ciò è giusto in tutte le situazioni e problemi di normale importanza, ma nelle questioni maggiori e decisive si rivela insufficiente. Essa è incapace di creare l'immagine, il simbolo; il simbolo è irrazionale. Quando la via della ragione è divenuta un vicolo cieco — il che vuol sempre accadere dopo qualche tempo —, allora la soluzione giunge da un lato dal quale non la si aspettava [...] Poiché la soluzione è irrazionale, l'apparizione del redentore è collegata ad un presupposto impossibile, cioè irrazionale, come ad esempio la gravidanza della vergine (Isaia, 7,14) [...] ed ambigua (C.G. JUNG 1921, p. 264). Cfr. anche le metafore contenute nella frase seguente: «La nascita del redentore, cioè la produzione del simbolo, si verifica là dove essa non è attesa e anzi proprio là dove la soluzione appariva più improbabile [...] e si presenta con un aspetto che non ha nulla di pregevole per il giudizio epimeteo» (*Ivi*, pp. 264-265).

47. A proposito della psiche, oggetto della conoscenza psicologica che è il soggetto che conosce: «Ogni scienza [...] è funzione della psiche, e ogni conoscenza ha nella psiche le sue radici. Essa è [...] la *conditio sine qua non* del mondo come oggetto [...] È strano, stranissimo che l'uomo del Medioevo, tranne poche eccezioni fugaci, abbia dato in apparenza così poco peso a questo fatto. Di fronte a oggetti di conoscenza puramente esteriori, il soggetto di ogni conoscenza passò in secondo piano, fino a piombare a volte nella non-esistenza. La psiche era una tacita premessa che sembrava nota a sé medesima in ogni sua parte» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 188).

Sull'incompletezza e sui limiti della conoscenza scrive Jung: «Scoperta la possibilità di una sfera inconscia della psiche, ecco nata l'occasione per una grande avventura dello spirito, e ci si sarebbe potuti aspettare che questa possibilità attirasse su di sé un interesse appassionato. Com'è noto non solo le cose non andarono così, anzi si manifestò una resistenza generale contro questa ipotesi. Nessuno trasse la conclusione che, se effettivamente il soggetto del conoscere, cioè la psiche, possiede anche una forma di esistenza oscura, non immediatamente accessibile alla coscienza, ogni nostra conoscenza deve essere, in misura non determinabile, incompleta. La validità della conoscenza cosciente era posta in forse in modo completamente diverso e più minaccioso di quanto non potessero fare le riflessioni critiche della teoria gnoseologica. Questa poneva sì determinati limiti alla conoscenza umana in generale» (*Ivi*, pp. 188-189).

48. Qui si fa riferimento alla particolare torsione junghiana del concetto freudiano di regressione. In particolare si precisa, laddove non emergesse chiaramente, che la falda genetica della psiche è sempre attinta internamente al processo di simbolizzazione e *mai* è data a priori o colta ontologicamente. Essa può pure mostrarsi come "strato roccioso" come direbbe H. Putnam, ma tale — seppur sottile — strato di roccia è sempre dato internamente al processo di simbolizzazione; cfr., a questo particolare riguardo, anche gli ultimi esiti del "realismo interno" di questo autore (1987).

49. Il concetto di "fessura" del simbolo rinvia, per quanto attiene all'individuo, al concetto junghiano di soglia tra coscienza ed inconscio. Più in particolare, nella metaipotesi dell'esistenza della psiche dell'uomo è inclusa l'ipotesi della "soglia tra coscienza e inconscio". A questo proposito, «partendo dal dato di fatto della dissociabilità [della psiche], non è difficile — scrive Jung — eliminare anche le difficoltà che derivano dall'ipotesi, in sé necessaria, di una soglia della coscienza» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 193) e di un "soggetto subliminale secondario" (*Ivi*, p. 194). «L'ipotesi della soglia della coscienza e dell'inconscio significa che l'indispensabile materia prima di ogni conoscenza, cioè le reazioni psichiche, e anzi addirittura i "pensieri" inconsci e le "conoscenze" inconse, che si trovano al di sotto o al di sopra della coscienza, sono separati da noi soltanto da una "soglia" eppure restano apparentemente irraggiungibili» (*Ivi*, p. 191). Tale piano bifronte, che associa e dissocia, «agisce tuttavia sulla coscienza dell'io, ma indirettamente, ossia per mezzo di "simboli", termine questo che però non è molto felice. I contenuti che appaiono nella coscienza sono anzitutto "sintomatici". Da quanto sappiamo o crediamo di sapere su ciò a cui essi rimandano o su cui si basano, sono "semiotici", termine che la letteratura freudiana sostituisce sempre con quello di "simbolico" senza tenere conto del fatto che si esprime sempre simbolicamente ciò che in realtà non si sa» (*Ivi*, p. 194). Pertanto, l'immagine del Mondo, e il sapere sul Mondo sono legati al processo della conoscenza. Del Mondo (dello stesso mondo psichico) non esiste conoscenza assoluta, essa è sempre relativa al procedere della conoscenza: «Se prendiamo seriamente in considerazione l'ipotesi dell'inconscio, — continua Jung — dobbiamo arrenderci all'evidenza che la nostra immagine del mondo non può che avere valore provvisorio; perché se si compie sul soggetto del conoscere e del percepire una modificazione così radicate come quella di un raddoppiamento ineguale, non può non sorgere un'immagine diversa da quella invalsa finora» (*Ivi*, p. 197).

50. Per questo, Jung può scrivere che dobbiamo contrapporre all'assoluta credenza nel mondo un'altrettanta assoluta realtà interna (Sé). Infatti, poiché siamo caduti nella *credenza* della conoscenza, dobbiamo includere il concetto di soggetto trascendente della conoscenza: «Il sé come antipodo, come assolutamente "altro" dal mondo, è la *conditio sine qua non* della conoscenza del mondo e della coscienza di soggetto e oggetto. È l'essere altro psichico senza il quale la coscienza non è possibile: soltanto dal distacco, dal doloroso "essere posto in contrasto" possono nascere coscienza e conoscenza [...] l'atteggiamento spirituale greco-occidentale non si è invece mai liberato della convinzione riposta nell'esistenza assoluta del mondo: ciò però a scapito del significato cosmico del Sé. All'uomo occidentale riesce tuttora difficile convincersi della necessità psicologica di un soggetto trascendente della conoscenza, come polo opposto dell'universo empirico, pur essendo logicamente indispensabile ammettere l'esistenza di un sé contrapposto al mondo, sia pure come mero "riflesso"» (C.G. JUNG 1940, p. 164).

BIBLIOGRAFIA

- CONCATO G. (1991), *Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 4, 1991.
- JUNG C.G. (1909), *L'analisi dei sogni*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1973.
- JUNG C.G. (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*, trad. it., *La libido. Simboli e trasformazioni. Contributi alla storia dell'evoluzione del pensiero*, Newton Compton ed., Roma, 1975.
- JUNG C.G. (1916), *La struttura dell'inconscio*, trad. it., *Opere*, v. 7, Boringhieri, Torino, 1983.
- JUNG C.G. (1918), *Sull'inconscio*, trad. it., *Opere*, v. 10, t. 1, Boringhieri, Torino, 1985.
- JUNG C.G. (1921), *Tipi psicologici*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1969.
- JUNG C.G. (1928), *Energetica psichica*, trad. it., *Opere*, v. 8, Boringhieri, Torino, 1976.
- JUNG C.G. (1929), *Il contrasto tra Freud e Jung*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1973.
- JUNG C.G. (1940), *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, trad. it., *Opere*, v. 9, t. 1, Boringhieri, Torino, 1980.
- JUNG C.G. (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it., *Opere*, v. 8, Boringhieri, Torino, 1976.
- PUTNAM H. (1987), *La sfida del realismo*, trad. it., Garzanti, Milano, 1991.
- SINI C. (1972), *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari.
- SINI C. (1982), *Il luogo dell'immagine e la teoria dell'immaginazione*, Unicopli, Milano.
- SINI C. (1982b), *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano.
- SINI C. (1984), *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano.
- SINI C. (1985), *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano.
- SINI C. (1990), *I segni dell'anima*, Laterza, Bari.
- VEGETTI FINZI S. (1986), *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano.
- ZOJA L. (1987), *Introduzione all'edizione italiana* di A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Dizionario di psicologia analitica*, Cortina, Milano.

IL SENTIMENTO DELLA RICORSIVITÀ

Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia

Sergio Vitale

Chiamava questo: aspettare con tranquilla pazienza. È una grande norma. Gli uomini mutano da loro stessi, quando non si vuole espressamente mutarli, e invece gli si offre inavvertitamente l'occasione di vedere e di ascoltare.

G.C. Lichtenberg

1. Bloch,
Wittgenstein,
Pessoa

Non tutto ciò che accade, accade come evento. Di quanto è racchiuso nell'arco di un solo giorno, alcune cose soltanto emergono reclamando un senso. Molte altre — ma quante? — si compiono e magari si ripetono in silenzio, vanno e vengono, si direbbe, senza lasciare traccia. Accadono di lato a noi, e per questo non ce ne avvediamo; sostano per un attimo in bilico sul filo del senso e del non-senso, e poi qualcosa (qualcuno) le fa scivolare da una parte o dall'altra: possono nascere come evento o rimanere forse per sempre rinchiusi nel limbo della presenza. “Comunque” come dice Bloch, “la vita rimane confusa e non è stata costruita per noi; il sassolino cade ora nella pozza di una fattoria ora su una collina e raramente sul Gottardo, e anche qui ci vuole ancora una divisione delle acque, una piccola spinta da una parte e va verso il Mediterraneo, dall'altra e va verso il mare del Nord”¹.

Quante macchie d'inchiostro, per esempio, sono state versate dalle penne più diverse e sulle pagine

più disparate, e tutte sono state spinte verso l'oceano del non-senso. E quante, ancora oggi, conoscono incessantemente lo stesso destino. Accanto a queste, le macchie che, sottratte da un caso felice all'anonimo accadere della presenza, hanno indicato, a chi seppe interrogarle, segreti orizzonti di significanza: come la macchia che insudiciò la lettera ad Edoardo, ne *Le affinità elettive* di Goethe; o quella che segnò la gelosia di Freud per Martha Bernays, schiudendo il cammino alla teoria degli atti mancati²; o quelle ancora che Hermann Rorschach mostrò ai suoi pazienti, nell'ospedale di Münsterlingen, per leggere più a fondo nel mistero della loro follia.

Sotto un certo aspetto, la percezione di un evento somiglia ad un lavoro di *estrazione*: si tratta di separare qualcosa da un tutto che prima lo serbava in sé, trattenendolo nell'indistinto; non qualcosa, tuttavia, di già compiuto e definito (questa è l'illusione che si cela dietro ogni metafora archeologica), ma che piuttosto comincia a prendere forma e ad esistere sul piano del significato nel momento stesso in cui viene afferrato e staccato dall'anonimo precipitare della presenza. Allora soltanto, possiamo dire, ciò che accade assume le sembianze dell'evento, ovvero viene percepito come *figura* nuova che si distacca dallo sfondo³.

L'intero processo della conoscenza è volto a rendere più chiara e netta quella linea che racchiude in sé le forme, di modo che le figure, dapprima incerte e labili, possano alla fine separarsi definitivamente dallo sfondo, consolidandosi in altrettanti 'pezzi' di realtà. Ogni teoria, allora, non è che un dispositivo per *tracciare*⁴ contorni e suscitare figure: fatti e idee, soggetti ed emozioni divengono dominio del sapere — pubblico o privato — solo una volta che il nostro 'occhio' abbia acquisito la capacità di 'vedere', di distinguere qualcosa in mezzo a tutto ciò che accade alla luce di un qualche stratagemma ottico.

La percezione dell'evento è però un processo che insieme illumina e nasconde: fa emergere qualcosa che fino ad allora era sconosciuto ma al tempo stesso getta in ombra altri aspetti della presenza. Ed è questo chiaro-scuro l'intreccio stesso della conoscenza: il libro del mondo si popola di figure sempre nuove, dando l'impressione di una lettura sempre più nitida e profonda; ma come per ogni libro non prestiamo alcuna attenzione a quegli spazi muti tra una parola e l'altra, dove niente sembra potersi nascondere o accadere, quasi si trattasse del risultato necessario quanto contingente — residuo assolutamente sprovvisto di significato — del farsi del discorso.

Eppure l'evento contiene molto di più di quanto lascia cogliere, e la figura che l'atto percettivo arriva a ritagliare, per quanto vasta e articolata, non esprime tutto intero il senso di ciò che è accaduto. Come per la *madelaine* di Proust, potremmo seguire per ogni avvenimento una fitta rete di richiami e di corrispondenze che portano sempre più lontano, o meglio sarebbe dire che indefinitamente ci avvicinano al cuore stesso dell'evento. In una sorta di esercizio quotidiano, potremmo soffermarci ad ascoltare quanto si cela attorno a qualsiasi accadimento, anche il più piccolo. Sono, anzi, proprio gli eventi minimi quelli che, più di altri, ci fanno intuire la ricchezza sterminata che in loro si nasconde, poiché "oggi c'è molto da raccogliere tra i rifiuti"⁵. È come se provassimo a guardare un film non più facendo attenzione alle immagini eloquenti in primo piano, bensì alle piccole cose — alle ombre — che vivono minutamente al fondo dello schermo, ai margini della visione: ne ricaveremmo certo una seconda storia, la quale vive — presente ma occultata — dentro l'altra.

Vorrei si pensasse a quei disegni che possono essere interpretati ora in un modo ora in un altro, e che misteriosamente sotto il nostro sguardo assumono for-

me diverse. Qui la figura accoglie nella sinuosità del suo contorno la pienezza di ciò da cui vorrebbe separarsi, ma non c'è vero distacco: solo un profondo, insolubile, reciproco tenersi. Riprendendo i termini di D.R. Hofstadter⁶ potremmo chiamare "ricorsive" queste figure, per significare che il loro sfondo può essere visto, a sua volta, come una figura a sé stante. Molte opere dell'artista olandese Maurits Cornelis Escher costituiscono un esempio a questo proposito: egli ha pensato alla forma positiva del suo motivo reiterato, e l'ha poi tracciata in modo che il vuoto creato dai profili non fosse semplicemente il risultato accidentale del gesto grafico (come solitamente avviene), ma sfociasse in un ulteriore motivo reiterato differente. Il controcambio, la corrispondenza fra forme positive e negative, fa sì che il mondo abitato dalle creature di Escher sia un mondo senza sfondo: non c'è nessuna divisione delle acque e ogni cosa scivola inesorabilmente lungo un unico versante.



Non c'è dubbio che ciò contrasti con il nostro modo di vedere usualmente la realtà. Una collezione più o meno organizzata di figure: in questo consiste il modo abituale di strutturare l'esperienza. Concetti, categorie, modelli entro i quali far rientrare i più disparati aspetti della realtà: tutte forme che si sta-

gliano su qualche sfondo, orgogliose della capacità di erigersi sul nulla, di conquistare una visibilità e un senso a scapito del resto. "La forma generale della proposizione" dice Wittgenstein, "è: 'È così e così'" — Questo è il tipo di proposizione che uno ripete a se stesso innumerevoli volte. Si crede di star continuamente seguendo la natura, ma in realtà non si seguono che i contorni della forma attraverso cui la guardiamo" ⁷.

L'enciclopedia è un repertorio di forme, dalle quali infine — con un impercettibile rovesciamento — siamo posseduti inconsapevolmente: "Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirne fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente" ⁸. Pensieri, parole, identità strappati al buio della non conoscenza, come fari luminosi che rompono la tenebra. In una parola: esperienze *corsive*, le quali ci consegnano mappe *corsive* della realtà. E, come su una mappa, gli alberi, le case, il fiume, le strade, la collina... — e *tra di loro?* Che cosa accade tra quel filare di alberi e l'altro, tra le case e la collina, o dentro il fiume? La mappa non lo dice, e quel che dice acquista rilevanza in funzione del non detto: se per assurdo si arrivasse a realizzare una mappa capace di contenere tutto quanto l'accadere del mondo, ci troveremmo al punto da cui siamo partiti e nessuna delle nostre domande — perché?, che cosa? — avrebbe più risposta ⁹. La conoscenza, per essere tale, non può che essere parziale, e quanto noi sappiamo è puntellato — tenuto in vita — da tutto ciò che si sottrae al raggio della luce.

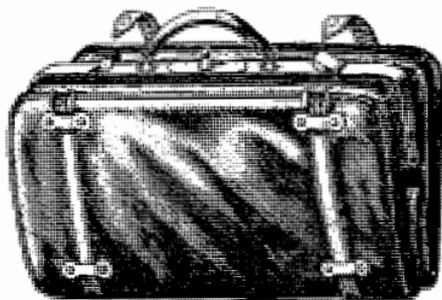
Eppure le invenzioni di Escher sono un invito a pensare quello a cui un tempo, forse, eravamo più vicini, e cioè il pensiero di quanto accade sull'altro versante della linea, quando noi accortamente, intuitivamente, tracciamo le figure. Si tratta, in altre parole, della *consapevolezza della ricorsività*: ovvero la

consapevolezza che la figura non si esaurisce nel suo semplice accadere, nemmeno se disegnata con dovizia. È come se in essa “scoccasse un’ora, bisogna tendere l’orecchio: a che punto siamo? Dagli avvenimenti scaturisce un ‘bada!’ che altrimenti non sarebbe tale; oppure un ‘bada!’ che era già là prende degli eventi insignificanti per tracce ed esempi”¹⁰.

Questa consapevolezza oggi non la possediamo interamente, ma solo in modo precario e discontinuo. “L’annidarsi di cose entro cose e le sue variazioni” — secondo la definizione di Hofstadter¹¹ — è qualcosa che non viene mai tenuto a mente abbastanza. La coscienza interviene prontamente a spezzare la catena in qualche punto, liberando le forme e facendole librare sull’orizzonte del significato. E forse non può essere altrimenti, se rimaniamo stretti al dominio della conoscenza. Una mappa ricorsiva non l’avremo mai; essa non può essere tracciata, senza che non sia più se stessa. Ma quello che possiamo avere — e che manca al nostro tempo — è il *sentimento*¹² della ricorsività. In questo senso, è una questione di natura estetica, che inerisce alla sfera del nostro sentire: si tratta di avvertire l’ombra che accompagna il risultato di ogni teoria e di tematizzarla non più semplicemente come qualcosa di accidentale e privo di significato. “D’altra parte, gli elfi e gli arcangeli, riconosciuti sia per via d’ipotesi sia senza volerlo, non rappresentano una sorta di ‘essere’ che sta a lato o al di sopra di ciò che ‘è?’”¹³.

Dobbiamo affidarci allo stupore: è questo “l’umore così vuoto, così puro”¹⁴, che ci avvicina alla ricorsività. Intendo lo stupore — che Bloch chiamerebbe metafisico — il quale prolunga il suo interrogativo ben oltre la prima risposta, e non si spegne in nessuna teoria o immagine del mondo per quanto sapientemente formulate. Non semplicemente il sentimento da cui dipende l’intera conoscenza, destinato poi

da questa ad essere annientato, ma quello “‘stato finale’ che fermenta nelle cose”¹⁵, e dura senza mai finire, alimentando i sogni e le visioni di chi ha deciso di stare come alla finestra. Solo così, lasciandosi portare da nessuna parte precisamente, in balia d’un “sentimento molto confuso”, sarà possibile arrivare al “nocciolo di ogni questione”. E allora “i grandi enigmi del mondo non ... nasconderanno interamente il suo *unico segreto invisibile*”¹⁶: la ricorsività.



Colui che si abbandona allo stupore non si accontenta del lato visibile che le cose offrono allo sguardo. Ai suoi occhi, non le figure, ma i loro dintorni valgono la pena. Egli cerca la penombra, poiché sospetta della troppa luce in cui le cose esibiscono il massimo della loro compiacente plausibilità. La trasparenza, oltre una certa soglia, cessa di essere un valore. Quando la realtà si mostra con estremo nitore e il senso dell'ordine trionfa sul disperso coesistere del mondo, dando l'illusione di poter vedere tutto, allora siamo ciechi proprio dinanzi al fatto più importante: che ogni visione è dono della teoria. Nasce così la convinzione di essere direttamente al cospetto delle cose, come succede quando la purezza assoluta del vetro di cristallo non porge resistenza allo sguardo che l'attraversa da parte a parte, dissimulando fino in fon-

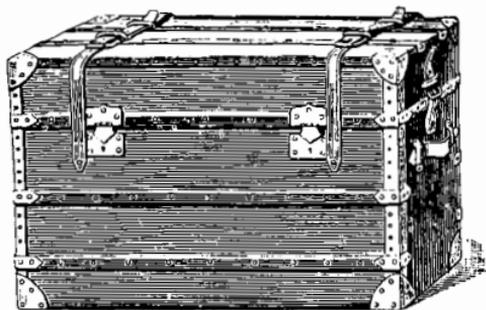
do la propria esistenza. Ebbene, lo stupore è il fiato che appanna tale trasparenza, e rende percepibile l'esistenza del cristallo. Fa più opaco il mondo, lasciandolo pervenire a se stesso non più immerso nella frammentazione più o meno organizzata di molteplici figure. Solo allora, chi si pone in ascolto della ricorsività *sa* — come l'uomo molto saggio di una delle storie narrate da Bloch — che, di quando in quando, occorre mettere gli occhiali, se non si vuole vedere tutte le cose come un'unica cosa.

Il desiderio di un eterno stare alla finestra, “come un fumo immobile, sempre, sempre con il medesimo momento dell'imbrunire che addolora la curva dei monti”, ha acceso la sensibilità di un artista come Fernando Pessoa¹⁷. Egli ha fatto dell'annidarsi di cose entro le cose un'ossessione, spinta fino a dissolvere il senso stesso della propria identità¹⁸. Ciò che accomuna Pessoa — o forse sarebbe meglio dire Bernardo Soares, una delle figure eteronimiche maggiori — alla tensione metafisica di Bloch è la rabbia e insieme la tenerezza con cui affonda nelle sensazioni minime, ergendosi a solenne investigatore della futilità. Comune è la certezza che sono proprio le cose minuscole a segnare l'ingresso al mistero del mondo. Non tematizzate da alcuna enciclopedia, esse “sanno d'irrealtà”: non sono altro che quello che sono. Come il sasso lungo il sentiero, il quale, non destando in noi altra idea se non che quel sasso esiste, “può solo suscitare, di conseguenza, l'idea del mistero della sua esistenza”¹⁹, altrettanto oscura di quella degli elfi o degli arcangeli, di un filo d'erba o di un ramo di pino. “Il ramo” domanda Bloch, “non dà forse immensamente da pensare, sia prima che dopo? Non è un frammento del tutto, che non si può nominare? Con il suo 'essere' non si sporge anch'esso sul 'nulla', nel quale potrebbe anche non essere o non essere tale e che lo rende doppiamente straniante?”²⁰.

Nello sguardo sulle piccole cose ci sfiora la certezza che ogni accadere è solo quel che accade, senza nessuna divisione delle acque, o linea che separi ciò che ha senso da ciò che non lo ha. *Tutto* scivola lungo un unico versante, verso qualcosa senza nome. Il mondo “è come è”, non contiene informazione né figure: queste sono ciò che ne tiriamo fuori agendo corsivamente nell’esperienza. È la certezza che emerge dalle pagine di Wittgenstein, per il quale la ricorsività sta dall’altro lato del limite all’espressione dei pensieri. Seguendo le celebri proposizioni che chiudono il *Tractatus*, “non *come* il mondo è”, è la ricorsività, “ma *che* il mondo è”; da cui la conclusione intangibile e definitiva: “Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere”²¹.

Possedendo insieme la medesima certezza, Wittgenstein, Pessoa e Bloch tuttavia ne traggono destini diversi. Se il primo s’impone la rinuncia alla parola, e in questo ravvisa d’aver risolto nell’essenziale il problema della vita — “Non è forse per questo che uomini, cui il senso della vita divenne, dopo molti dubbi, chiaro, non seppero poi dire in che consisteva questo senso? V’è davvero dell’ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico”²² —; Pessoa, contraddittoriamente desideroso della possibilità di rimanere così, “senza che le nostre labbra pallide peccassero più parole”, insegue con ostinata disperazione nel linguaggio la traccia della ricorsività, pronto a disfare il proprio “io” in un nucleo abissale di pensieri e sensazioni pur di poterla nominare, “scrivendo con l’anima come se fosse inchiostro”²³. Solo in Bloch, il sentimento della ricorsività conduce altrove e diventa infine possibilità di trasformazione e cambiamento, perché nutrito di qualcosa che assolutamente non compare in Wittgenstein né in Pessoa: la “*speranza* che proprio per questo tutto possa ancora ‘essere’ diversamente ... e di-

venti infine felicità, essere come felicità”²⁴. Su questa speranza, e sulla felicità come suo coronamento — in altre parole: sulla ricorsività come dimensione del cambiamento — c’è però molto da riflettere, ed il cammino — lo sappiamo — non è ancora cominciato.



2. *Intermezzo*

Tanti sono i modi di porsi in ascolto della ricorsività, e di utilizzarne il sentimento per tradurla in conoscenza. Ci sono, ad esempio, nella psicoanalisi taluni accorgimenti, elevati al rango di regole tecniche, che paiono creati per sondare quanto si cela al di là della figura percepita, posti da Freud specularmente, a un capo e all’altro del rapporto analitico. Le libere associazioni del paziente dilatano lo sviluppo corsivo del racconto, lo frantumano in mille direzioni, spingendolo lungo linee inesplorate, non segnate sulla carta della coscienza. Dall’altra parte, l’attenzione fluttuante dell’analista, il suo ascoltare “distratto”, dispone alla visione di quanto è nei dintorni del discorso, più che nel discorso stesso. Come in un quadro di Escher, lo spazio negativo si scopre abitato da figure che non volevamo riconoscere, o non potevamo, trattenute com’erano nel buio dello sfondo. Nasce in tal modo un’*altra* storia, assai diversa da quella di partenza, ma — come tutte le storie — di nuovo e sempre chiusa su se stessa.

L'evocazione della ricorsività è qui soltanto un espediente per produrre il cambiamento, ma lo scambio sapiente che s'effettua è, alla fine, tra un insieme di figure e un altro, il baratto spesso doloroso di mappe della vita, che non contiene in sé alcuna promessa, se non quella del passaggio dalla miseria patologica ad una comune infelicità²⁵.

Quel che d'importante c'è nella psicoanalisi è, si direbbe, la scoperta della ricorsività *dentro* di noi: l'infinita fuga dei significati, la quale, tuttavia, non potrebbe agire terapeuticamente nei confronti dell'Io senza una qualche limitazione. Per questo, il mondo 'esterno' dei rapporti umani, degli oggetti e degli eventi — una volta spogliato dalla carica proveniente dal profondo — mantiene intatta la sua fisionomia corsiva senza discussione. Per dar forza alle proprie costruzioni, che ricompongono la storia di una vita secondo un ordine meno lacerante, Freud non ha potuto fare a meno della più grossa delle "superstizioni": la causalità. Sulla sua base, infatti, sono formulati i nessi che rendono intelligibile un disegno a tutta prima oscuro e lacunoso. Ciò che s'impone, alla fine, è la chiarificazione di quanto il paziente percepisce, un mutamento nella sua percezione.

Così il riconoscimento si ferma a mezza strada: Freud ha spinto la ricorsività verso l'interno, chiudendola in una regione che ha chiamato inconscio; e tutte le proprietà da lui assegnate al processo primario — l'assenza di negazioni, di tempi (prima che, dopo che...) e di qualsiasi identificazione di modo verbale, la metaforicità — possono di fatto, a ben vedere, costituire altrettante caratteristiche dei processi ricorsivi.

Il compito di completare il riconoscimento, dilatando la ricorsività verso l'esterno, sino a coprire l'intero 'essere' del mondo, è stato assunto, qualche decennio più tardi, da Gregory Bateson. Egli ha raccolto sul piano dell'epistemologia le tensioni presenti

in autori come Bloch e Pessoa, e si è posto la domanda-rebus: “Che cosa limita le unità, che cosa limita le ‘cose’ e, soprattutto, che cosa — se c’è — limita il sé? Esiste una linea o una specie di sacco così che si possa dire che ‘dentro’ la linea o l’interfaccia ci sono ‘io’ e ‘fuori’ c’è l’ambiente o qualche altra persona? *Con quale diritto facciamo queste distinzioni?*”²⁶. Certo, lo possiamo vedere ogni momento, il davanti delle cose è chiaro o rischiarato, ma di che cosa è fatto, insomma, il *dorso* delle cose o il *sotto*, fluttuante e indefinito?²⁷.

Bateson ha svelato la natura *arbitraria* di ogni distinzione — siano esse frutto di saggezza o di follia —, giungendo alla “scoperta che non vi sono confini o forse che non esiste un centro”²⁸. L’illusione è frutto del linguaggio (come già aveva mostrato Wittgenstein), il quale accentua indebitamente le “cose separabili”, e sottolinea solo un aspetto di qualunque interazione. La rosa sembra rossa indipendentemente dallo sguardo che la coglie, ma *com’è il suo rovescio?* La cosa, la cui qualità è il colore, si chiama veramente ‘rosa’, nella sua essenza è realmente una rosa?... La rosa sa di essere una rosa?”²⁹. Agli interrogativi sollevati da Bloch, Bateson sembra rispondere ripetendo con rinnovata forza il pensiero sommerso di Pessoa: “Tutto ciò che esiste, esiste forse perché un’altra cosa esiste. Nulla è, tutto coesiste: forse è giusto che sia così”³⁰. La “struttura che connette” è un altro nome per la ricorsività, scelto da Bateson con la consapevolezza che il nome, comunque sia, non è mai la cosa designata.

Un intero stuolo di metafore e concetti è stato mobilitato per accerchiare il sentimento di quanto si cela oltre il filo del visibile e tradurlo nel linguaggio della conoscenza. La cibernetica, la teoria dei tipi logici, la teoria generale dei sistemi — e molto altro ancora — hanno fornito a Bateson gli spunti e le parole

per pensare quella "danza di parti interagenti" altrimenti inafferrabile. Quello che è il punto d'arrivo del suo cammino, il concetto di Mente come sistema totale di tutto ciò che accade, ha poco senso volerlo di nuovo definire con altri nomi ancora: Dio, Soprannaturale, ecc. Se così facessimo, saremmo simili agli stolti — che lo stesso Bateson rammenta — i quali "si precipitano là dove gli angeli temono di posare il piede"³¹. Poiché è "mostruoso... volgare, riduzionista, sacrilego..." arrivare a precipizio come una *risposta* troppo semplificata. Si può scorgere il punto dove termina la nostra conoscenza nel mondo, ma non dove il mondo, in sé, finisce. Ancora, con le parole di Wittgenstein: "Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò che è più alto. Dio non rivela sé nel mondo"³².

Se si dovesse trovare un'immagine capace di porsi come emblema della ricorsività, potrebbe, forse, essere quella interrotta e irregolare della *macchia*. Le chiazze di muffa sul soffitto, da cui nascono le figure e le storie più bizzarre; oppure le macchie di Rorschach, che lo sguardo trasforma in innumerevoli forme rinascenti dall'aria familiare o sconosciuta: oggetti contaminati da molteplici significati, che, nella loro costitutiva aleatorietà, incessantemente distolgono il pensiero da visioni sicure e stabilite.

Ma fuor di metafora — o forse passando ad un livello metaforico diverso —, è possibile conoscere la macchia nella sua *concretezza*, e insieme ad essa tutti quegli oggetti, come il sasso, la nuvola, la montagna, che per la loro forma erratica la scienza ha preferito sempre non trattare? È possibile una conoscenza matematica della ricorsività, in grado di ricondurla ad un ordine?

La geometria dei fratelli di B.B. Mandelbrot sembra fornire una risposta positiva a tutto questo³³. Egli

si è proposto di cercare nell'universo materiale quanto Bateson, più o meno nel giro degli stessi anni, aveva voluto ravvisare nel mondo del vivente: la struttura che connette insieme tutta quanta la dispersione del coesistere. Comparando fra loro fenomeni diversi — la distribuzione delle galassie e le statistiche delle piene del Nilo; i saponi e lo sviluppo della costa della Bretagna —, Mandelbrot ha 'scoperto' la loro proprietà comune: ogni piccola parte dell'oggetto è sempre un'immagine ridotta dell'oggetto intero (proprio come, ancora una volta, potrebbe accadere in un quadro di Escher), e questa regolarità *ricorsiva* è ciò che consente di delineare una struttura, traducibile in un'espressione matematica.

Ma la geometria frattale degli oggetti, che a tratti può apparire come la segreta geometria della natura ³⁴, è — come ogni struttura — una versione sempre un po' appiattita della 'verità', un'astrazione che prescinde dall'infinita minuzia del particolare (la quale così rimane incontestato appannaggio di quanti hanno scelto di guardare alla finestra). Di questo Mandelbrot, al pari di Bateson, si mostra consapevole; che descrivere tutto il caos della natura "sarebbe un'ambizione senza speranza e senza interesse" ³⁵. Guardando alla realtà con i suoi occhi, solo questo è accaduto d'importante: tra il dominio inaccessibile della ricorsività e l'eccessivo ordine di Euclide, ora si estende la mappa nuova dell'ordine frattale.

3. Una storia di parentesi perdute

La coscienza ³⁶ aderisce ai propri oggetti in maniera imperfetta e discontinua, e dal suo lembo sollevato fluiscono le trame della conoscenza. Ireneo Funes, il personaggio borgesiano, la cui memoria prodigiosa rendeva cosciente del mondo in ogni suo particolare, era un uomo che non conosceva niente e non poteva narrare alcuna storia ³⁷. Tale era la realtà sovraccarica che convergeva su di lui, da annullare ogni

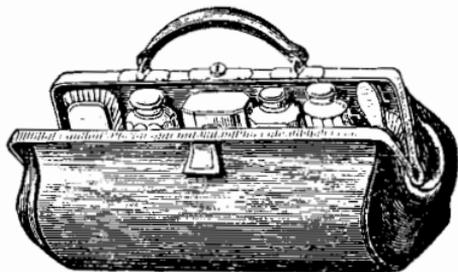
sforzo di ordinamento o di classificazione. Diversamente dal suo irraggiungibile destino, sfiorato da quanti inseguono il mistero delle cose, a noi è dato di vivere in virtù della natura discreta, lacunosa, della coscienza, che lascia passare a sprazzi il buio e la dimenticanza, assimilandoli come parte integrante nel tessuto del sapere.

Se decidiamo di considerarla come un episodio dell'evoluzione la coscienza è sorta allo scopo di separarci, di difenderci, dalla ricorsività: la sua nebbia ostinata ci consente, infatti, di guardare senza vederla, di ascoltare senza udirla, di dimenticare tutto, o quasi; come Ireneo faceva, quando era "come tutti i cristiani".

Per altro verso, è negli stati *altri* dalla coscienza — il sogno, il delirio, l'estasi mistica — che si fa incontro a noi la ricorsività. Spazi di iper-coscienza, forse, o di coscienza liberata, in cui si svela confusamente il 'non-ancora' e l'oltre' che stanno nelle cose. "A mettere tutto in parentesi" come direbbe M.C. Bateson, in casi come questi "si avrebbe qualcosa come ((((()))), o magari ((((())) ((((())))" ³⁸.

Ma è mai possibile narrare sino in fondo storie simili? Potremmo raccontare veramente — anche solo a noi stessi — l'ultimo sogno fatto prima dell'alba, se non sognandolo una seconda volta? Se la coscienza non intervenisse a liberarci, la ricostruzione della sequenza di una intera giornata richiederebbe una giornata intera per essere compiuta; e ancora una volta, al termine, ci troveremmo al punto da cui siamo partiti: con il bisogno di ordinare e di conoscere. Le storie — le teorie — che solitamente si raccontano sono, invece, molto più concise: hanno perduto, nel corso del loro concepimento, un buon numero di parentesi; cosicché la loro lunghezza è sempre minore di quella della configurazione che intendono descrivere. Ed è proprio dallo scarto tra queste due lunghez-

ze che diventa possibile ricavare la misura dell'ordine introdotto³⁹.



La narratizzazione (e, insieme ad essa, il principio che la regge: la causalità) implica, in quanto processo inseparabile dalla coscienza, la dimensione del tempo. O più precisamente, secondo le parole di Ricoeur, “il tempo diviene tempo umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo”⁴⁰. La collocazione nella temporalità di ciò che accade è una delle clausole importanti per donare senso, per costruire e rappresentare l'ordine sequenziale degli eventi; e le storie costituiscono “il mezzo privilegiato grazie al quale ri-configuriamo la nostra esperienza temporale confusa, informe e, al limite, muta”⁴¹.

Ma qual è la specifica natura di questo tempo umano prodotto dalle storie; in che modo esso si differenzia dal *tempo*, senza alcun altro attributo, rispetto al quale Agostino ammetteva l'incapacità di fornire spiegazioni?

Forse una risposta si comincia a intravedere se, nella prospettiva che abbiamo adottato, consideriamo che la successione è, sul piano temporale, l'espressione delle operazioni che tracciano figure sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire umani. Mentre la simultaneità, dal suo canto, rimanda a quell'an-

nidarsi di cose dentro le cose — (((((!!!))), appunto — che prima abbiamo chiamato ricorsività.

Il tempo umano allora — il solo che il dominio della coscienza sia propenso a riconoscere come il suo naturale — si scopre quello dell'ordine diacronico: il tempo che contiene al suo interno una tensione, una freccia che punta in una sola direzione, verso qualcosa, un 'dove', un 'quando', segnati sulla mappa. Il tempo della ricorsività è, invece, quello dell'accadere sincronico: il tempo *senza finalità* e *senza desiderio* che non porta da nessuna parte; il presente eterno e atemporale⁴². Potremmo anche chiamare *troppo* umano questo tempo, che si muove senza tuttavia evolvere, per significare come sia possibile sostenerne il peso solo per coloro i quali — esigua minoranza — arrivano a sfuggire al primato della coscienza. Esso conduce fuori dai confini angusti di ciò che viene comunemente detta la salute della mente; dissolve la centralità dell'io; sposta il punto d'equilibrio troppo distante dai luoghi accertati del sapere, perché possa essere riconosciuto come tempo comune dell'esperienza.

Ma si tratta di ricercare questo nuovo equilibrio, di forzare il tempo umano sino a comprendere la simultaneità, se vogliamo arrivare a possedere una coscienza estesa — che non sia soltanto quella dell'ordine diacronico — la quale ci ponga in rapporto alla ricorsività come dinanzi a un'*occasione etica*. Poiché sarebbe un errore considerare diacronia e sincronia come due dimensioni tra cui scegliere a piacere, ognuna in sé conclusa. La simultaneità, piuttosto, costituisce il fondamento inderivabile, assoluto, da cui muove ogni azione e ogni conoscenza. Essa è il fondamento stesso della successione, rispetto al quale quest'ultima è solo una costruzione a posteriori, uno stragemma cognitivo messo in atto per comprendere ciò che, altrimenti, sfuggirebbe di continuo.

Potrà tale consapevolezza imporsi — uscire dal-

l'oblio che la teneva prigioniera — per diventare il presupposto etico che guida l'esperienza? Si è già scritto altrove⁴³ come attraverso la coscienza della simultaneità si compia quella interiorizzazione del vincolo intersoggettivo che è alla base della morale, e che trasforma l'uomo particolare in ente generico. Ora si potrebbe aggiungere che dal sentimento della ricorsività emerge la consapevolezza del carattere intrinsecamente *eretico* della conoscenza, la quale presuppone sempre una *scelta* dietro ogni sua più piccola intenzione. Il mondo non ci appare consegnato a disegni segreti e irrevocabili: è il risultato di una qualche eresia, di noi che scegliamo sempre il *falso* rispetto alla ricorsività.

Il "principio speranza", di cui parla Bloch, nasce anche di qui: dall'essere convinti della revocabilità di ogni sentenza, soggiogati dal nostro destino di falsari. È solo questa convinzione che può spingere — pur sapendo "quanto è incerta e oscura la causa del mondo", o anzi proprio per questo — a credere che "tutto possa ancora 'essere' diversamente". In questa luce le figure, anche quelle tracciate con mano ferma e perentoria, più che mostrare il mondo nella sua intima articolazione, "non sono che impronte di un cammino verso il nuovo che deve essere ancora percorso. Solo molto in là, lontano, qualunque sia l'incontro o l'accadimento, l'evento è lo stesso"⁴⁴.

Ma giunti in quell'ora e in quel punto, discesi finalmente dove il mondo si precipita nella ricorsività, non ci sarà più alcuno spettatore.

1. E. BLOCH, *Tracce*, tr. it. Coliseum, Milano 1989, p. 30.
2. Su questo punto, cfr. S. VITALE, *Una macchia d'inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento*, in "Atque", n. 1, 1990, pp. 13-27.
3. "Ogni unità distinta e individualizzata del tempo vissuto corrisponde a un cambiamento percepito dall'osservatore nel suo ambiente, a un passaggio di questi da uno stato a un altro, a una discontinuità in rapporto al momento immediatamente precedente, che risulta dalla comparsa o dalla scomparsa di qualche cosa o da una risistemazione degli elementi di quell'ambiente, insomma dall'emergere di una figura nuova che spicca sullo sfondo del già visto. Ora, il cambiamento che un osservatore nota nel suo ambiente non è altro che un 'evento' nel senso che si dà a tale termine nella letteratura storica". Così K. POMIAN, *Evento*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1978, vol. V, p. 978.
4. Il verbo inglese *to draw* esprime più pienamente, rispetto all'italiano, il senso di questa operazione, contenendo in sé non solo il significato di "tracciare", "disegnare", ma anche quello di "tirare", "estrarre".
5. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 10.
6. Cfr. D.R. HOFSTADTER, *Godel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, p. 74.
7. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, § 114.
8. *Ivi*, § 116.
9. Questo è il senso dei versi di T.S. ELIOT nella sezione finale di *Little Gidding*: "We shall not cease from exploration / And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time". Cfr. *Collected Poems 1909-1962*, Faber & Faber, London 1963, p. 222.
10. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 9.
11. D.R. HOFSTADTER, *op. cit.*, p. 137.
12. Qui la parola "sentimento" è da intendersi come la derivazione dal latino *sentiri* "percepire"; e vuole essere proposta al di fuori e contro quella nozione del sentire come stato passivo, inferiore e subordinato all'attività conoscitiva e pratica. Si ricollega piuttosto

a quella concezione, secondo cui la sfera dell'emozionalità e della sensibilità non sono separate così drasticamente da quella del pensare e dell'agire. Due sono i campi semantici e concettuali che convergono a definire questa diversa visione del sentimento. Il primo è connesso con l'*aisthēsis*, che include tanto la percezione che l'intelligenza; il secondo è quello connesso col *ménos*, che comprende sia l'ardore affettivo quanto il principio della volontà dell'azione. Si veda per questo M. PERNIOLA, *Del sentire*, Einaudi, Torino 1991, pp. 89-128; in particolare p. 93.

13. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 233.

14. *Ivi*, p. 232.

15. *Ivi*, p. 234.

16. *Ibidem*. Il corsivo è mio.

17. Cfr. F. PESSOA, *Il libro dell'inquietudine*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1986, p. 178.

18. Pessoa è scrittore dall'identità ricorsiva: Alberto Caeiro, Alvaro de Campos, Riccardo Reis..., sono tanti gli artisti a cui ha donato una biografia e una spiccata individualità, facendoli muovere nel mondo letterario portoghese come personaggi realmente esistenti.

19. F. PESSOA, *op. cit.*, p. 199.

20. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 233.

21. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, 6.44 e 7.

22. *Ivi*, 6.521; 6.522.

23. F. PESSOA, *op. cit.*, p. 178 e p. 160.

24. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 233.

25. Cfr. J. BREUER e S. FREUD, *Studi sull'isteria*, in S. FREUD, *Opere*, tr. it. Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. I, p. 439.

26. G. BATESON, *op. cit.*, p. 177.

27. Cfr. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 184.

28. G. BATESON, *op. cit.*, p. 178.

29. E. BLOCH, *op. cit.*, p. 181.
30. F. PESSOA, *op. cit.*, p. 279.
31. G. BATESON, *op. cit.*, p. 281.
32. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, cit., 6.432.
33. Cfr. B.B. MANDELBROT, *Gli oggetti frattali*, tr. it., Einaudi, Torino 1987.
34. Vedi ad esempio G. BINNIG, *Dal nulla*, tr. it. Garziani, Milano 1991, p. 130 e sgg.
35. B.B. MANDELBROT, *op. cit.*, p. 12.
36. Il termine o, meglio la metafora "coscienza", come compare in queste pagine, sta ad indicare non già una cosa o una funzione, ma un insieme di operazione tra loro collegate. In questa prospettiva, i caratteri della coscienza messi in luce da J. Jaynes — la spazializzazione, la selezione, l'analogo 'io', la metafora 'me', la narratizzazione, la conciliazione — appaiono come altrettante modalità messe in atto per agire corsivamente sull'esperienza. Cfr. J. JAYNES, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, pp. 83-91.
37. Cfr. J.L. BORGES, *Funes, o della memoria*, in *Opere*, tr. it. Mondadori, Milano 1984, vol. I, pp. 707-715.
38. G. BATESON e M.C. BATESON, *Dove gli angeli esitano*, tr. it. Adelphi, Milano 1989, p. 130.
39. Su questo punto si veda H. VON FOESTER, *Disordine/ordine: scoperta o invenzione? in Sistemi che osservano*, tr. it. Astrolabio, Roma 1987, pp. 191-203.
40. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, tr. it. Jaca Book, Milano 1983, vol. I, p. 91.
41. *Ivi*, p. 10.
42. Cfr. G. BATESON e M.C. BATESON, *op. cit.*, p. 155 sgg.
43. Cfr. S. VITALE, *La coscienza della simultaneità*, in "Atque", 3, 1991, pp. 33-41.
44. E. Bloch, *op. cit.*, p. 237.

INDICE DEGLI AUTORI

-
- Abbagnano, N. 30
Adler, A. 30
Agostino 50, 200
Aristotele 32, 147
Assoun, P.-L. 125, 126
- Bach, J.S. 203
Bachtin, M. 154
Bär, E. 156
Bateson, G. 131, 151-153, 157,
195-198, 205
Bateson, M.C. 199, 205
Benedetti, C. 156
Benedetti, G. 47, 57
Bergson, H. 10
Bernheim, H. 17
Berti, E. 154
Bertini, M. 125
Binnig, G. 205
Binswanger, L. 10, 39, 45, 48-
54, 57, 58, 59, 83-85, 104,
141, 155
Bloch, E. 185, 190-193, 196,
202-205
Blumenberg, H. 77
Borges, J.L. 205
Borgna, E. 57
- Boss, M. 10, 51, 53, 54, 58,
59, 69
Breuer, J. 109-113, 115, 117,
126, 127, 204
- Cargnello, D. 55, 58
Cartesio, R. v. Descartes, R. 16,
17, 50
Cavasola, R. 79
Charcot, J.-M. 17
Concato, G. 180, 184
Costa, F. 82, 104
Cretella, H. 71
- Danesi, M. 126, 128
Dazzi, N. 125, 126
Del Bo, G. 105
Demoulin, P. 97, 98, 105
Derrida, J. 74, 75
Descartes, R. 16, 17, 50
Di Ciaccia, A. 79
- Eliot, T.S. 203
Elkana, Y. 129
Escher, M.C. 188, 189, 194,
198, 203
Eschilo 133, 154

- Euclide 198
Exner, S. 127
- Ferroni, G. 129
Fichte, J.G. 166
Filippini, E. 104
Fliess, W. 107, 125
Foester, H. von 205
Fornari, F. 124, 129
Foucault, M. 153, 157
Freud, S. 16, 17, 21, 22, 30, 32, 63, 107-109, 112-129, 140, 155, 163, 179, 186, 194, 195, 203, 204
- Gadamer, H.G. 55, 58, 131-139, 147, 149, 153, 154
Galimberti, U. 55, 58
Gargani, A.G. 122, 129
Gaston, A. 30
Gebattel, V.E. von 10, 54, 58
Genovese, R. 156
Girardi, J. 105
Giuliano, A. 69
Godel, K. 203
Goethe, J.W. 36, 186
Granel, G. 71, 79
Griesinger, W. 10, 46
- Hegel, G.W.F. 50, 181
Heidegger, M. 10, 12, 45, 51-53, 57-79, 134, 154-157
Hering, E. 127
Hiebert, E. 129
Hintikka, M.B.-J. 156
Hirschmüller, A. 126
Hobson, J.A. 128
- Hofstadter, D.R. 188, 190, 203
Husserl, E. 10, 60, 61, 63, 66, 74, 81, 86-88, 104
Hyppolite, J. 79
- Isaia 182
Ivanov, V.V. 154
- Janet, P. 17, 115
Jaspers, K. 10, 39, 56, 58
Jaynes, J. 205
Jung, C.G. 29, 30, 128, 131, 139-150, 155-157, 159, 161-164, 169, 171-176, 178-184
- Kant, I. 156
Kelvin, lord 126
Kraepelin, E. 10, 46
Kristeva, J. 154
Kroell, 107
Kuhn, T. 126
- Lacan, J. 12, 17, 71, 73-79
Lago, M.L. 79
Laplanche, J. 117, 126, 128
Lichtenberg, G.C. 185
- Mach, E. 107-109, 113-115, 117, 119, 121-123, 125-129
Mallarmé, S. 75
Mandelbrot, B.B. 197, 198, 205
Marcel, G. 49, 57
Marozza, M.I. 155
Mauz, F. 10, 49, 54, 57
Mazzarella, E. 69, 79
McCarley, R.W. 128
Mesmer, F.A. 17

- Minkowski, E. 37, 38, 54, 57
Molière 65
Mosse, G. 99, 105
Musatti, C. 30
- Needleman, J. 155
Neri, G.D. 104
Nietzsche, F. 10, 31-35, 179
- Oldroyd, D. 129
- Paci, E. 92, 95, 100, 105
Pascal, B. 16, 50
Pasolini, P.P. 99
Peirce, C.S. 169, 181
Perniola, M. 203
Pessoa, F. 185, 192, 193, 196,
204, 205
Pieri, P.F. 157
Platone 93, 134
Plaut, F. 184
Pomian, K. 203
Pontalis, J.-B. 117, 126, 128
Proust, M. 187
Putnam, H. 183, 184
- Rapaport, D. 126
Ricoeur, P. 74, 200, 205
Rita, B. 30
Rorschach, H. 186, 197
Roudinesco, E. 71
Ruberto, A. 30, 155
Rümke, H.C. 47, 57
- Saba Sardi, F. 105
Samuels, A. 184
- Sartre, J.P. 95, 105
Scheler, M. 10
Schiller, F. von 181
Schneider, K. 47, 57
Schopenhauer, A. 125
Severino, E. 102, 103, 105,
154
Shorter, B. 184
Sini, C. 155, 180, 184
Socrate 79, 134
Spagnol, E. 105
Spence, D.P. 156
Storch, A. 10, 49, 54, 57, 58
Strümpell, A. von 127
Sulloway, F.J. 127, 128
Szasz, T.S. 125
Szilasi, W. 85
- Talete 77
Tellenbach, H. 45, 57
Thompson, J.J. 126
Thompson, W. 126
Trevi, M. 30, 157
Tuke, D.H. 15, 30
- Van den Berg, J.H. 96, 105
Vattimo, G. 69, 154
Vegetti Finzi, S. 179, 184
Violani, C. 125
Vitale, S. 203, 205
- Wittgenstein, L. 64, 71, 156,
185, 189, 193, 196, 197,
203-205
- Zoja, L. 180, 184

AUT AUT

248-249 1992

Premessa, 1; *Conversazione con Jacques Derrida*, 3; OTTO PÖGGLER, *L'evento della svolta*, 17; REINER SCHÜRMAN, *I doppi vincoli ultimi*, 39; FELIX DUQUE, *La contrada dello straniero*, 63; VINCENZO VITIELLO, *Seyn als Wesung: Heidegger e il nichilismo*, 75; MARIO RUGGENINI, *La questione dell'essere e il senso della "Kehre"*, 93; MAURIZIO FERRARIS, *Il sacrificio di Heidegger*, 121; RENATO CRISTIN, *Dall'esperienza del vissuto all'esperienza del pensiero. Sulle trasformazioni dei concetti di "Erlebnis" e di "Erfahrung" nei "Beiträge zur Philosophie"*, 153; MASSIMO DE CAROLIS, *La possibilità della decisione nei "Beiträge"*, 173. *Materiali*: HANS-GEORG GADAMER, *L'inizio del pensiero*, 187.

IRIDE

7 1991

Saggi e studi: HILARY PUTNAM, *Il principio di indeterminazione e il progresso scientifico*; BAS C. VAN FRAASSEN, *La meccanica quantistica: uno spettro di interpretazioni*; MARZIO VACATELLO, *Il relativismo metaetico da Moore a Brandt*. *Materiali*: PAUL K. FEYERABEND, *L'etica come misura di verità scientifica*; DENNIS F. THOMPSON, *Valutazioni critiche dell'etica politica*; MICHAEL WALZER, *Minimalismo morale*; FURIO CERUTTI, *Etica e politica nell'età nucleare. Fine della deterrenza?*; ERNST TUGENDHAT,

Il problema della pace oggi; NIKLAS LUHMANN, Complessità senza appigli, ELENA ESPOSITO, Definire la «complessità». Una proposta. *Reprints*: EVERT W. BETH, Sulla distinzione kantiana tra giudizi sintetici e giudizi analitici; Nota introduttiva di PAOLO PARIN. *Note e interventi*: GIORGIO FRANCK, La contesa della bellezza, le metamorfosi del sublime; FEDERICO VERCELLONE, Il mito e il suo altro. Note su Romantik, Ermeneutica, Modernità; MARCO VOZZA, La frase infinita di Gargani; DANILO ZOLO, Capitalismo, socialismo, democrazia. Schumpeter cinquant'anni dopo. *Libri in discussione*: RICHARD BELLAMY, OTTO KALLSCHEUER, FERNANDO SAVATER discutono "L'età dei diritti" di Norberto Bobbio; SERGIO GIVONE, FRANCO VOLPI discutono "Dell'inizio" di Massimo Cacciari; GIUSEPPE O. LONGO, DOMENICO PARISI, MASSIMO PIATTELLI PALMARINI discutono "La società della mente" di Marvin Minsky.

Indice per autore 1990-1992

- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bianca* *Téchne* o *épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Whanstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Concato* *Thymós*, 2
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Ferrara* La trama, 3
- Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città invisibili* di Italo Calvino, 5
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fissi* L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6

- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- Lavagetto* Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che risolve i problemi, 4
- Trapanese* Il problema della definizione sociale di realtà, 2

-
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vitale* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6

Fotocomposizione, stampa e confezione:

grafital

24020 Torre Boldone (Bg) - Tel. 035/340460

Novembre 1992

-
- Trevi* Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
- Trevi* Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vitale* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6