



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

8

Novembre 1993

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, G. Concato, 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.

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

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1994: Italia L. 35.000, Estero \$ 27; c/c postale n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori, viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

<i>Carlo Sini</i> , I MODI COME CURA	p. 9
<i>Mario Trevi</i> , I MODI MANIPOLATIVI DELLA PSICO- TERAPIA	p. 15
<i>Giovanni Jervis</i> , CORPOREITÀ E QUOTIDIANITÀ NEL- L'ESPERIENZA ANALITICA	p. 33
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , ATTRAVERSO IL DIRE	p. 43
<i>Antonio Alberto Semi</i> , INTERROGATIVI ATTUALI SULLA CURA	p. 67
<i>Cesare Maffei</i> , L'AMBIENTE DELLA CURA	p. 73
<i>Andrea Vaccaro</i> , IL SAPERE NEL GIOCO LINGUISTICO DELLA CURA. UN EXCURSUS ATTRAVERSO L'OPERA DI FREUD	p. 89
<i>Giuseppe Maffei</i> , LA PSICOTERAPIA E IL MODO INDICA- TIVO	p. 105
<i>Bruno Callieri</i> , "CURARE" O "PRENDERSI CURA DI". IL DILEMMA PSICHIATRICO DELLA RESPONSABILITÀ ESISTENZIALE	p. 121
<i>Vieri Marzi</i> , IL MONDO DELLA CURA NEL SERVIZIO PSI- CHIATRICO TERRITORIALE	p. 133
<i>Sergio Manghi</i> , DI ALCUNE ORME SOPRA LA NEVE	p. 145
<i>Alessandro Pagnini</i> , DAVIDSON, FREUD E I PARADOSSI DELL'IRRAZIONALITÀ	p. 153
<i>Luigi Lentini</i> , RAGIONE CRITICA, RAZIONALITÀ SCIEN- TIFICA, RELATIVISMO	p. 181
<i>Indice degli autori</i>	p. 201

I MODI COME CURA

Carlo Sini

I modi della cura, ossia: i modi come cura. Spero che questo stravolgimento del titolo, che fa da guida all'argomento del presente fascicolo, si riveli alla fine qualcosa più di un'ingenua stravaganza; magari un piccolo, non inutile, contributo al tema espresso dal titolo autentico.

A che allude lo stravolgimento? Grosso modo, alla terminologia filosofica spinoziana (i "modi") e heideggeriana (la "cura", o, ancora spinozianamente, le "passioni"). Potremmo dunque tradurne il senso così: ogni individuo, in quanto modo della natura sostanziale, o della vita universale, è essenzialmente "cura", cioè passione, preoccupazione, pena, afflizione, affaccendamento e bisogno. Letto in questa chiave, il titolo generale ("I modi della cura") suonerebbe allora così: in molti modi accade l'umano aver cura e prendersi cura, cioè l'umana afflizione e passione, in quanto espressioni di un universale bisogno. Ma, afflizione *per che?* bisogno *di che?* Proviamo a riflettere su due tipi di risposta.

La prima si potrebbe sintetizzare così. L'uomo è l'animale malato. La sua malattia è lo spirito. Come animale è affidato, così come ogni essere, alla natura. Essa, si sa, non ha molta cura delle sue creature. In queste esprime essenzialmente la sua forza vitale, che non dell'individuo si preoccupa, ma della conservazione della vita stessa, per esempio attraverso la generazione. L'individuo naturale non ha pertanto altra destinazione se non quella di generare. Tutto il suo sviluppo naturale ha il solo scopo di conseguire la maturità sessuale, sicché, una volta eseguito il suo compito riproduttivo, non gli resta che morire, lasciando il passo a una nuova generazione. L'individuo naturale è come un ordigno a orologeria: gli stimoli (chimici, tattili, olfattivi,

visivi) innescano gli impulsi che fanno scattare il meccanismo o il congegno programmato: il gioco è fatto e tutto è finito. Domani si ricomincia, al sorgere immancabile del nuovo sole (che poi è sempre il vecchio). Ma un animale un po' più intelligente inventò il linguaggio. Dapprima al solo scopo di estendere l'efficacia dei suoi impulsi, potenziando così la sua destinazione naturale. Ma poi il gioco andò troppo oltre, passò la soglia della semplice coscienza (entrando nell'autocoscienza) e sfuggì di mano alla natura. Così l'animale intelligente vide la morte, e la sua naturale cecità ebbe fine. Era uno strumento, divenne una domanda. Questa domanda è lo spirito. Nel cuore della vita si disegna un occhio, con una sua particolare visione. L'occhio naturale ha la proprietà di vedere *qualcosa* come ciò che, essendo visto, nasconde il nulla che sta dietro ogni qualcosa (dietro ogni individuo o modo di visione). L'occhio spirituale ha invece la proprietà di vedere la cecità della visione naturale. Vede la morte e il nulla che essa vela. Ma con ciò, propriamente, *vede nulla*. Lo spirito è la cecità che si riflette in se stessa, alla seconda potenza. Occhio malato dell'animale disperato, cioè che non ha motivo di sperare alcunché. E che *perciò* impara a sperare, come soluzione della sua malattia. Regno dello spirito che sogna l'"aldilà" e che racconta la favola "socratica" del "mondo dietro il mondo": la natura non fu che un passaggio, forse una prova e una preparazione, in ogni caso un breve incubo e un contingente orrore; chi se ne libera rinascendo allo spirito, avrà la vita eterna. Avrà; non ce l'ha. Lo spirito, che definisce malattia la natura, fa tutt'uno con la mancanza, col bisogno, con la nostalgia incolmabile, col desiderio di qualcosa che, non essendo "cosa" (visibile, determinabile), niente o nessuno potrà mai dargli. Lo spirito stesso è così la malattia che fa battere il cuore dell'animale umano, assegnandolo a una perpetua "cura" che non si può curare.

Vediamo ora la seconda risposta. Essa in sostanza osserva: chi ha distinto la natura dallo spirito, l'animale dall'uomo, il vedere sensibile dal vedere soprasensibile, il tempo della vita dalla vita eterna? Attenzione, orecchie troppo (colpevolmente) innocenti; attenzione a non farvi ancora una volta "uccellare" (come diceva Nietzsche) dal vecchio serpente-persuasore-occulto. Cioè dal vecchio eterno spirito che, si dice, soffia dove vuole; sicché a voi resterebbe il compito di indovinare che cosa vuole la sua volontà e in quale direzione è più

propizio il vento. Ma non è questa (per usare le *sue* metafore) ancora cecità e servitù? Non è ancora il vecchio trucco “naturale” travestito con nuove parole (cioè con le parole)? E se il “soffio divino”, ammoniva già Nietzsche, non fosse altro che un’ulteriore invenzione, una “finezza” di Satana (sempre per usare la *sua* terminologia)?

Così la seconda risposta mette in dubbio, anzitutto, la legittimità della prima. È ancora lo spirito che dice “natura”, che sogna malattie e guarigioni, cecità e visioni, nature e sovranature, destinazioni insensate e sensate, e così via. È ancora la sua canzone da organetto quella che snocciola mondi e sovramondi, genealogie naturali e spirituali, dandole a intendere come verità inconcusse e spacciando le sue immaginazioni per realtà. Intendi bene: il punto *non* è per chi prendi partito. Per lo spirito? per la natura? E se per lo spirito: per lo spirito che salva e che dona la vita eterna? oppure per lo spirito disincantato che non crede e parteggia per il nulla? Nel momento in cui scegli, anzi, ancor prima: nel momento in cui *credi* di dover scegliere e che sia *questa* la scelta, il vecchio serpente ammaliatore ti ha già “uccellato”, perché ti ha imposto, come pacifiche, le sue alternative: natura e spirito, morte e vita, tempo ed eterno, innocenza e colpa, salute e malattia. Se vuoi capire la seconda risposta, devi fermarti prima. Non solo astenendoti dal rispondere, ma estendendo il tuo sospetto allo stesso domandare. Paradossalmente domandando: *chi* domanda? *da dove* domanda chi domanda? *perché* poi domanda?

Vediamo come la seconda risposta affronterebbe, a tuo beneficio, queste domande. Chi domanda è già un *modo*, il modo di una *cura*; cioè di una *passione*¹, con la sua costitutiva mancanza. Non è tanto che gli manchi la risposta; ciò che lo rende difettivo è proprio l’essere iscritto nella domanda e nella sua costitutiva “immaginazione”. Chi domanda si immagina il mondo *sub specie quaerendi*. Per lo più, però, non lo sa e prende la sua immaginazione domandante, o la sua domanda immaginaria, *sul serio*, come un’istanza reale, che avrebbe il potere di afferrare il mondo per il bavero (alla radice, come si ama dire) e di costringerlo, con le buone o con le cattive, a svelare i suoi segreti.

L’illusorietà di questa istanza mostra da sé la precarietà della sua “stanza”: dove mai starà chi domanda se non nel mondo di cui domanda? Implicitamente immagina di starne fuori standoci dentro. Ci

sta appunto in questo *modo*: immaginandosi come un punto di vista esterno. Così facciamo sempre, del resto, in ogni domanda. “Mi ama?”, ci chiediamo. Vorremmo tanto la risposta. Per averla, cerchiamo di guardare la cosa “obiettivamente” e di informarcene in tutti i modi immaginabili e possibili. Non starò qui a ricordare l’esito penoso e inconcludente di queste investigazioni. Così presi dalla *cura* appassionata della risposta, non ci viene mai in mente che la domanda *non* è un punto di vista esterno rispetto alla nostra istanza amorosa, ma anzi un *modo* della sua “stanza”, un modo in cui si esprime e si occasiona quel nostro determinato rapporto e bisogno d’amore, senza dei quali non ci interesserebbe né la domanda né la risposta. Il che vale anche per l’altro, per l’amato, che perciò non può rispondere, ma solo, a sua volta, domandare.

Tutto ciò, infine, già dice, o lascia presagire, del “perché”. Perché la domanda? Il gioco viene allo scoperto. Chi sarebbe infatti così sciocco da rispondere? Il serpente può ben domandare, camuffato da femmineo drago: qual’è quell’animale che al mattino ha quattro zampe, il pomeriggio due e alla sera tre? e qualche non innocente Edipo può ben precipitarsi ciecamente nella risposta². Ma se domanda: perché la domanda? ecco che lo spirito si intrappola da solo. Parla, ma non può *dire* perché parla; domanda, ma non può *dire* perché domanda. E così mostra il suo essenziale strumento, la soglia in cui si iscrive ogni sua pretesa dignità e onore — la parola —, essere non più che una malattia che ha colpito il silenzio, ovvero il suo (del silenzio) costitutivo aspetto difettivo (perché, non fatevi ancora una volta uccellare: non è che il silenzio sia la verità e che più saggi sono coloro che lo coltivano, magari parlandone anche troppo, per impedire a se stessi e agli altri di parlare).

Dobbiamo allora ridurci a “viver come bruti”, mandando al diavolo (cioè graziosamente restituendogli), ogni “virtute e conoscenza”? Caro lettore, io non so cosa significhi propriamente questa benedetta “seconda risposta” (e ho il sospetto, se lo sapessi, che non starei qui a scrivervi su). Posso solo supporre, per quel che vale questo mio “supporre”, che essa forse inviti a un drastico superamento di ogni nostra ingenua superstizione e presupposizione. Cosa così difficile che solo il divino Spinoza, o Zarathustra nei suoi momenti migliori, poterono esercitarvisi con qualche profitto, per quanto ne so. O forse Socrate,

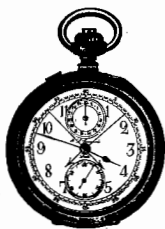
Buddha e Gesù, e altri ancora uomini sublimi; che però, neanche loro, poterono dire l'esercizio che eseguivano senza farci cadere in superstizioni, follie e trappole mortali. Non per questo penso che si debba avercela col "dire". E perché mai? come potresti "dirlo"? Insisto nel mio dire; affidato alla sua piccolezza, in qualche modo protetto da essa come i moscerini di Rilke, cerco di farne occasione di esercizio, ricordando il rincuorante detto di Eraclito: anche qui, dopo tutto, è possibile che abitino gli Dei. Tutto sta nell'esercitarsi a non immaginarli in modo superstizioso; il che propriamente significa: basta prendere le nostre immaginazioni come un *modo* della loro presenza. Ovvero: come quel nostro essere-in-errore che è l'esercizio stesso della verità.

Ma "i modi della cura"? In sintesi potremmo trarre una conclusione così. In Occidente pensiamo che ci affliggano due specie di malattie: del corpo e dell'anima, e che di esse ci si debba prender cura curandole. Questo modo di vedere è troppo "spirituale" (e cartesiano) perché lo si possa credere senz'altro "vero". Non fu appunto Spinoza (lo sanno tutti) a proporsi di "superare" il "dualismo cartesiano"? Parlando da filosofo, vorrei suggerire il sospetto che non abbiamo mai davvero compreso e pensato quel "superamento"; esso rimane davanti a noi, come un esercizio e un cammino possibile³. Parlando come uomo, non ho difficoltà ad ammettere che andrei subito dal dentista, se mi viene mal di denti, e magari dal neurologo e dallo psicoanalista, se cado in depressione. Anche lì, certamente, abitano gli Dei, per quel che è possibile. Ma all'amico psicoanalista mi permetterei (se consente) di suggerire una piccola riflessione.

Molti sono i modi della cura che egli e i suoi colleghi esercitano e immaginano. Ognuno ha sue ragioni e giustificazioni. Di essi si discute e si argomenta, non senza serio motivo e qualche profitto. Ogni modo della cura è però, a sua volta, un modo come cura: una *passione* della verità (cui si collegano, immancabilmente, molte altre "passioni"). Chi lo frequenta (perché per infiniti e imperscrutabili motivi vi si è trovato iscritto), frequenta in tal modo una soglia, dove, come ognuno, rischia di fare la fine di Edipo. Dipende, credo, da come vi si tiene in equilibrio. Se pensa che il modo della sua cura sia, nel suo modo, espressione della verità (o via privilegiata verso di essa), non può alla fine che fallirne l'*esercizio*. Un'anima "aggiustata" a questo

prezzo rischia di pagare interessi esorbitanti; e soprattutto il guaritore rischia, appunto, la sorte di Edipo, che volendo togliere la peste, ne contagiò i suoi occhi. Se però la sua cura e passione della verità è un modo per prendersi cura di se stesso, del suo costitutivo essere in errore che non per questo è estraneo all'esperienza della verità, ma anzi è un modo della sua cura difettiva, allora è più probabile che, curando la sua vista, aiuti gli altri nella loro.

Perché vedano? perché accettino di non vedere? perché comprendano che non c'è niente da vedere? perché scorgano finalmente quel che c'era da vedere e che è lì sotto gli occhi di tutti? O ancora: perché diventino un altro? o perché diventino ciò che sono? Quante domande. Non avevamo detto che ogni domanda è insensata? Ma abbiamo anche detto che domandare può essere occasione di esercizio, di un esercizio di verità, come del resto ogni altro *modo* umano. Zarathustra disse al suo cuore: di' la tua verità, e tramonta.



1. Su questo tema cfr. REMO BODEI, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991.
2. Cfr. MAURICE BLANCHOT, *La parola plurale*, in *L'infinito intrattenimento*, trad. it., Einaudi, Torino 1977.
3. Su tale tema rinvio ai miei saggi apparsi su "Paradosso": *Dialogo sulla natura e I frutti dell'albero* (rispettivamente n. 1, 1992 e n. 4, 1993, Pagus Editore); inoltre alla Dispensa *La verità pubblica e Spinoza*, Unicopli, Milano 1992.

I MODI MANIPOLATIVI DELLA PSICOTERAPIA

Mario Trevi

1. *Precisazioni
sull'uso del
termine
"psicoterapia"*

A costo di rendersi tedioso e di rischiare pertanto il rifiuto preventivo e annoiato del lettore, chi scrive è costretto a ripetere qui — come premessa necessaria — quanto ha già detto in questa stessa sede ¹, perché solo meticolose e talvolta ovvie distinzioni possono rendere legittimo il discorso che segue.

Si inizierà pertanto precisando che, in queste note, viene assunto solo uno dei due valori semantici fondamentali assegnabili oggi al termine "psicoterapia". Esso infatti, coniato nella seconda metà del secolo XIX e forse risalente al medico-lessicografo Tuke ² per indicare la cura *per mezzo* della psiche, quali che ne fossero le strategie tecniche, ha assunto, dopo l'avvento della "psicoanalisi" ³, valore di opposizione a quest'ultima ⁴. La psicoterapia, in altre parole, venne relegata da Freud, quale termine medico, alla significazione dell'impiego delle più svariate — e generiche — metodologie (tradizionali o meno) del trattamento dei disturbi psichici, mentre la psicoanalisi (e di conseguenza l'analisi *tout court*) veniva a significare la tecnica elettiva (e pertanto difficilmente contestabile) dell'esplorazione sistematica e della cura "causale" della patologia della psiche pur potendosi applicare, per il momento, ai soli disturbi di carattere nevrotico. L'analisi assumeva così il valore dell'unico e autentico metodo scientifico del trattamento psichico, perché appunto, nella sua applicazione, "ana-

lizzava" la superficie dell'apparire della psiche, mettendo a nudo le componenti pulsionali represses e rimosse. Tutti gli altri strumenti di cura finivano così per assumere valore di mera suggestione, sia pure operata con scaltrezza e talvolta con efficacia.

Lessicalmente, in tal modo, "psicoterapia" veniva ad assumere — nell'uso comune — due valori nettamente distinti: da una parte si costituiva come l'opposto dell'analisi, dall'altra continuava a detenere il valore di termine indicante tutti i possibili trattamenti della psiche operati con l'impiego di mezzi psichici, e si distingueva dall'analisi per un rapporto di genere a specie. Ai fini di questo breve discorso sarà opportuno ricordare sempre che ci si riferirà a quest'ultimo valore semantico di "psicoterapia" e dei suoi derivati.

D'altra parte, da un punto di vista storico, il proliferare ininterrotto e imprevedibile delle psicoterapie nel nostro secolo (si contano ormai a molte decine) obbliga a quest'uso generico — e generalizzante — del termine, il quale, in questo modo, "include" e non "si oppone" alle varie forme di analisi (anch'esse peraltro moltiplicatesi negli ultimi decenni e differenziate cospicuamente dalla primitiva radice comune).

2. *Incertezza
costitutiva
circa i fattori
psico-
terapeutici*

Lo svantaggio di parlare di psicoterapia anziché di analisi è evidente. Quale che ne sia l'ultimo o essenziale presupposto teorico, l'analisi è, come dice il termine desunto dalla chimica, scomposizione, scioglimento, separazione degli elementi (non ulteriormente scomponibili) di quel "tutto" ingannevole nella cui forma ci si presenta la psiche, e messa in evidenza appunto dei componenti basilari di quel composto. Il fattore terapeutico dell'analisi resterà sempre questo "porre a nudo" ciò che è nascosto *sotto* la superficie o *nell'*apparire ingannevole della psiche, anche quando il terreno elettivo di questa operazione diverrà pro-

prio il rapporto tra paziente e terapeuta sorpreso nelle due direzioni opposte del *transfert* e del *controtransfert*.

Nella definizione generica di psicoterapia non troviamo invece alcuna indicazione efficace circa i procedimenti e i fattori di quell'operare terapeutico. Sappiamo tuttavia una cosa, che la terapia si serve dello stesso apparato psichico del paziente: è appunto terapia della psiche mediante la psiche. Questa tenue indicazione lessicale ci servirà ugualmente per tentare di procedere verso un approfondimento. La psiche che fornisce i mezzi della cura di se stessa non è, innanzitutto, un'entità isolata; al contrario, essa è sorpresa in un vasto contesto interattivo (dal momento che il carattere fondamentale della psiche, quale che sia la prospettiva secondo la quale la si vuole sorprendere, è l'interazione). In tale contesto interattivo assume poi particolare valore l'interazione con la psiche del terapeuta. Talché potremmo modificare, con qualche speranza di efficacia esplicativa, la nostra definizione iniziale e dire che "psicoterapia" significa in generale cura della psiche mediante l'interazione di due apparati psichici (trascurando per semplicità di discorso le numerose forme di psicoterapie di gruppo, analitiche o no). Con questa modesta modifica definitiva si mettono in luce due elementi tuttavia fondamentali: l'efficacia presumibile dell'interazione finalizzata alla cura e i fattori dipendenti dalla psiche del terapeuta.

Non per questo l'incertezza sulla natura ultima della psicoterapia non permane: per la stessa costituzione complessa e polimorfa della psiche l'interazione può manifestarsi in molteplici forme o gradi intensivi o livelli. La pluralità delle psicoterapie si giustifica appunto con la possibilità delle varie forme di interazione, matrici di altrettante tecniche. Resta comunque il sia pur piccolo vantaggio di poter mettere

a punto, almeno in linea di massima, i fattori dipendenti dalla natura psichica del terapeuta.



3. *Fattori di
tecnica e
fattori di
personalità*

Benché ormai così molteplici da rendere difficile — anche al teorico o allo storico — sia l'inventario completo sia la stessa differenziazione tra di esse, le psicoterapie si distinguono per un impianto teorico più o meno delimitato e formalizzato e per una tecnica che in quell'impianto teorico trova la sua radice e la sua giustificazione.

Ogni tecnica può rappresentare, agli occhi dello spettatore neutro, un *accesso* alla psiche e alla sua eventuale sofferenza. Ogni tecnica trova una sua ragione di plausibilità in una dottrina, la quale, a sua volta, è legittimata dallo statuto paradossale della psicologia, tanto scienza della natura quanto scienza della cultura, e — a causa di questo secondo versante — aperta alla pluralità indeterminata e indeterminabile degli approcci interpretativi della psiche. Ogni "nuova" corrente psicologica con qualche pretesa di globalità esauritiva che si propone all'interesse dello storico e del teorico crede forse, in un primo momento, di poter trovare la propria legittimazione in un ideale di scienza positiva ed universale, ma ben presto, scontrandosi con altre prospettive ugualmente legittime, deve riconoscere la propria limitatezza. Deve riconoscere, in

altre parole, la propria natura di mera interpretazione. La differenza radicale tra la situazione della psicologia al termine del nostro secolo rispetto alla situazione dei primi anni dello stesso sta in questo: che nessuno può più illudersi di tenere in mano le chiavi di una "scienza" della psiche, ma sempre e solo di una prospettiva⁵ o, se più piace, di una via di accesso tra numerose altre vie di accesso.

Questa digressione era necessaria perché ogni psicoterapeuta appena appena avvertito sa oggi di disporre di *una* tecnica e non *della* tecnica di esplorazione e cura della psiche. Così come sa che la scelta tra molteplici possibilità si radica in un evento esistenziale che non potrà mai ricevere una completa chiarificazione razionale, ma, nonostante l'iniziale buona fede, fa capo ad una decisione dove giocano la loro parte il caso, la cultura specifica del soggetto in questione, le disposizioni originarie del suo stesso apparato psichico e persino fattori di moda culturale per sempre sottratti ad ogni giudizio di ragione.

In ogni caso lo psicoterapeuta ha a disposizione una tecnica convalidata dalla propria esperienza personale e via via convalidantesi dall'accumulo del lavoro terapeutico. Di questa tecnica egli si servirà con libertà limitata: aggiungerà o eliminerà espedienti strategici e tattici, modificherà, per effetto della propria esperienza, questo o quel particolare operativo, arricchirà il patrimonio con apporti estranei eventualmente ben amalgamabili col proprio apparato. Ma non potrà mai mutarne la configurazione generale che è peraltro controllata, per così dire, dalla teoria sottostante.

Accanto a fattori di tecnica, in fondo sempre controllabili, stanno però fattori incontrollabili di personalità. Noi possiamo fornire una definizione di massima di questo insieme di funzioni che chiamiamo personalità, ma c'è per sempre preclusa la via alla descri-

zione completa di *una* singola personalità. Con questa entità per definizione inafferrabile (oggi sappiamo che gli espedienti tecnici per definirne qualitativamente e quantitativamente gli aspetti sono in gran parte falliti o risultano comunque troppo poveri rispetto alla ricchezza dell'oggetto indagato) la psicologia applicata alla terapia accede al mondo dell'inverificabile. Deve, in altri termini, subire l'impatto con un mondo di configurazioni empiriche soggette bensì a una qualche descrizione di massima ma non a generalizzazioni scientifiche: la vecchia massima *individuum omne ineffabile* si ripropone intatta a ricordare alla psicologia il suo limite intrinseco e invalicabile. Ogni riduzione della personalità a fattori o a cause determinanti presuppone un'interpretazione che non sa o non può giustificare lo stesso evento psichico che ha determinato la sua scelta.

Fattori di tecnica (esponibili e controllabili), dunque, e fattori di personalità (ineffabili fintanto che si vuol rimanere nei limiti dell'empiria e dell'onestà) costituiscono il patrimonio fruibile dallo psicoterapeuta. Essi sono complementari ma non commutabili tra di loro. I primi subiscono — per quanto assoggettabili alla volontà, all'esercizio e alla continua sfida dell'esperienza — il limite dell'impianto teorico su cui si basano, e pertanto della relatività di questo. I secondi subiscono — per quanto in parte conosciuti dal loro portatore — lo scarto dell'indefinibilità e del potersi rendere attivi e fruibili soltanto nella pratica razionalmente incontrollabile dell'interazione.

4. *Modi
manipolativi
espliciti e modi
manipolativi
impliciti della
psicoterapia*

“Manipolazione” è termine dalla pesante connotazione etica negativa. Il suo etimo (*manipulus*, nel senso dell'arte farmaceutica, “manciata” di erbe medicinali) rimanda direttamente ad adulterazione di merci a scopo di lucro con grave danno del consumatore, praticamente a frode. Questo significato permane

pienamente nell'espressione "manipolazione delle notizie per mezzo della stampa" perché qui è chiaro il senso dell'adulterazione di un prodotto proposto o addirittura imposto al consumatore. Meno chiaro diventa il significato del termine quando l'oggetto della manipolazione è il fruitore stesso del prodotto adulterato (si pensi, ad esempio, all'espressione "manipolazione delle masse"). In ogni caso la manipolazione indica per lo più un atto consapevole, così come è consapevole — per definizione — ogni frode o ogni deliberato inganno.

Parliamo tuttavia di "manipolazione in ambito psicoterapeutico", dove però si dà per scontata, accanto ad una manipolazione consapevole e deliberata, una manipolazione inconsapevole, quasi che l'adulterazione della "merce" proposta al consumatore (vale a dire al paziente) potesse, almeno in alcuni casi, non separarsi da una legittima buona fede. Occorrerà pertanto distinguere, per quel che riguarda la psicoterapia, una manipolazione esplicita da una manipolazione implicita, e ammettere l'inconsapevolezza possibile dell'atto manipolativo in ragione proprio dello specifico fondamentale della psicoterapia: l'interazione profonda, dove molteplici livelli consci ed inconsci degli apparati psichici di due soggetti agiscono reciprocamente gli uni sugli altri.

Non ci interessa, in questo discorso, la manipolazione psicoterapeutica consapevole. Essa è per lo più connessa al grado di narcisismo patologico del terapeuta, il quale "si serve" del paziente per soddisfare, ad esempio, un'ambizione mal posta o addirittura una volontà di potenza non sufficientemente criticata. Di questa volontà di potenza può occasionalmente far parte la dubbia volontà di guarire ad ogni costo.

Anche gli "incidenti di percorso", tante volte descritti, dovuti ai fenomeni naturali del transfert e del controtransfert (termini per la verità conati in ambi-

to analitico ma legittimamente trasferibili in quello psicoterapeutico in generale) sono per lo più riportabili a potenziali narcisistici del terapeuta. Proprio per questo quegli incidenti sarebbero facilmente scongiurabili o riportando l'interesse abnorme del paziente per il terapeuta nel solco stesso della terapia (e l'interesse abnorme del terapeuta nel solco di una "terapia di controllo", sempre opportuna in tali casi) o, ove questi provvedimenti non diano alcun frutto, interrompendo radicalmente la terapia.

Qui ci interessa pertanto solo la manipolazione implicita e di conseguenza inconsapevole che ha luogo o può aver luogo nell'interazione psicoterapeutica (e solo alcune forme di essa). La manipolazione, in verità, può manifestarsi secondo due direzioni, dal paziente al terapeuta e da questo a quello: qui ci si occuperà solo della seconda, dal momento che la prima, cadendo sotto la nozione di sintomo, rientra in quella sofferenza psichica da cui il paziente deve essere presumibilmente liberato.

5. Consapevolezza e inconsapevolezza nella terapia

È tuttavia necessario indugiare ancora, ai fini di una chiarezza mai per altro del tutto raggiungibile, su una condizione dalla difficile delimitazione. Tutto quello che accade in ambito psicoterapeutico oscilla tra un livello di completa consapevolezza ed un livello di altrettanto completa inconsapevolezza. Tra i due estremi tutti i gradi intermedi sono possibili. La condizione difficilmente delimitabile è proprio quella della limpidezza intenzionale del terapeuta. Essa, lungi dall'essere sempre "attuale", permane piuttosto in uno stato di continua "potenzialità". La chiarezza dell'intenzione si configura in tal modo come un limite ideale cui, spesso con sforzo, ci si può avvicinare indefinitamente ma, in sé, dovrebbe essere, con maggiore realismo, considerata irraggiungibile.

In realtà l'unica condizione che si può legittima-

mente richiedere al terapeuta è l'ininterrotta coscienza della sua fallibilità proprio nei confronti della piena consapevolezza. È la coscienza della fallibilità che immette nel difficile sistema del rapporto terapeutico quel correttivo necessario a far avvicinare, il pensiero, la parola, il sentimento e l'azione al livello pur sempre ideale della consapevolezza. Vero e proprio meccanismo di "retroazione" e pertanto di controllo, la coscienza di fallibilità "avverte" il complesso sistema interno che presiede alla comunicazione di ogni fallimento possibile, e "corregge" — sia pure senza automatismi d'ordine naturalistico — le possibili cadute del terapeuta nel regime dell'inconsapevolezza.

La coscienza di fallibilità, da questo punto di vista, si costituisce come cardine dell'etica professionale del terapeuta. Il suo correlato, sul piano del sentimento, è l'umiltà. Il terreno elettivo dell'esercizio di tale coscienza è la comunicazione stessa, o — se più piace — l'interazione dialogica. Il che significa che proprio nella comunicazione dovrebbe essere continuamente prospettata la fallibilità disponibile.

La coscienza di fallibilità, in questo modo, libera il paziente stesso dalle suggestioni dell'affidamento ad un sapere onnicomprensivo e, appunto, infallibile. Lo libera, per ciò stesso, dal pericolo di permanere nel paradiso fittizio dell'infanzia, in cui l'adulto si configura sempre, o almeno tendenzialmente, come infallibile. La coscienza di fallibilità del terapeuta, saggiamente immessa nel sistema interattivo, si risolve in un appello costante al divenire adulto del paziente, alla sua maturità.

6. *La
manipolazione
che concerne
i fattori
di personalità*

Ritorniamo ora ai due ordini di fattori della psicoterapia dei quali si vorrebbe qui esplorare il rischio di manipolazione sia pure inconsapevole, la personalità del terapeuta e la tecnica disponibile. Eticamente meno imputabile il primo e più imputabile il secon-

do, essi non possono essere considerati irrelati: formano al contrario una coppia di valori complementari e uniti da una relazione complessa e di difficile caratterizzazione. Non c'è tecnica che, per così dire, non si incarni in una personalità concreta (e pertanto non sfumi in direzione di quell'inverificabile cui sopra si accennava) e non c'è personalità che, nell'interazione, non debba esprimersi in una serie di strategie (e pertanto non rischi di esplicitarsi in forme chiuse e collettivamente definite).

Posto ciò, conviene tuttavia tenere ben distinti i due ordini di fattori, se non altro perché i primi si radicano in un concreto passato storico-sociale-culturale di cui difficilmente si potrebbero stabilire i confini, mentre i secondi sono sempre riportabili ad una dottrina storicamente definibile e sufficientemente differenziabile dalle altre.

Ogni terapeuta ha a disposizione un insieme di caratteristiche mai del tutto circoscrivibili, in parte certamente dovute all'eredità biologica e in parte dovute all'acquisizione culturale e all'interazione sociale di ogni singolo individuo. In parte dunque pertinenti alla natura e in parte pertinenti alla cultura. Chiamiamo appunto "personalità" questo insieme indefinito di caratteristiche appartenenti a due ordini a loro volta non sempre ben distinguibili. La stessa pluralità continuamente crescente delle teorie della personalità più o meno formalizzate sta a dimostrare la molteplicità (e l'indefinitezza) di accessi possibili al problema. Ai fini di questo discorso sarà sufficiente segnalare il paradosso stesso che concerne (e fonda) il concetto di personalità. Essa, quale che ne sia il tentativo di definirla, è al contempo strumento di comunicazione e limite invalicabile di ogni individuo storico.

In questo senso la grande narrativa degli ultimi due secoli ha molto da insegnare: ogni personaggio ap-

pena un po' esemplare del romanzo occidentale si lacera, a ben vedere, nel paradosso di dover comunicare attraverso i suoi stessi limiti. È al contempo apertura e chiusura. Ognuno è chiuso nelle pareti di quell'individualità che è lo stesso strumento della sua possibile espansione verso l'altro e verso il mondo in generale. Il principe Miskin o il Pierre tolstojano sono in questo senso esemplificazioni eloquenti. Ma infinite altre potrebbero essere opportunamente citate.

La personalità del terapeuta è senz'altro uno degli strumenti elettivi della stessa terapia. Ma non è possibile dimenticare che il terapeuta, "chiuso", per così dire, in quell'insieme di caratteristiche che costituiscono anche i mezzi del suo comunicare, potrebbe inconsapevolmente proporre (se non imporre) quelle caratteristiche stesse. Se ci è concessa una metafora non del tutto felice, potrebbe proporre, nella comunicazione che si suppone trasformativa, le stesse pareti di specchio che costituiscono la sua personalità. E ci si conceda anche, per rendere meno pessimistica la metafora, che gli specchi siano semitrasparenti, talché la figura dell'altro appaia sempre presente, bensì, ma anche sempre sovrapposta e confrontata con la propria immagine.

In queste condizioni travagliate del rapporto interattivo si annida la manipolazione inconsapevole che fa capo ai fattori di personalità. Non c'è neutralità ideale dello psicoterapeuta (neutralità peraltro più volte contestata) che garantisca lo psicoterapeuta stesso contro il rischio della proposta inconsapevole di aspetti parziali o della configurazione globale della propria personalità. Questa, nella condizione di disparità effettiva — anche se non normativa — tra terapeuta e paziente, è al contempo comunicazione e manipolazione. Basterebbe por mente al grande tema dei valori (etici in generale, civici in particolare, e persino estetici) che costituiscono un apparato essenziale della per-

sonalità del terapeuta. Chi potrà garantirci che essi non vengano, sia pure inconsapevolmente, proposti di continuo nel colloquio terapeutico? La dialogicità del rapporto, anche presa alla lettera (*logos* che si manifesta nel *tra*, nell'interazione effettiva), è anch'essa una norma ideale, non una garanzia concreta. Potremmo dire, abusando di Kant ⁶, un ideale "regolativo", qualcosa che *può* servire da mera indicazione su una via accidentata. Ma, proprio per questo, niente affatto garantente. Il dialogo rischia sempre di diventare ambigua proposta di valori.

Non si viene facilmente fuori dal paradosso: quella stessa personalità del terapeuta che esigiamo idealmente ricca, affinché sia in grado di intendere tutte le ascosità della personalità dell'altro, rischia continuamente, proprio in ragione della sua ricchezza, di essere fonte e strumento di manipolazione.



7. *La
manipolazione
che concerne
i fattori
di tecnica*

Più spostato, come s'è detto, verso il polo della consapevolezza (e perciò eticamente più grave) è il modo di manipolazione psicoterapeutica che si fonda su quelli che abbiamo chiamato "fattori di tecnica". Nell'incertezza costitutiva dell'operare dello psicoterapeuta (egli *ad-opera* la propria e l'altrui psiche in un'interazione che non ha precisi confini) è facile comprendere come non ci si può non affidare — soprattutto

all'inizio del lavoro — ad una tecnica più o meno formalizzata, raccomandata dalla letteratura specialistica e avvalorata dai successi terapeutici descritti in tale letteratura. Ogni tecnica trova ovviamente il suo fondamento in una dottrina ampiamente strutturata, ed ogni dottrina è sostenuta e all'occorrenza sviluppata da una "scuola". Vigono oggi nel mondo decine e decine di scuole psicoterapeutiche e pertanto di tecniche e di dottrine.

Questa pluralità e questa prolificità del pensiero psicologico può meravigliare il profano, che anzi preferirebbe, per motivi di comprensibile sicurezza, una teoria unificata della psiche e della cura dei disagi di questa. Ma non meraviglia anche il più ingenuo e sprovvisto degli psicologi perché esso, una volta resosi conto della complessità costitutiva della psiche, ha anche imparato a riconoscere la pluralità indefinita degli accessi a questa. Il duplice statuto della psicologia, al contempo scienza della natura e scienza della cultura, non permette semplicità o semplificazioni facilitatrici. La storia stessa di questa scienza, almeno per quel che riguarda il nostro secolo, non è che un vastissimo repertorio di prospettive, tutte legittime e tutte relative⁷. Prospettive *sulla* psiche che sono al contempo prospettive *della* psiche, a causa dell'ineliminabile (e forse fortunato) scambio o chiasma o circolazione tra le due accezioni stesse di "psicologia", sempre e contemporaneamente "*logos sulla psiche*" e "*logos della psiche*"⁸.

Ma è appunto questa sbalorditiva pluralità delle prospettive che spinge lo psicoterapeuta a fare per tempo una scelta tra di esse e a rimanervi fedele per legittimi motivi di difesa contro l'angoscia di una possibilità indefinita di scelta. La fedeltà ad una dottrina si traduce del tutto ovviamente in fedeltà ad una tecnica, quest'ultima non essendo che la conseguenza pratica della prima e l'applicazione di questa all'u-

niverso problematico e pluralistico dell'interazione umana.

Ora è qui che si consuma la manipolazione, talvolta sottile talvolta grossolana, che è connessa ai fattori di tecnica. L'approccio al paziente mediante un insieme di regole anche solo parzialmente codificate rimanderà ovviamente alla prospettiva teorica che quell'approccio sostiene. L'apparato teorico e l'apparato tecnico che in tal modo si configurano risultano sempre e necessariamente tanto vie di accesso quanto gabbie costrittive, tanto aperture valide quanto sentieri riduttivi e spesso senza uscita. Si verifica allora quel processo di "procustizzazione" della psiche del paziente che fu denunciato fin dall'inizio del nostro secolo⁹ e che sempre e inevitabilmente si rinnova in ogni psicoterapia. L'operatore "manipola" (e questa volta con maggiore consapevolezza) la psiche del paziente e la sua sofferenza per farle rientrare negli schemi e nei modelli, sempre necessariamente angusti, della dottrina che egli ha scelto e della tecnica che ne consegue.

Il pericolo è tanto più grave in quanto tale procustizzazione viene per lo più favorita dall'ingenua proiezione carismatica che il paziente fa nei confronti del terapeuta. Il bisogno più o meno consapevole del *sotèr*, del salvatore, nell'esperienza del soffrire psichico, acceca lo spirito critico del paziente, e quando pure tale accecamento non si verificasse, lo spirito critico potrebbe essere sempre ricondotto dal terapeuta al concetto di "resistenza", di opposizione cioè — di per sé patologica e pertanto da sottoporre a cura — ad una dottrina e ad una tecnica che deterrebbero le chiavi della liberazione dalla sofferenza. Elementi cospicui di suggestione e di autosuggestione avvalorano il tutto, favorendo e anzi esaltando il processo di procustizzazione. Non si vuole con questo negare il valore terapeutico della suggestione: è il processo di

forzatura riduttiva della psiche del paziente che qui vien posto in causa.

A questo quadro pessimistico relativo al rischio di manipolazione psicoterapeutica si potrebbe opporre l'ovvia ma giusta osservazione che, essendo le vie di accesso alla psiche molteplici e indefinite, nella pratica concreta l'una di esse vale l'altra e gli unici valori da tener presenti sono la coerenza interna alla via prescelta e i risultati ottenuti. Osservazione indubbiamente rispettabile, ma tale da lasciar aperto il rischio di manipolazione che, in ogni caso, è connesso ai limiti di informazione del terapeuta e alla sua inconsapevole difesa contro un dubbio che — in personalità deboli o aproblematiche — potrebbe rivelarsi paralizzante. Tale dubbio (che poco o nulla ha a che fare con la coscienza di fallibilità di cui sopra si è detto) può tuttavia oggi addirittura venir indicato come saggio antidoto di una pericolosa certezza preclusiva; ma la capacità di sostenerlo e di farne anzi uno strumento euristico è appannaggio di pochi. Nessuno può pretendere che il dubbio sia immesso, quasi quale norma pratica, nell'esercizio quotidiano della psicoterapia, e tanto meno che contro di esso non si istaurino inconsapevoli espedienti difensivi.

*8. La prudenza
prospettivistica
come limite
al rischio di
manipolazione*

Resta tuttavia un rimedio, antico quanto l'uomo storico e strettamente connesso tanto alla cultura quanto all'esperienza dello psicoterapeuta, che può limitare sia la pratica involontaria della manipolazione sia i danni che eventualmente ne conseguono. Finché una dottrina psicologica sarà considerata "vera" col pretesto inverificabile di essere "scientifica" (mentre tutte le altre non sarebbero che il sottile risultato di processi di resistenza contro quella verità che, per varie ragioni, può risultare inaccettabile), allora la seduzione del dogmatismo avvalorerà per sempre sia la manipolazione procedente dai fattori di tecnica sia

quella procedente dai fattori di personalità.

Occorrerà infatti ricordare qui che ogni psicoterapeuta si forma come tale attraverso un processo di *training* che di per sé non può non rivelarsi come un indottrinamento, sia pure scaltrito, nel migliore dei casi, dalla consuetudine alla critica e alla dialettica. Il paradosso che ne consegue è che il *training* abbia di per sé condotto alla formazione della personalità migliore tra quelle consentite dalle doti naturali dello psicoterapeuta. In nessuna arte umana, neppure in quella medica, si è mai preteso che l'addestramento all'esercizio dell'arte fosse di per sé produttore di valori di personalità. Era semmai l'esercizio severo dell'arte — e la disciplina connessavi — a favorire quello sviluppo ottimale della personalità che si riteneva tuttavia consentito in gran parte dalle doti elargite dalla natura. Vige tuttavia nella nostra cultura una sorta di sotterraneo quanto persistente platonismo portatore della certezza antiumanistica che la migliore delle dottrine possa produrre anche la migliore delle personalità (e fors'anche la migliore delle convivenze tra gli uomini). Questa aberrazione si mantiene in tutti gli atteggiamenti che direttamente o indirettamente partecipano del dogma platonico della verità attingibile. Un platonismo di questo genere vige anche nella psicologia moderna, per lo più accuratamente mascherato dal rispetto della scienza empirica¹⁰.

Per uscire da questo pericolo, che conduce soprattutto il giovane terapeuta a sentirsi depositario non solo della tecnica migliore ma anche della migliore personalità, vale la pena ricondurre la psicologia allo statuto prevalente (anche se non esclusivo) di una scienza della cultura. Si tratta di uno statuto modesto, entro il quale tutto è tollerato tranne l'intolleranza di una verità soprastorica e attingibile una volta per tutte.

Lo psicoterapeuta in generale e, in particolare,

chi si avvia all'esercizio della psicoterapia dovrà sempre ricordare (e in questo consisterà la sua onestà) la radice esistenziale — e perciò unica e inconfondibile — della sua scelta nella selva delle possibilità dottrinarie. Così come dovrà ricordare (e in questo consisterà la sua saggezza) la pluralità delle prospettive possibili che la natura stessa della psiche apre e continua ad aprire nella storicità della scienza ambigua che ad essa si riferisce.

Certamente, a questo punto, è possibile il rischio dello scetticismo. Ma tra prospettivismo e scetticismo si stabilisce una differenza qualitativa che scava un solco tanto preciso quanto insuperabile. Nel primo (ingiustamente temuto) ogni scelta trova il suo stimolo nell'incontro rispettoso con altre scelte, così come ogni prospettiva, sapendosi tale, si avvalora dell'incontro con altre prospettive. Nel secondo (giustamente temuto) la verità possibile non sopporta l'impatto con altre verità, e questo scacco apre la via alla rinuncia al pensiero. La rinuncia scettica alla verità relativa è l'esatto rovescio della medaglia della soppressione dogmatica di ogni verità "altra"



1. M. TREVI, "Configurazioni e metafore ecc." in *Atque* n. 1, 1990; "Indagine ingenua sulla natura della psicoterapia" in *Atque*, n. 6, 1992.
2. B. RITA et alii, "Origine del concetto di psicoterapia nella cultura occidentale", in *Psichiatria e psicoterapia analitica*, 7, 1, 1988 pp. 83-95.
3. S. FREUD, *Vie della psicoterapia psicoanalitica* (1918), tr. it. in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 19-25.
4. S. FREUD, *Nuova serie di lezioni di introduzione alla psicoanalisi* (1933), tr. it. in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979, p. 262 e sgg.
5. L. MECACCI, *Storia della psicologia del novecento*, Laterza, Bari, 1992.
6. E. KANT, Critica della ragion pura. Appendice alla dialettica. Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura.
7. L. MECACCI, cit.
8. Si deve a JUNG il primo sospetto (1913) che ogni dottrina psicologica rifletta la "psicologia" del suo costruttore. Vedi anche M. TREVI, *Interpretatio duplex*, Borla, Roma, 1986.
9. K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, 7° ed. (1959), tr. it. Il pensiero scientifico, Roma, 1964.
10. S. FREUD, *Nuove lezioni ecc.* cit., Lezione 35.

CORPOREITÀ E QUOTIDIANITÀ NELL'ESPERIENZA ANALITICA

Giovanni Jervis

1. È inutile ricordare, e proprio su *Atque*, come la rivoluzione psicoanalitica ci abbia lasciato un sospetto sistematico sulle pretese di autotrasparenza della mente, il dubbio sull'autolegittimazione dell'io, la sovversione delle forme di buona fede correntemente accreditate dalle convenzioni sociali. Riprendendo un tema che si era già affacciato in Schopenhauer e in Nietzsche, da Freud in poi una interrogazione più pressante viene rivolta all'attore, impegnato nei mille ruoli della vita privata e delle convenzioni mondane: «Sei proprio sicuro di sapere perché fai quello che stai facendo? Che recita è la tua? Fermati un attimo, guardati! Le vere motivazioni dei tuoi atti sono quelle che tu esibisci con tanta tranquillità oppure sono altre, che tu non sai, o non vuoi riconoscere?».

In tempi relativamente recenti, e in pratica a partire dagli anni '50, si è finalmente fatta strada l'esigenza che fin dall'inizio era ineludibile: quella che impone di applicare lo stesso interrogativo, lo stesso dubbio sistematico, allo psicologo, al terapeuta, allo psicoanalista impegnati nel loro lavoro. Lo sviluppo impetuoso degli studi sul controtransfert negli ultimi trent'anni è il segnale di un salto di qualità nella consapevolezza critica della psicoanalisi: dopo Winnicott, Searle, Racker, Langs capiamo meglio come nella relazione analitica siano in causa non solo le dinamiche inconsce del paziente, ma anche quelle dell'analista, e non soltanto i problemi irrisolti del primo ma anche quelli — ineliminabili — del secondo.

Questa tematica autoreferente e metacritica non riguarda solo la logica interna della psicoanalisi. Negli ultimi decenni, analoghe investigazioni e revisioni hanno investito un campo più vasto. La ricerca sociologica, da Parsons, a Goffman, a Castel, ha interrogato le imma-

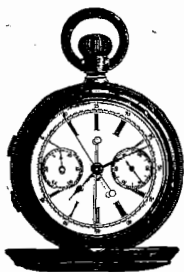
gini di medici, terapeuti, psicologi, psicoanalisti, analizzando ruoli, funzioni, legittimazioni correnti. La ricerca psicologico-sociale ha prodotto risultati altrettanto interessanti: così, l'indagine delle rappresentazioni sociali (da Moscovici, che non a caso prese le mosse proprio dalla psicoanalisi), l'indagine degli schemi cognitivo-operativi (che fanno riferimento alle ricerche classiche di Piaget e di Bartlett), dei copioni (*scripts*, da Schank e Abelson e da Tomkins), degli inquadramenti operativi e cognitivi (*frames*, da Goffman) hanno arricchito il concetto tradizionale di ruolo, aiutandoci a capire come il rapporto di aiuto in generale, il rapporto terapeutico, la relazione paziente-analista, obbediscano a strutture che chiamano in causa una cospicua differenza di potere e di funzioni fra i due membri della coppia, e un universo di fantasie, di ideologie, di mitologie, di collusioni affettive.

Qui gli orientamenti costruzionisti (o "costruttivisti", a seconda del lessico preferito dalle varie correnti) e anche alcuni particolari filoni di indagine come quelli che si rifanno alla teoria della dissonanza cognitiva di Festinger, hanno posto in luce dinamiche singolari e talora sorprendenti, e contribuito a mettere a punto una serie di strumenti di indagine, oggi indispensabili per capire la struttura reale del campo clinico in generale e della relazione psicoanalitica in particolare. Da questa tematica ricchissima, e purtroppo non sempre ben nota al di fuori dell'ambito tecnico, sono emersi, fra l'altro, temi e concetti come "complessità" e "autopoiesi", che hanno colpito l'immaginazione del pubblico colto non specializzato.

Tutti questi studi ci hanno comunque aiutato a comprendere sempre meglio il significato di un fatto, che del resto le indagini storico-biografiche sulla nascita della psicoanalisi hanno messo in luce in modo esauriente. Psicoterapia e psicoanalisi non sono né sono mai state un universo isolato, perché sono, in realtà, i settori modernamente tecnicizzati (o meglio: *in parte* tecnicizzati) di istituzioni culturali piuttosto antiche. Esse emergono dal lavoro secolare di medici, sacerdoti, guaritori, indovini e maghi: non nascono affatto da scoperte ben definibili né da invenzioni tecniche, e prima di essere scienza, o accademia, o arte, o fede, sono tradizione e mestiere. Di qui la necessità di mettere a fuoco anche i loro aspetti di struttura di potere, carriera, ambizione, scambio di denaro: la psicoanalisi e le psicoterapie, prima di essere scienza e cultura sono prassi e ideologia, istituzione e merca-

to. Si è sviluppata la necessità di studiare ciò che *dicono* i tecnici dell'anima in funzione di ciò che *fanno*, e non viceversa: col dubbio legittimo che ciò che fanno non sia sempre ed esattamente l'applicazione di ciò che dicono; ma, al contrario, che ciò che dicono abbia soprattutto la funzione di razionalizzare ciò che stanno facendo. Qui la psicologia dinamica stessa, e la psicoanalisi, contribuiscono a fornire nuovi strumenti per un rovesciamento anti-idealistico del rapporto fra idee e prassi che, in sociologia come in psicologia, ha fatto molta più strada, da Marx e da Freud fino a oggi, di quanto creda abitualmente il non-psicologo.

Tutto questo, però, non dovrebbe farci considerare con maggiore distanza né la psicoanalisi né le varie psicoterapie: al contrario, ci lega alla comprensione della loro concretezza. Ne nasce la possibilità di una simpatia maggiore, proprio perché fondata sul realismo, verso queste attività umane: e dunque la comprensione del fatto che il lavoro di psicoterapeuti e psicoanalisti non fa leva su oggettività scientifiche, né tanto meno si vale di una garanzia magico-taumaturgica, e neppure riposa su una teorizzazione dottrinarina del tutto coerente, ma è invece il tentativo umanissimo e faticoso, e spesso un po' confuso, di dar risposta e sollievo alle confusioni e alle fatiche delle persone sofferenti. Spogliata da astrazioni e idealizzazioni, la clinica comincia a mostrarsi per quello che è veramente.



2. Di qui un arricchimento dunque, ma ovviamente anche una quota di disincanto, e implicitamente, in parte, una revisione. Tramontata la legittimazione carismatica più ingenua del sacerdozio del-

la psiche, è entrato in crisi, più in generale, anche il tradizionale — e inconfessato — egocentrismo del terapeuta. Fino a pochi anni or sono pareva naturale che, facendo proprie le proiezioni idealizzanti del pubblico e le mitologie della media cultura, lo psichiatra e l'analista potessero tranquillamente collocarsi sul piedestallo di una professionalità vissuta secondo i *clichés* della sapienza e del potere curativo, e si identificassero volentieri nell'immagine loro accreditata di persone "superiori", proprietarie delle moderne chiavi dello spirito. Ma in realtà taluni loro aspetti tecnici, come l'analisi dei sogni e le procedure di interpretazione, anziché dimostrare oggettività e universalità di criteri, di fatto ribadivano lo strapotere di idiosincrasici — e variabilissimi — soggettivismi. Secondo i suoi abituali orientamenti, a carattere autocentrico, il tecnico dell'anima poneva — ma di rado ammettendolo nei suoi scritti — se stesso e la propria soggettività come misura e norma rispetto al paziente, e valutava le esperienze dell'altro su questa sua norma, la psicologia dell'altro sulla propria psicologia, e talora persino gli umori dei suoi clienti, stesi sul divano, sui propri stati d'animo contingenti.

Anche senza scomodare la psicoanalisi, è divenuto fin troppo evidente che questo tipo di atteggiamento, così a lungo legittimato, anziché essere psicologico, è antipsicologico. Ciò che caratterizza tutta la psicologia moderna — e non solo la psicoanalisi più consapevole — è il tentativo di non dare per scontata la soggettività, né con questa il modo comune di autopresentarsi della coscienza (e sia pure la coscienza critica dell'analista) ma anzi di analizzare e scomporre criticamente i meccanismi della percezione, dei giudizi, dell'introspezione, e degli stati d'animo. Al di là della stessa psicoanalisi, la psicologia dinamica è la disciplina che più da vicino è chiamata oggi ad approfondire questo compito, in quanto si occupa precisamente di esaminare le illusioni, comprese quelle dello psicologo e del terapeuta, con cui ciascuno tende a coprire le motivazioni reali dei propri atteggiamenti.

Ne è posta in causa l'immagine stessa tradizionale della cura: e non a caso alla critica "colta" corrisponde ormai uno scetticismo più diffuso, che è da salutare con favore. Osserviamo oggi che il pubblico avvertito comincia a diffidare degli eccessi di sicurezza professionale.

O meglio, e più in generale, sembra che stiamo assistendo a una

sorta di divaricazione di posizioni. Con la fine delle grandi ideologie laiche, come il marxismo, e con le delusioni della politica, una parte della popolazione sembra rifluire verso attese magiche e domande di fede; un'altra parte del pubblico, all'opposto, manifesta disincanto, cautela, talora diffidenza. E fra i disincantati, come è noto, si contano oggi sempre più numerosi gli scettici sulla medicina, sulla psicologia e sulla psicoanalisi. Si possono facilmente scorgere i rischi della tendenza: ma il fenomeno va accolto, complessivamente, come un'evoluzione positiva.

Un crescente scetticismo o, se vogliamo, uno spirito più "laico" nei confronti dei fanatismi ideologici in campo politico e religioso (così come nei confronti degli abusi possibili dei tanti gruppi di potere della nostra società) ci rende accorti di un fenomeno a carattere psicosociale: quando una teoria qualsiasi venga coltivata in un ambito non troppo ampio e tendenzialmente stagno, essa perde i rapporti con la realtà. In questi casi, infatti, si crea un interesse inconsapevole, da parte dei membri del gruppo, a trovare sia una coesione collettiva, sia un sostegno personale di identità, nella condivisione di un sistema di convinzioni mai verificate e man mano ribadite in rituali di appartenenza spacciati per forme di verifica.

Questi ripensamenti hanno avuto i loro effetti — benefici, senza alcun dubbio — anche all'interno del campo degli addetti ai lavori. Va segnalato il fatto che al processo critico ha dato un forte contributo l'incrementarsi degli studi sulla nascita della psicoanalisi e sulle forme storico-istituzionali delle società analitiche. Fra l'altro, una nutrita serie di nuove biografie, di cui la più nota è quella di Melanie Klein ad opera di P. Grosskurth, alcuni scritti di J. Cremerius (in parte comparsi in italiano su «Psicoterapie e Scienze Umane»), e non poche messe a punto da parte di altri grandi analisti contemporanei, come O. Kernberg, per tacere di pareri più critici come quelli di M. Eagle, e di quelli, di tono ancor più drastico, di R. Holt, ci mostrano come il formarsi e il riprodursi e l'affermarsi delle idee analitiche sia legato, da sempre, a vicende molto concrete, a particolari rapporti di potere (psicologici non meno che "politici") e anche ad aspetti spesso singolari, talora inquietanti, della idiosincrasica personalità di quelle persone di rado molto equilibrate che sono — che siamo — gli psicoanalisti, di ieri e di oggi.

3. Le conseguenze operative, sulla pratica clinica, di questa maggior consapevolezza critica — e autocritica — non sono negative. Chi scrive si occupa di formazione clinica da quasi trent'anni; ebbene, nel lavoro di formazione e di supervisione con psicologi clinici e con giovani analisti si ha l'impressione, al confronto con dieci o quindici anni or sono, che si siano oggi diffusi una maggiore cautela, un maggiore rispetto per la personalità dei singoli pazienti e per gli itinerari variabilissimi della ricerca di sé, un uso complessivamente più discreto dello strapotere donato al terapeuta dal transfert e dalla regressione del suo paziente. (Qui è però anche doveroso segnalare la differenza netta fra il rispetto della complessità della mente, il vivo senso della misura e delle proporzioni, la ricchezza e la profondità della penetrazione psicologica osservabili negli allievi che hanno alle spalle una formazione clinica ampia e solida, buoni studi scientifici, e anni di pratica e di internato nelle istituzioni pubbliche di salute mentale e — all'opposto — la tendenza al dogmatismo, all'astrazione, alla povertà interpretativa, alla presunzione ingenua, di chi inopinatamente si innamora di idee junghiane, freudiane, bioniane provenendo da formazioni culturali non cliniche, e lusinga il proprio narcisismo pretendendo di metter mano alla pratica psicoanalitica senza alcun solido retroterra.)

Ma, occorre ribadirlo, questa odierna maggiore consapevolezza su se stessa della psicoanalisi non sarebbe stata possibile senza un suo esame *dall'esterno*: in particolare da parte dei sociologi e psicosociologi. Non è umanamente possibile, lo notò Castel, che un analista si muova come giudice della propria dottrina: soprattutto se l'esito di questa valutazione può mettere in discussione, insieme alla sua pratica, la sua stessa identità professionale. È dunque necessario che in primo luogo *qualcun altro* esamini ciò che egli sta facendo; solo in seguito egli potrà assumerne, se ne ha il coraggio, i più radicali aspetti critici, esaminandoli con i propri strumenti. Così, ci si può chiedere se la tematica stessa del controtransfert, nei suoi aspetti più consapevoli, sarebbe oggi altrettanto sviluppata se il mondo della psicoanalisi non avesse cominciato ad avere contatti crescenti con osservatori e critici esterni alla propria tradizione.

Ma sarebbe fare un torto agli psicoanalisti non vedere che, da sempre, essi si sono chiesti, spesso con reale sincerità, talora persino

con candore, che cosa diavolo stesse accadendo, attraverso ore, e mesi, e anni, fra loro stessi e i loro singoli pazienti. Neppure oggi siamo molto in chiaro su come funzioni il trattamento: Freud credeva inizialmente nel potere terapeutico del disvelamento del segreto patogeno, ma col tempo dovette occuparsi anche, e non poco, della questione della fragilità dell'Io; nel 1934 Strachey lanciò l'idea che la cura fosse efficace non come riappropriazione del rimosso e realizzazione di sé da parte del soggetto ma, ben diversamente, per ciò che quest'ultimo è capace di *estrarre* direttamente dal rapporto con la personalità dell'analista; Alexander parlò di "esperienza emozionale correttiva" come della chiave di volta del trattamento; in anni più recenti non sono mancati gli analisti che hanno parlato di rieducazione cognitiva, e persino della centrale — benché imbarazzante — presenza di meccanismi di connivenza, di suggestione e di cooptazione.

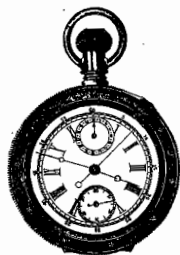
La straordinaria ondata recente di ricerche sistematiche sul trattamento psicoanalitico — e più in generale sulle psicoterapie — non riguarda solo la questione dei suoi effetti duraturi sulla vita del paziente, ma anche l'esame di ciò che entra in gioco, seduta dopo seduta, nella relazione terapeutica. (Si vedano qui soprattutto le ricerche di H. Käkhele e di L. Luborsky e coll.)

Fra paziente e analista passano più cose di quanto siano palesi, e — in genere — più cose di quante vengano poi analizzate nel corso del trattamento. A volte è possibile accorgersene solo retrospettivamente e dall'esterno. Per esempio, oggi capita abbastanza spesso, almeno ad alcuni di noi, di avere in consultazione, o in cura, persone che hanno fatto trattamenti analitici "ortodossi" con altri specialisti in anni passati, o sono reduci di analisi interrotte, o hanno avuto una serie di incontri abortiti con possibili terapeuti, o hanno compiuto altri tentativi psicoterapici di vario tipo. Qui si scoprono molte cose interessanti, e talora imbarazzanti. Non si può non far subito menzione dei casi più tristi, in cui il soggetto aveva fatto tutta la sua analisi in una situazione di intimidita "buona volontà" adattiva (che spesso è, appunto, il "non capisco ma mi adeguo") anziché di sincerità e di autocomprensione critica, e nel far ciò aveva nascosto e falsificato le sue reali esigenze. (E può persino capitare che il bisogno di compiacere e di conformarsi sia basato sulla finzione aperta, come nel caso di una persona di mia conoscenza che, sognando poco e non sapendo che

dire, raccontava alla sua analista i sogni della moglie spacciandoli per suoi.) Ma non sempre domina la malafede, e al contrario il soggetto in cura spesso cerca di inserire momenti e richieste di salute psichica in situazioni terapeutiche inquinate da qualche aspetto di "follia" psicoanalitica: ne ha scritto a lungo Robert Langs. Altre volte accade che aspetti di realtà mai analizzati si rivelino molto importanti dalla prima all'ultima seduta. Per esempio — ed è un argomento di cui gli analisti non parlano mai — ciò che può risultare determinante per una data analisi è l'immagine fisica oggettiva, quella reale, dell'analista stesso: così, quest'ultimo può essere di fatto, e apparire palesemente a chiunque fin dal primo sguardo, come un vecchio benigno e sornione, o come una bella donna dallo sguardo vivace, come un cinquantenne rigido in uno studio ammobiliato in modo severo, o al contrario come un tale che gesticola, che pare strambo e forse poco prevedibile, oppure come un individuo di cui colpisce di primo acchito la giovane età e il modo di fare sussiegoso e difensivo: e può accadere che tutto l'atteggiamento del paziente, e dunque tutto il corso della sua analisi, siano improntati al fatto che è con *quel tipo* di persona, è con quella figura particolarissima di tecnico-specialista, e non già con uno schermo vuoto, che la sua coscienza e il suo inconscio stabiliscono fin dall'inizio una serie di rapporti, di fantasie e di proiezioni. Altre volte capita che analisi zoppicanti comincino finalmente ad andar meglio quando il paziente capisce, con qualche anno di sedute ormai alle spalle, quale mentalità e quali idiosincrasie abbia veramente il suo analista, e impara a tenerne conto con tolleranza; oppure addirittura quando egli decide che è molto meglio non parlare mai più di taluni argomenti. (E in quest'ultimo caso, si badi bene, a volte non si tratta affatto di resistenza, perché il paziente ha intuito, veridicamente, che proprio quelli sono i temi su cui il suo analista non è capace di capirlo. Dal canto suo, allora, l'analista si lusinga nel credere che certi problemi, da molti mesi non più nominati dal paziente, siano stati felicemente superati.)

Si potrebbe continuare a lungo con gli esempi e le casistiche. E beninteso, non è il caso di scandalizzarsi: la psicoanalisi non è quella dei libri, e nel prenderne atto noi impariamo a essere più modesti e più cauti. Ma soprattutto, è importante che cominciamo a traguardare un insegnamento generale al di là dell'aneddotica e del frantumarsi

delle ricerche sul rapporto terapeutico. La verità, è che nulla garantisce analisi e psicoterapie: l'analisi si fa senza copione e senza rete protettiva, con poche regole e talora confuse, e a volte — forse per sedare l'ansia — col soccorso di una serie di mitologie. L'istituzione della cura non è basata né su un carisma né su un'essenza: è, invece, parte del mondo della vita, è quotidianità e corporeità, è perplessità e compromesso, a volte persino incoerenza; è un luogo in cui paziente e analista affrontano sì certi temi, magari con coraggio, ma è anche il luogo dove scelgono di non parlare di molte cose che li concernono; e dove reciprocamente alimentano, insieme a qualche disincantato spunto di realismo, seduta dopo seduta, le illusioni di cui ambedue hanno bisogno.



BIBLIOGRAFIA

- BALINT, M. *L'analisi didattica*, Guaraldi 1974.
- CASTEL, R. *Lo psicanalismo*, Einaudi 1975.
- CREMERIUS, J. *Il mestiere dell'analista*, Boringhieri 1985.
- EAGLE, M.N. *La psicoanalisi contemporanea*, Laterza 1988.
- FESTINGER, L. *La teoria della dissonanza cognitiva*, F. Angeli 1973.
- GOFFMAN, E. *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, N.Y. 1974.
- GOFFMAN, E. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino 1969.

- GROSSKURTH, P. *Melanie Klein. Il suo mondo e il suo lavoro*, Bollati-Boringhieri 1988.
- HOLT, R. *Una perestrojka per la psicoanalisi: crisi e rinnovamento*. "Psicoter. e Sc. Umane", XXIV, 3, 37-65, 1990.
- JACOBY, R. *L'amnesia sociale*, Comunità 1978.
- JERVIS, G. *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli 1993.
- JERVIS, G. *La psicoanalisi come esercizio critico*, Garzanti 1989.
- KÄKHELE, H. *Aims of Psychotherapy Research in the Nineties*, in corso di stampa.
- KERNBERG, O. *Notes on countertransference*, "J. Amer. Psychoan. Assoc.", 13, 38-56, 1965.
- LANGS, R. *Follia e cura*, Boringhieri 1988.
- LUBORSKY L. e coll., *Capire il transfert*, Cortina 1992.
- MOSCOVICI, S. Le rappresentazioni sociali, in AA.VV., *La costruzione della conoscenza*, a cura di V. Ugazio, F. Angeli 1988.
- RACKER, H. *Studi sulla tecnica psicoanalitica*, Armando 1970.
- ROAZEN, P. *Freud and his Followers*, Knopf, N.Y. 1975.
- SARFOUAN, M. *Le transfert et le désir de l'analyste*, Le Seuil, Paris 1983.
- SCHANK, R.C., ABELSON, R.P. *Scripts, Plans, Goals and Understanding*, L. Erlbaum, Hillsdale, Ill. 1977.
- SPENCE, D.P. *Verità narrativa e verità storica*, Martinelli 1987.
- STRACHEY, J. *La natura dell'azione terapeutica della psicoanalisi*, "Riv. di Psicoan.", XX, 96-126, 1974.
- SULLOWAY, F. *Freud biologo della psiche*, Feltrinelli 1982.
- TOMKINS, S.S. *Script theory: differential magnification of affect*, "Nebr. Symp. Motiv", 26, 201-36, 1979.
- WINNICOTT, D. *L'odio nel controtransfert*, in: *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli 1975.

ATTRAVERSO IL DIRE *

Paolo Francesco Pieri

Due o più persone che conversano, sono state raffigurate negli ambiti più diversi e sin dai tempi più lontani. È dalla Grecia antica sino ad oggi che la forma letteraria del dialogo è stata una presenza costante nella poesia e nella prosa, nella tragedia e nella filosofia. Il lettore ricorderà il suo comparire nella poesia epica e nella lirica corale, nella poesia drammatica e nella tragedia. Dopo Eschilo, Sofocle ed Euripide, fu Erodoto che adottò il dialogo nella prosa storiografica. Platone, invece, gli diede in filosofia il più ampio spazio.

Sono posteriori a quelli già ricordati, i dialoghi di Luciano di Samosata. In epoca ellenistica anche l'idillio, ripreso poi da Virgilio nelle egloghe, assunse spesso una forma dialogica. A Roma, sarà Cicerone ad utilizzare seppure retoricamente, la forma del dialogo filosofico. Nella letteratura cristiana c'è da ricordare sia l'*Octavius* di Minucio Felice sia la *Consolatio* di Boezio. Sempre in quest'area, il dialogo diventerà — con Gerolamo e lo stesso Agostino — uno strumento talora in mano dell'apologia.

* Testo a partire dal seminario di Psicologia "L'esercizio del dialogo", che, nello scorso anno accademico, si è svolto con gli studenti del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze, che qui desidero ringraziare.

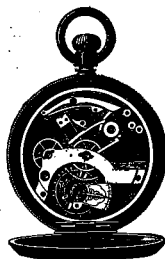
E poi, il medioevo, dove il dialogo entrò nell'uso dei filosofi Scoto Eriugena, Giuda Levita e Avicbron. Ed ancora dopo, il Rinascimento, in cui — sullo stesso esempio classico — scrissero importanti dialoghi, autori come Petrarca, Bembo, Machiavelli, Pietro Aretino e Galilei. Infine, di seguito al suo rifiorire nel Settecento attraverso Algarotti e Gozzi, Voltaire e Montesquieu, sappiamo come il dialogo raggiunge un'espressione poetica nell'Ottocento con le *Operette morali* di Leopardi.

Mi sono intrattenuto in questa panoramica per poter rendere l'idea di quanto sia importante lo spazio occupato dal dialogo nei nostri saperi. Infatti, ogniqualvolta diciamo "dialogo" — o riferendoci alla banale conversazione di due persone o indicando quella sorta di commercio spirituale in cui degli interlocutori siano seriamente e direttamente impegnati —, enunciamo come implicite ed ovvie tutte le cose che abbiamo voluto rapidamente ricordare. E che — cercandone l'occasione — varrebbe la pena di ripercorrere magari più lentamente.

Peraltro il nostro secolo, dominato dalla tecnica, ha parlato addirittura di una «scuola» ed anche di una «pedagogia» del dialogo; volendo indicare con ciò tutti quegli interventi rivolti — oltreché al gusto del sapere ed al desiderio di una ricerca autentica —, alla capacità che viene a rendersi necessaria per giungere alla vera comprensione degli altri¹.

Proprio davanti a questo bagaglio culturale, considerando che noi siamo anche fatti dei contenuti di tale perimetrazione, desidero tematizzare il discorso o la discussione che — secondo il senso comune — si dà attraverso due individui a loro volta già dati in sé. E ciò, non tanto per inneggiare a questa forma letteraria e di esistenza, quanto piuttosto per problematizzare cosa in realtà accade durante il nostro stesso conversare e discorrere. Più specificatamente, tente-

rò di riflettere sugli eventi che “attraverso il dire” (*dialegesthai*²) si producono; e ciò con particolare riguardo allo straordinario contesto della cura psicologica.



I.

È questo un dialogo?

Poniamo che ci sia una persona che chiacchiera con il proprio vicino sull'inquinamento della sabbia delle nostre spiagge, e che poi — volgendosi ad un altro accanto a lui — si lamenti de i-giovani-che-non-leggono-più. Poniamo ancora che la stessa persona presenti a quei due un'amica che nel frattempo è venuta a trovarlo. Che la faccia accomodare sulla sedia accanto e l'intrattenga con grande abilità sull'ultima lettura e perché no su quei libri che non smette mai di rileggere. Magari dalla stessa amica, egli ascolterà con tutta la curiosità possibile la triste confessione della fine di una relazione che durava da anni. Inoltre, poniamo che con la stessa passione di un tempo, si ritrovino a discutere delle loro idee politiche o religiose che mai sono state uguali e su cui nessuno dei due proprio mai ha desistito dal convincere l'altro, perché ognuno dei due — bisogna aggiungere — è certo di come stanno le cose. Infine, poniamo che al mo-

mento dei saluti, lui e lei non manchino di scambiarsi con grande calore tutti i consigli sul da fare. Infatti c'è da dire che per anni i loro incontri sono stati segnati da scelte importanti (al di là di tutto, ognuno riconosce all'altro una buona competenza in determinati ambiti).

Per il luogo in cui si svolge la scena e per i suoi contenuti, si direbbe che neanche uno di questi segmenti di discorso ha — in qualche modo — a che fare con il dialogo. Né col dialogo in generale, né tanto meno col dialogo psicoterapeutico in particolare. Semmai, questo breve resoconto verrebbe voglia di considerarlo una succinta, quanto imperfetta, raccolta di esempi di ciò che un dialogo non è.

Ma è proprio così?

*“Quel che c'è”
e “quel che
ancora
non c'è”
nel dialogo*

Intanto tutti sappiamo quanto questi generi di comunicazione siano utili e talora necessari. Infatti, nelle situazioni che ho appena descritto, ognuno deve poter essere capace di presentarsi all'altro a partire dalle definizioni che già possiede di sé e dell'altro, e inoltre deve essere capace di mostrare — all'interno della stessa comunicazione — la capacità di non modificare il modo di essere suo ma anche di non oscurare l'“essere” dell'altro (distinto da lui). Volersi come-si-è e volere l'altro così come l'altro è, al di là che ci piaccia o no, sono già delle serie difficoltà che ognuno di noi può incontrare negli scambi superficiali.

È vero che queste comunicazioni non sono capaci di modificarci o di modificare i modelli del nostro comportamento, e che neanche permettono di trasformare l'altro. Ma non è altrettanto vero che queste relazioni sono in sé difensive. Queste comunicazioni sembrano piuttosto operare un consolidamento di quello che già siamo e che già c'è.

Certamente gli innamorati del “non ancora” coglieranno simili modi di essere come banali e inauten-

tici. «Questo è solo un dialogo apparente!» sentenzieranno. E vorranno intrattenerci sul fatto che una chiacchiera è solo uno pseudo-dialogo, e che il lamentarsi (sino al risentirsi e protestare) così come certi esercizi esclusivamente intellettuali e certe comunicazioni dal solo effetto catartico, sono altrettanti pseudo-dialoghi.

Potremmo rispondere ancora che in questi casi viene a proteggersi quello che già c'è, attraverso il non far accadere nulla di nuovo. Ciò che qui — in realtà — c'è in gioco, è la afferrabilità di sé e del mondo e quindi la loro utilizzabilità (che non è da considerare immediatamente come manipolazione). Simili modi di prendersi cura di se stessi e degli altri, non vedo perché debbano assumere immediatamente una coloritura negativa. Si tratta in particolare della cura dell'esistente, ovvero «l'essere presso l'utilizzabile», come scrisse a suo tempo Heidegger.

Ciò che abbiamo ascoltato, inoltre, non può che avere i tratti della comunicazione dogmatica. E in ciò non c'è nulla di male in assoluto. In questi discorsi accade che: le verità sono già date, ogni traguardo è sempre già definito e conosciuto, e le verità per quanto siano apparentemente nascoste sono altrettanto rivelabili; tanto che — alla fine di ogni incontro di questo tipo — ogni interlocutore potrà uscirne con una scelta garantita.

È vero, potrà dirsi che queste comunicazioni non curano ...l'anima. Però curano ugualmente. Esse si prendono cura in particolare di un'altra parte della psiche. Per usare un concetto junghiano, tali scambi curano la "persona". In altri termini, non si può dire che in queste situazioni sia la psiche *tout court* a recedere dal dialogo. Colui che facesse una simile affermazione mostrerebbe soltanto il fatto di essere un individuo che avrebbe voluto che l'anima fosse stata immediatamente dentro al dialogo. Ma così non era. In

realtà in questi dialoghi non c'è ancora questa parte psichica, ma c'è quell'altra che abbiamo chiamato "persona".

Quelli che ho chiamato "gli innamorati del non-ancora" dovrebbero essere più consapevoli di un loro pregiudizio. È su questo che dovrebbero interrogarsi prima di giudicare certi eventi. È la ricerca di "quel che ancora non c'è" che restando inanalizzato, ha oscurato "quello che c'è" e soprattutto si è interrotto (con quel giudizio) qualsiasi possibilità di dialogo e forma di cura che del dialogo delle cose realmente esistenti (che ci piacciono o no) si alimenta.

*L'uomo e la
tecnica: due
domande*

Sul versante della cura psicologica, ci sono due correnti di pensiero che si scontrano e che — con le parole di quest'articolo — non dialogano tra di loro. (Se questo ce lo dice il senso comune, riflettendo soltanto un po' possiamo dire che è proprio in quest'urto tra i due modi che si istituiscono stabilmente gli stessi modi divenendo diversi ed inconciliabili.)

Un primo modo è quello che vede nascere la cura dal trionfo — magari inanalizzato — della tecnica e delle sue applicazioni strumentali. Non volontariamente (perché questo già sarebbe un'altra cosa!) tale modo di curare finisce col rendersi subalterno alla psiche come un ente astratto e già codificato (non sapendo neanche da chi e in quale cultura è stato codificato e reso astratto).

Un secondo modo di curare è quello che, altrettanto ideologicamente, inneggia ad un recupero dell'umano il quale — intende sostenere questo stesso metodo — è stato trascurato dal primo. Lì si dice che l'essenza della psicoterapia è da rintracciare nell'incontro e che si dà colloquio clinico e quindi psicoterapia, laddove ci sia una relazione interpersonale: la forma essenziale che costituisce la condizione di uomo. Solo laddove nascano sentimenti di comunanza,

di solidarietà e di fiducia — enuncia questo metodo —, può venire a sussistere quella reciprocità relazionale che, nel caso della cura, è una implicazione reciproca tra chi è curato e chi cura.

Occorre rispondere intanto che se il primo modo è inconsapevolmente subalterno alla tecnica, il secondo si fa subalterno — altrettanto inconsapevolmente — a qualcosa. A quel qualcosa che viene chiamato “condizione umana”.

Insomma, in entrambi i modi c'è un ricorso a dei fondamenti esterni. Con la sola differenza che, per taluni, i primi sembrano più “bassi” ed i secondi più “alti”.

Ormai però, è sorto il dubbio ineludibile che le cose non stiano proprio così. Intanto, ci si è domandati se la tecnica è *tout court* un'aberrazione dell'uomo e se l'uomo è migliore della tecnica che insieme a lui si è venuta a produrre. Poi, si è fatta questa considerazione: nella pratica clinica si ricorre alternativamente e talora contemporaneamente, a questi due modi di curare, tanto che — in certi interventi terapeutici — queste due forme si trovano intrecciate: c'è il momento “tecnico” del sapere allontanante e c'è il momento “umano” dell'avvicinarsi all'altro. Inoltre, si è rilevato che non possiamo mai dire astrattamente che il primo è inutile ed inefficace mentre il secondo è sempre efficace ed utile. Ancora, si è sottolineato quel malinteso che ci faceva considerare la scienza come un sapere soltanto allontanante rispetto all'oggetto. Ed anche si è messo a nudo quell'altro malinteso che ci faceva pensare al dialogo ed al colloquio come ad un qualcosa di assolutamente estraneo ad ogni tecnica e ad ogni riduzione spiegativo-diagnostica. In taluni casi, inoltre, si comincia ad affermare che lo stesso colloquio ha i tratti della scientificità. Insomma, ci siamo sempre più avviati ad interrogarci soprattutto sull'accadere dei momenti di-

versi in terapia: «Perché in questa situazione si è creata questa distanza?». «Perché è intervenuta questa vicinanza?». E tutto ciò ha ricevuto senso dal fatto che siamo andati sempre più a riconoscere che questi fatti sono altrettanti eventi, degni — come tali — di attenzione come gli altri.

Distanza e vicinanza che non sono più immediatamente correlate al momento scientifico ed al momento umanistico perché compresenti in entrambi, non vengono più giudicate in sé. Ormai, anche il terapeuta più giovane sa che anche la più semplice forma di psicoterapia è sempre segnata da convincimenti diversi che implicano, in fondo, un'altalena tra distanza e vicinanza. Si pensi tutti alla stanchezza ed alle frenate nel discorso, o ai momenti di immobilità ed alle sensazioni di gelo, ed anche ai momenti di vuoto e di perdita di ogni psicoterapeuta. Dello stesso, si pensi anche ai sentimenti di gioia ed alle accelerate talora brusche, così come a tutte le sensazioni di calore e di pienezza. Non i primi soltanto, ma i primi ed i secondi insieme, stanno a segnare i *limiti* che in ogni "incontro" ci vengono (questi sì) davvero incontro. Tutti insieme questi accadimenti ormai chiedono di essere interrogati: «Perché sto ora vivendo il mio sapere allontanante?»; «Perché in questo momento sto utilizzando un linguaggio più tecnico?»; «Perché mi si chiede anche da parte dell'altro un sapere con tutti i suoi corollari di quasi-cerchezza e di relativa stabilità?». Ma anche: «Perché sopraggiunge questa mia posizione di avvicinamento, di simpatia e di compassione?». Nessuno può dire più senza pensarlo, che il sapere allontanante è inutile ed inefficace. Né — allo stesso modo — può più affermare senza chiederselo, che sono utili ed efficaci l'empatia e la vicinanza.

È stata fatta questa considerazione: empatia e vicinanza possono essere a loro volta un fatto tecnico. Ed anche un'altra: il sapere allontanante non è sem-

pre riduttivo, ma a guardarlo bene, serve pure per andare incontro alla cosa; perché essa diventa tale solo nella sua quasi-definitezza. E poi si è anche riflettuto sul fatto che ci sono tecniche e tecniche. Anche la tortura — per esempio — ha delle implicazioni tecniche, ma chiediamoci se è quest'aggettivo che ce la fa considerare tale.

Infine, chiediamoci se in nome dell'umano non si possono ugualmente compiere nefandezze ed errori.

*Il dialogo
interrotto e
l'ermeneutica
come terapia*

Da più parti però si continua ad affermare che la parola — nella cura — deve nascere dal cuore. Volendo persistere ancora un po' in questa analisi dei pregiudizi della cura, occorre problematizzare anche le parole-che-nascono-dal cuore. Coloro che immaginano che la parola nasca dal cuore o magari dalla pancia, si chiedano: «Dove hanno avuto luogo queste-parole-che-nascono-dal-cuore?» e «Chi ne è l'enunciante?».

Se è vero che interpretare è un dialogo, si deve precisare che si tratta di un dialogo particolare. Cioè del dialogo con le stesse condizioni per cui il dialogo si è reso possibile. A questo proposito può tornarci utile l'ermeneutica di Habermas³ che interviene proprio laddove l'oggetto si dà come estraneo, cioè laddove si è interrotta la cosiddetta continuità naturale del dialogo. In tutte le altre situazioni, l'ermeneutica o è inutile o non serve che a confermare e legittimare come pregiudizi, gli stessi pregiudizi dell'interprete. La riorganizzazione dell'oggetto secondo una coerenza significativa ha allora una funzione terapeutica: ricostruire la continuità della tradizione (quella continuità che in Gadamer si definisce come «effettuale»). L'ermeneutica allora, serve a svelare — e quindi a scuotere, o meglio ad urtare-con — quella continuità che ogni nostro pregiudizio opera occultamente all'interno di ogni dialogo⁴.



II.

*Primato
ermeneutico
della domanda
nella cura*

Sullo stesso modello della dialettica platonica, lo spazio centrale della cura viene ad essere occupato — che lo si voglia o no — dalla domanda. Nella cura *at-traverso* il “discorso” e la “conoscenza”, il domanda-re assurge a problema fondamentale proprio perché il carattere di domanda è preliminare ad ogni discorso e ad ogni conoscenza che vogliano essere veri. Inoltre — va detto subito e ricordato dal lettore — che tale questione è terribilmente radicale sia per chi è curato che per chi cura. Infatti, soltanto così — non per astratte questioni di democrazia ed uguaglianza —, i due vengono ad essere chiamati realmente in causa dalle affermazioni che si vanno compiendo. Diversamente, non si aprirebbero davvero all'*esperienza* delle cose (ossia di quello che magari già prima sapevano e dicevano, ma solo intellettualmente), e non si esporrebbero ancora alla negatività di tutto quello che non sapevano ancora.

*Azione e
passione*

Come sostiene molta letteratura anche attuale, la cura deve poter condurre ad una presa di coscienza. Ma a questo proposito c'è da dire che prima di far accedere alla coscienza quello che ancora non è co-

sciente, occorre una presa della propria coscienza. In questo modo di curarsi a cui faccio riferimento, necessita innanzitutto il poter disporre di una consapevolezza dei cosiddetti modi di funzionamento della propria coscienza. Quindi, la presa di cui si parla, non può non venire a perdere quei tratti tipici della mera azione del soggetto. La coscienza stessa, qui, è chiamata a compiere preliminarmente una cosiddetta presa a rovescio. Infatti, in due ambiti — entrambi molto difficili —, non più di semplice azione deve trattarsi, ma anche di passione: la passione — in primo luogo — che il soggetto è condotto a provare ogniqualvolta vuol venire a trovarsi di fronte a se stesso (quel patire che ci rende un po' più comprensibile la frase — altrimenti sibillina — «diventa ciò che sei»); e la passione — in secondo luogo — che si può soltanto provare talvolta nell'accettazione del mondo così com'è (che sta in quella frase meno nota che suona più o meno così: «fai essere quello che è»). E ciò, perché soltanto da questi due preliminari eventi (difficili e dolorosi insieme) che costituiscono sé ed il mondo, l'uomo ed il mondo stessi iniziano ad esserci, e poi cominciano a farsi veramente presenti, sino al punto di rendersi capaci di interagire.

Apertura e delimitazione

In questa prospettiva, la cura si attualizza come passaggio attraverso domande che perennemente ma non indennemente differiscono. Attraverso questo particolare chiedere-per-sapere, infatti, ci si predispone all'esperienza delle cose che attengono sia a sé che al mondo.

Domandando — c'è da dire subito —, non devo esigere soltanto l'apertura dell'oggetto che mi si pone davanti (come accade nel domandare-per-avere che è tipico di ogni più generale domandare-per-sapere), ma col mio domandare devo poter richiedere anche a me stesso domandante, una correlativa apertura.

Non per una questione di buona educazione, ma per il fatto che di fronte a un qualcosa di cui non so e che — a prima vista — mi si *offre* come strano, imbarazzante ed assurdo, sono riuscito a non fuggire e a non rifugiarmi in quello che già so, accade l'evento che cerchiamo. Solo a queste condizioni, in realtà, io mi trovo a strutturare un interrogativo vero e attraverso questo posso restare di fronte al mondo, sino ad arrivare a mostrarmi veramente ad esso.

Questo vero e simultaneo aprirsi del soggetto e dell'oggetto (che riguardi me o il mondo), esige un mio cercare magari interminabile, ma ogni volta compiuto attraverso domande che abbiano anche il carattere della delimitazione. Non di liberismo né di relativismo qui stiamo parlando. Infatti, se un'eventuale assenza di apertura nella domanda farebbe mancare nella ricerca l'oggetto autentico, dobbiamo ricordarci che anche un'eventuale apertura illimitata, farebbe mancare o nasconderebbe qualcosa: la fisionomia del soggetto domandante.

Abbiamo ora ascoltato che il domandare è porre l'oggetto nell'apertura della sua precisa e definita problematicità, ed anche, che l'apertura della domanda non deve essere illimitata: accanto all'apertura, la domanda esige simultaneamente una sua delimitazione. Infatti, soltanto così può venire a configurarsi — quello che in certa filosofia è stato chiamato — un orizzonte. Sono quindi opera della domanda sia questo campo in cui decidere e rispondere, sia — simultaneamente — il decidersi dei due ad un'apertura vera. Qui mi preme sottolineare che oltre all'orizzonte-campo ed oltre alla vera presenza dei due, in tale decisione si determina anche il presentificarsi vero del problema.

mento. A questo fine richiamiamo quello che è stato già chiarito: 1°) la psicoterapia è contraddistinta dalla struttura psicologica dell'apertura perché ogni esperienza in generale — si è lasciato implicito — presuppone la struttura della domanda (solo partendo dall'interrogativo se le cose stanno così o così posso pervenire ad una decisione su uno stato delle cose diverso dalla mia precedente credenza); 2°) la domanda deve poter condurre ad una negatività estrema: il sapere di non sapere (quell'*ignorantia* che Socrate ha qualificato *docta*); contemporaneamente a questo: 3°) occorre un difficile e doloroso voler sapere quel che ancora non si sa.

Sussistendo queste condizioni ci si rende ben conto del perché questa domanda non può mai sorgere da noi come accade per la problematicità astratta, bensì che essa emerge in noi, attraverso e nonostante noi o malgrado i nostri saperi.

Indecidibilità e decidibilità

Quindi, l'interpellanza che viene a insediarsi deve avere nell'attualità il carattere dell'apertura. Pertanto un'eventuale risposta che pure in quel momento sorgesse in me enunciante, deve contenere i tratti dell'indecidibilità. Più precisamente, una domanda è veramente aperta e una risposta è davvero indecidibile laddove ci siano contemporaneamente l'aprirsi: i) di me a me; ii) di me al mondo; iii) del mondo a me. Ma insieme a questo, ci deve essere anche un quasi-combaciare in una "teoria" di questi elementi tra loro; in una teoria però che sia capace di non saturare totalmente le differenze che tra questi elementi sussistono (altrimenti questi non sussisterebbero più distintamente).

Avevamo detto che quella domanda aperta e comunque delimitata che è venuta a strutturarsi in noi malgrado noi, può avere una risposta e che in tale eventualità la risposta deve essere di tipo indecidi-

le. Ora si è aggiunto però che queste essenziali aperture reciproche, sono sempre stabilite in vista di un "fine", una "coniunzione" o un qualcosa che altrove è stata chiamata "decidibilità". L'apertura in cui mi trovo, cioè, è da sempre predeterminata da quell'ulteriorità che io già dal luogo in cui mi trovo, intravedo. Pertanto, questo "oltre" a cui si accenna è un "non-ancora" particolare: quel "non ancora" che già c'è all'orizzonte. È quest'accadere di essere già in vista di una nuova possibile transazione tra me e il mondo, che ha consentito e nello stesso tempo definito, la sospensione che troviamo implicita in ogni domanda (e qui si parla di quelle domande che, involontariamente, si fanno insistenti). Ed è questa sospensione — in cui si trovano sia l'io, sia l'oggetto, che la stessa conoscenza —, che permette, in tanto, che l'io e l'oggetto si ritrovino e — insieme a questo — scoprano la chiusura in cui le conoscenze su di loro, si trovavano.

Infatti, la particolare domanda che voglio riferire come elemento di cura, è un porre ed un porsi realmente in questione e non un questionare e basta: essa è sempre in vista di un'ulteriorità. Quest'"oltre" — come già ho detto — non è mai nell'interesse cosciente del domandante, anzi quest'ulteriorità deve poter ri-aprire (dolorosamente) la chiusura dell'orizzonte in cui rispettivamente il soggetto e l'oggetto si trovavano, e permettere ai due (coscienza e sapere) di ri-trovarsi così come sono (cioè quest'"oltre", intanto, tende a far raggiungere e la coscienza della coscienza e la consapevolezza sia di ciò che è dato per ovvio sia del pregiudizio che in quel momento era in atto).

*Pseudo-
domande*

Riepilogando: 1°) l'oggetto ed il soggetto sono aperti e resi manifesti dalla risposta non stabilita nella domanda; 2°) il contenuto della stessa domanda è

sospeso in quanto è in attesa di una sentenza che accerti e decida. Ed ancora, aldilà del fatto che accadano nella vita quotidiana o nella stessa cura, non sarebbero psicoterapeutici tutte quei quesiti che hanno solo apparentemente quei caratteri di apertura, delimitazione, indecidibilità e problematicità che abbiamo enunciati.

Torna utile ricordare allo stesso psicoterapeuta quello che un filosofo come Gadamer ha rilevato a questo proposito: sono falsamente o erratamente rubricate nel genere di domande di cui qui si parla, sia le domande oblique, sia le pseudo-domande, sia — infine — le domande retoriche. Le prime perché, non avendo una vera direzione di senso (da ciò, la loro obliquità), non comportano mai una risposta. Le seconde perché sono domande che, formulate al solo scopo pedagogico o manipolativo, vengono a non essere sostenute dal senso problematico tipico del domandare vero. Le ultime perché in esse viene a mancare sia il domandante, sia l'autenticità dell'oggetto.

*Il fine della
cura e la fine
della cura*

La psicoterapia non ha metodo. E non lo ha per la facile ragione secondo cui, laddove entrassimo nel metodo, usciremmo immediatamente dalla condizione problematica che sta al fondo di ogni cura. Questa è piuttosto un luogo di domande. Se cercassimo una piccola prova di quest'asserzione, la troveremmo in questo fatto: vediamo cessare la psicoterapia, quando le domande non hanno più luogo.

La fine della cura però, non consiste nell'aver raggiunto le risposte che con le domande erano sorte; bensì il suo termine coincide con l'esaurirsi degli interrogativi. Ricordando quello che è stato detto, quest'assenza del domandare non è un indizio dell'avvenuta risoluzione del problema ma della sua dissoluzione. Alla fine della psicoterapia non siamo venuti a capo dei problemi ma accade — più semplicemente

— che i problemi ...non ci sono più. E non essendoci ormai qualcosa di problematico, non c'è domanda, e non c'è pertanto alcuno spazio per la psicoterapia.

A quel punto è venuto meno il presupposto stesso di ogni domandare, che sta in quel: «so di non sapere». E si può aggiungere che ormai non c'è più questo sapere di non sapere per due motivi: o perché è venuta a sussistere la stabilità di una nuova opinione, o perché non c'è posto per un disorientamento nuovo. Saremo perciò ben lontani dalla particolarissima condizione dell'inizio della cura. Quella — va detto — aveva avuto l'unico pregio di metterci di fronte e “contro” la stabilità della nostra stessa opinione, e ciò fino al punto di consentirci — nostro malgrado — che sorgesse una domanda del genere che ho specificato.

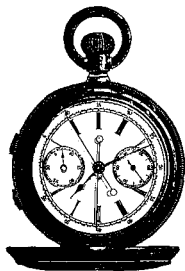
*L'inizio della
cura*

All'inizio era sorta nel paziente un'idea. O meglio gli si era imposta. Sì, perché quella “cosa” che egli sentiva, certamente non proveniva né da lui né dal suo senso comune: tanto era strana e gli era estranea. Il paziente poteva al massimo dire che era emersa dopo un'esperienza negativa. Per questo, egli stesso e qualcuno con cui magari ne aveva parlato, avevano subito detto “hai subito un trauma, per questo sei così”. Ma i due non avevano colto che raccontando così le cose, stavano — immediatamente o troppo precipitosamente — saturando la ferita che nell'urto si era venuta a creare. Essi, da soli — senza quella ferita che pure era accaduta! — avevano voluto creare dal “nulla” qualcosa, e quel nesso da loro creato (che poi fosse stato di tipo causale è un'altra questione ancora) era come un “cerotto” che impediva la vista di quella “ferita” che l'urto stesso aveva provocato: la negatività dell'esperienza (e cioè l'urto tra noi e ciò che non si fa adattare alla nostra opinione generale). Così — con quella rapida risposta (“cerotto”

o “ricucitura”) — si era perduto un evento il quale da solo permetteva un domandare vero su loro stessi e sul mondo. Un domandare che — come ho detto — avrebbe avuto non solo i tratti dell’agire ma anche quelli del patire.

Infatti c’è da aggiungere che, laddove una domanda ci si è imposta, accade che noi non possiamo più scansarla ed avviene quindi che gli stessi nostri modi abituali di vedere — per quanto non si voglia — non restano più fermi e chiusi.

In quell’inizio, non ci si trovava fra quel genere di domande che hanno i caratteri della libertà attiva. Ma si era messi di fronte ad un tipo speciale di libertà: la libertà che si subisce. Sì, è vero il soggetto avvertiva anche che attraverso questo suo domandare si sarebbe potuto forse liberare dell’impedimento di certe sue opinioni che aveva prima su di sé e sul mondo. Ma la libertà che il soggetto avvertiva, aveva il “sapore” di qualcosa che comunque veniva a subirsi.



*La domanda,
la cura e la
ferita*

Il domandare apre alla cura. Come il primo, questa non ha un metodo, né — tanto meno — è una capacità facilmente insegnabile. In una parola non ha tecnica.

Inoltre, la cura come il domandare, non ha niente a che fare con qualsiasi arte, tanto meno con l’arte

di riuscire vincitori. Se fosse in palio una vittoria, lo psicoterapeuta, così come il domandante, non potrebbe che risultare perdente o apparirebbe comunque inferiore al paziente ed a quel sintomo di cui è "portatore". La cura — ogni psicoterapeuta lo sa — non è mai il luogo in cui si possa ingaggiare una lotta, né col sintomo, né tanto meno con la coscienza del paziente che (magari compensatoriamente) su quel sintomo si regge.

Quel sintomo e quel paziente in psicoterapia sono le domande, e di essi bisogna prendersi cura come tali. E soprattutto curarsi — come si fa con tutte le brutte ferite — di mantenerle aperte, riconoscerne i bordi e le loro direzioni, metterne in tensione i margini e non farli troppo affrettatamente e totalmente combaciare. La psicoterapia, in quest'accezione, diventa soltanto un saper mantenere fermo quel domandare con cui il paziente ed il suo sintomo, all'inizio, hanno bussato alla porta; che è poi il saper mantenere l'aperto a cui paziente e sintomo si dirigono. Allora si capisce meglio che il domandare è un domandare ancora, ma ogni volta in modo definito.

Sintomo e domanda

Qui, il curare viene a coincidere col pensare, il quale — a sua volta — ha a che fare col mestiere fondamentale di saper stare nel dialogo. Per chi cura e per chi è curato, la psicoterapia diventa un mettere continuamente in gioco e alla prova l'opinione che precedentemente era stata espressa.

Per quanto attiene al paziente, eccovi una breve ricetta che possa darci modo di discutere. Come in ogni vera dialettica socratica, nel colloquio clinico è opportuno — in primo luogo — non indebolire, ma anzi prendersi cura di ciò che è stato detto, anche dal sintomo stesso. È quindi opportuno rendere forte ciò che lo stesso paziente per primo vorrebbe zittire, e in secondo luogo, è necessario far avvicinare il pazien-

te soprattutto agli argomenti che, via via, va enunciando magari animatamente o in maniera troppo distanziata. In terzo luogo, occorre illuminare il più possibile quel che è proprio sia di quel terapeuta sia di quel paziente, e insieme a questo è necessario mettere in luce vuoi il *logos* che è di entrambi, vuoi il *dialogos* attraverso cui entrambi sussistono. Mai omettendo — in questa terza situazione — l'evento del sintomo. Esso è tale solo in quanto elemento estraneo ed esterno ai saperi istituiti del paziente, altro poi diventerà per il semplice fatto di avergli dato diritto di parola consentendogli di entrare, per dirla brevemente, nel linguaggio e nel dialogo stesso.

*Originarietà
del dialogo e
logica di
domanda e
risposta
nello stesso
fenomeno
ermeneutico
del sintomo*

Sia che riguardi l'intendersi nel dialogo tra chi cura e chi è curato, sia che riguardi — come in questo caso — la comprensione di un sintomo, la cura ha a che fare profondamente con la logica della interrogazione. E ciò almeno per due buone ragioni: 1°) comprendere il "detto" del sintomo significa comprendere la domanda che quel certo sintomo pone alla nostra particolare coscienza (esso diventa oggetto di interpretazione solo quando avrà potuto porre una domanda alla coscienza interpretante); 2°) capire un sintomo è capire anche il suo "non detto", ovvero è ricostruire la domanda a cui esso già risponde (quel sintomo trascende il "detto" che già ci pone in quanto domanda, perché il significato della proposizione contenuta in esso è comprensibile in quanto risposta ad una domanda che lo precede e lo apre). Ossia, per rispondere alla domanda che il sintomo pone, la coscienza interrogata deve interrogare a sua volta.

Comunque, il dire che il sintomo ci pone una domanda, implica il fatto che sussiste la necessità di una mediazione o integrazione tra sintomo e coscienza. Tale mediazione o integrazione accade nella comprensione attraverso un'opera specifica del linguaggio.

Occorre quindi lasciare che il desiderio interno al sintomo non si realizzi in sé e per sé ma in quanto domandante interno ad un dialogo, ed occorre anche pensare che alla radice di una domanda in generale e della domanda che lo stesso sintomo pone, c'è un linguaggio. A questi (dialogo e linguaggio), il sintomo e la coscienza appartengono e come interlocutori partecipano, e attraverso questi — nella cura — “escano” trasformati o comunque non vi restano come erano prima.

Sull'inizio, il paziente non si sentiva chiamato in causa che dal sintomo: egli ne era esterno, e quello gli era estraneo. In quella fase (ma non in quella soltanto) — se si vuole —, la domanda di psicoterapia è ancora tutta del sintomo.

Ma, che il paziente sia proprio chiamato in causa dal sintomo è la situazione vera. Nella prospettiva che si è prima enunciata, la questione che si pone è che è stata la sua coscienza (così com'è istituita) ad essere interpellata. Quindi, al terapeuta non rimane che condurre il paziente ad un'iniziativa dialogica col sintomo stesso. Tale proposta che compiamo, non ha nulla di arbitrario; in quanto è proprio da quel particolare e singolare sintomo che egli è stato toccato: attraverso ciò, il paziente sarà obbligato a ri-partire dall'altrettanto particolare e singolare tradizione in cui la sua coscienza è collocata.

La comprensione che viene così ad attuarsi, avrà i tratti di una comprensione modificante, e tale modificazione attiene all'oggetto (in questo caso: al sintomo), ma anche al soggetto (in questo caso: alla coscienza). Infatti qui non abbiamo a che fare con quel metodo storico che ancora vuole rispondere all'ideale conoscitivo delle scienze della natura. Né la ricostruzione del sintomo potrà mai essere una mera ripetizione della genesi del sintomo stesso: la sua ricostruzione non sarà *tout court* una riproduzione artifi-

ziale di "dati" chiusi in se stessi. Infatti, il comprendere in quanto domandare, non ha nulla in comune con un'eroica scoperta, né è mai una fedele riproduzione della cosa, né tanto meno è l'umile formulazione di un'ipotesi o un utopico porre qualcosa come potenziale. La forma di comprensione a cui qui voglio riferirmi, è piuttosto una messa alla prova di quel qualcosa che già c'è ma che innanzitutto bisogna far essere veramente.

Potremo dire di avere compreso il sintomo, allorchando avremo raccolto dal suo portatore la domanda di cui esso è già la risposta. C'è ancora da precisare che una tale domanda non la si trova oltre o esternamente al sintomo stesso ma a partire da qualche suo punto interno. Detto in altri termini: innanzitutto il sintomo ha da ricevere la dignità che merita ogni domanda (almeno una rispettabilità pari a quella accordata alla coscienza), o — se si vuole — c'è da pensarlo come l'altro interlocutore della coscienza istituita.

*Dal problema
alla domanda*

Sempre in questa linea, va detto che il sintomo non apre mai a quelle benevoli dispute a cui certa retorica ci ha abituati, così come non vuole in alcun modo introdurci in quei piacevoli o talora sgradevoli (ma certamente perturbanti) sbalordimenti e disorientamenti che vengono messi in atto in certa dialettica (di cui magari si nutrono certi casi clinici raccontati con buon successo editoriale). Il sintomo non è questa voglia di sbalordire e confondere un suo avversario (la coscienza). Tanto meno, il sintomo non può essere pensato in quanto risposta sempre differente ma che concerne comunque e soltanto uno stesso, identico e immutabile problema (o la questione della sessualità, o la questione della volontà di potenza, ecc.). Ancora, il sintomo (come si diceva prima) non è una domanda intorno ad un problema talmente gran-

de e talmente aperto da non poterlo chiudere e da doverlo trattare, quindi, secondo il metodo della dialettica aristotelica. Infine, il sintomo nella psicoterapia non nasce nemmeno con quella disperazione che accompagna i problemi senza soluzione che Kant è stato costretto a trattare attraverso la dialettica della ragion pura.

Tutto questo certamente il sintomo non è. Più semplicemente qui ho voluto ricordare che — nella cura — il sintomo va incontrato come un'interrogazione rivolta soprattutto alla coscienza istituita, e che il prendersene cura equivale a trasformare in domande quei problemi che reca con sé. Ossia, in tutte quelle domande che sempre possono sorgere nella vita di un uomo e che devono trovare un senso in base alla loro motivazione ed alla loro direzione, o — meglio — in base a quelle motivazioni e direzioni che attraverso il sintomo stesso vengono ad aprirsi e dispiegarsi.



1. Cfr. L. Lumbelli (a cura di), *Pedagogia della comunicazione verbale*, F. Angeli, Milano, 1973.

2. Dialogo: dal latino *dialogus* e dal greco *dialogos* derivato da '*dialogesthai*' (composto di *dia* 'attraverso', 'mediante' che denota anche differenza e separazione, e *legein* 'dire').

3. Parlo in particolare di quell'HABERMAS che interviene sul valore storico della conoscenza (*Logica delle scienze sociali*, Bologna 1970, p. 245).

4. Cfr. anche FRANCO RESTAINO, *Habermas. Difesa della ragione critica*, in *La filosofia contemporanea*, v. IV, UTET, Torino, 1991, pp. 871-894. Con HABERMAS e la teoria dell'agire comunicativo viene messo sempre più in luce la funzione autoriflessiva ed emancipativa della filosofia e della psicoanalisi intese nel loro senso di pratiche. In particolare — con il suo: *Conoscenza e interesse* (1968), HABERMAS viene sottolineando quella profonda connessione tra conoscenza e interesse che era già presente in PLATONE ed era stata ripresa da MARX, e — infine — riattualizzata dalla Teoria Critica negli anni Trenta. C'è da dire ovviamente che nella critica dell'atteggiamento oggettivistico utilizza ancora categorie legate alla "filosofia del soggetto". Da queste si emanciperà negli anni della cosiddetta "svolta linguistica".

BIBLIOGRAFIA

BORGNA, E. 1992 *Malinconia*, Feltrinelli, Milano (in particolare: «Noi siamo un colloquio», pp. 163-181).

CONCATO, G. 1992 *Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo*, «Atque», 6, novembre 1992, pp. 131-158.

GADAMER, H.G. 1931 *Sulla dialettica platonica: Il dialogo e il modo di attuazione del reciproco intendersi*, trad. it., in *Studi platonici*, v. I, Marietti, Casale Monferrato, 1983, pp. 17-56.

GADAMER, H.G. 1960 *Verità e metodo*, trad. it., Bompiani, Milano, 1983, (in particolare: «Elementi di una teoria dell'esperienza ermeneutica» pp. 312-440).

LÉVINAS, E. 1971 *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it., Jaca Book, 1980 (sezione I. «Il medesimo e l'altro», in particolare le pp. 51-80 «Separazione e discorso»).

LÉVINAS, E. 1978 *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1983 (in particolare: «La sostituzione» pp. 123-164).

- RESNIK, S. *Semiologia dell'incontro*, Il pensiero Scientifico, Roma.
- ROSSI, P. 1992 *La scienza, le analogie, l'immaginazione*, «Metaxù», 13, maggio 1992, pp. 7-17.
- ROVATTI, P.A. 1992 *Retoriche dell'alterità*, «aut-aut», n. 252 Nov.-dic. 1992, pp. 1-8.
- SEMI, A.A. 1985 *Tecnica del colloquio*, Cortina, Milano.
- SINI, C. 1989 *I segni dell'anima*, Laterza, Bari.
- SINI, C. 1992 *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano (in particolare: «Le pratiche» pp. 143-197).
- SULLIVAN, H.S. 1954 *Il colloquio psichiatrico*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1976.
- TAGLIAGAMBE, S. 1991 *L'epistemologia contemporanea. Linguaggio, realtà, realtà del linguaggio*, Editori Riuniti, Roma (in particolare le pp. 283-321).
- TAGLIAGAMBE, S. 1993 *Evento, confine, alterità*, «Atque», 7, novembre 1993, pp. 11-44.
- TREVI, M. 1993 *Il lavoro psicoterapeutico. Limiti e controversie*, Theoria, Roma.



INTERROGATIVI ATTUALI SULLA CURA

Antonio Alberto Semi

Curare, aver cura, prendersi cura di, preoccuparsi, naturalmente, cioè occuparsi prima che se ne occupi un altro; la questione della cura, se l'analisi sia una cura o meno, nel senso di una terapia o in che altro senso. Domande non prive di senso, ma certamente da collocare nel loro contesto, per poterle apprezzare anziché disprezzare. Perché certo sarebbe fuori luogo e senza senso domandarsi se l'analisi sia una cura — nel significato più comune del termine — quando ovviamente il dato reale è che la domanda di analisi è domanda di cura, che solo la sofferenza ed il desiderio di trovare altre modalità di essere possono motivare a curarsi, a rivolgersi ad uno psicoanalista, a investire tempo, danaro, fatica, emozioni in una pratica frustrante. Sarebbe fuori luogo e sarebbe anche sadico e megalomane, folle pensare che una persona possa rivolgersi ad uno di noi solo per la curiosità o per la nostra fama. Sarebbe certamente un'ingenuità, nel senso più letterale del termine: di dimostrare di essere senza famiglia, stirpe, generazione precedente e di stare ripetendo un copione già percorso, ma senza il colpo d'ala che portò Freud su un altro piano, quello della comprensione, appunto, che non di lui si era innamorata questa o quest'altra paziente, ma che si era innamorata davvero di lui eppure lui non era l'oggetto dell'innamoramento. E che Dora, come Anna O. o qualsiasi altra o altro paziente, soffriva e non voleva più soffrire.

Ma vengono da noi, coloro i quali soffrono? O non vanno piuttosto dallo psichiatra capace di usare gli psicofarmaci, o dal medico che sa consolare, o dallo psicologo che può implicitamente dirgli — con la sua sola presenza, con la sola rassicurazione contenuta in quel diploma di laurea che socialmente ha quel senso — che la sua sofferenza non affonda poi le sue radici in una patologia così grave? Chi

le vede più le isteriche d'un tempo? Chi le vede più le fobie classiche così ben strutturate e così ben definite? Chi le vede più quelle psiconevrosi ossessive che, dall'Uomo dei topi a quello dei lupi, hanno fatto la storia stessa della psicoanalisi? Noi le vediamo, possiamo rispondere subito rompendo l'illusione che si tratti di interrogativi retorici. Noi le vediamo o non le vediamo, anche quando passano per i nostri studi con manifestazioni clamorose. Possiamo non vederle perché con noi si può stringere un patto iperbolico, basato su una sopravvalutazione (sopra?) reciproca: tu sei uno psicotico e io sono un analista di casi gravissimi, un geniaccio. Poi siamo bravissimi tutt'e due. C'è un'immagine sociale della cura? Chi autorizza un trattamento scandaloso come la psicoanalisi? C'è un'immagine sociale interiorizzata dei motivi necessari e sufficienti per farsi curare e per curarsi? O bisogna cercare una nuova immagine sociale, drammatica ora tanto quanto era drammatica quell'altra allora, per potersi alfine distendere su un divano, su un letto, su una cuccia, su un nido, su una culla, su un addome materno? Com'è cambiata la tolleranza sociale verso il fatto di curarsi? E com'è cambiato a poco a poco, silenziosamente, il nostro comune modo di affrontare gli affetti? Non è diventata, per caso o no, la sofferenza psichica qualcosa di intollerabile e di vergognoso, di socialmente indegno, di relegabile nell'inferno delle cose non simbolizzabili, di fronte alle magnifiche sorti della nostra splendida società in perenne lineare progresso, libera e liberale, tollerante e permissiva, *quamquam corrupta sive meretrix in senectute sua*? Appartengo alla schiera — siamo in molti, credo — di coloro i quali non usano la laurea del paziente come criterio di analizzabilità. Come tutti, resto naturalmente sorpreso però dell'alta percentuale di psicologi, psichiatri, medici sofferenti. Si diventa psicologi (o medici, o addirittura psichiatri) perché si ha voglia di farsi curare o invece si deve avere una laurea in tali materie per poter tollerare, una volta dissimulata, la vergogna enorme del bisogno di cura?

Sì, lo so, è un ben strano modo per iniziare un breve articolo sulla cura o sul concetto di cura in psicoanalisi. Ma forse una selva di punti interrogativi può servire a creare un contesto, un contesto di questo articolo, come se tutti questi gancetti rivolti all'insù sulla carta servissero a tenerci in giù, ancorati al piano, alla terra, alla concretezza dalla quale una singolare esigenza filo-sofica sembra volerci strap-

pare, portandoci a svolazzare qua e là — o meglio: là dove qualsiasi argomento è valido, perché si basa sulla sua coerenza interna, non sulla corrispondenza con un fenomeno. E il fenomeno in questione è vergognoso: il bisogno.

Da dove nasce il concetto di bisogno? Dal bisognino, dal bisogno di evacuazione o di svuotamento di ampolle rettali o di vesciche. Prima ancora dal bisogno di riempimento, dalla fame. Anche la fama è vergognosa? O per la fame il sentimento più appropriato è l'umiliazione? In entrambi i casi, comunque, ciò che importa è che si tratti di sentimenti squisitamente sociali. Ci si vergogna di qualcosa davanti a qualcuno; si prova umiliazione per qualcosa di fronte a qualcuno. C'è anche una differenza: la vergogna sorge là dove si sia commesso un alcunché, l'umiliazione viene provata là dove non si è potuto fare alcunché. Un popolo può essere umiliato dalla sconfitta del suo esercito, ma dovrà provare vergogna se il suo esercito ha commesso atrocità gratuite.

Forse l'umiliazione e la vergogna sono i due sentimenti vietati che segnalano bisogni diversi: la fame inappagabile ed il bisogno dell'altro per soddisfarla, nel primo caso, il bisogno che l'altro non ci sia per poter appagare il proprio bisogno, nel secondo.

Ora, non c'è di peggio che aver bisogno di cura: perché se si ha bisogno di defecare o se si ha fame, si abbisogna di soddisfare una parte. Mentre il bisogno di cura psichica riguarda il tutto.

La mancanza di integrità che caratterizza gran parte degli individui di successo della nostra società corrotta è il tratto psichico necessario per poter evitare la vergogna e l'umiliazione che consistono nell'avvertire la necessità dell'altro per sé. Il corrotto, infatti, non si identifica con la propria unità ed unicità, ma con immagini parziali di sé, di volta in volta quelle che più gli comodano: buon padre di famiglia in casa, arraffone sul lavoro. Insegna al proprio figlio di non rubare le caramelle dal salotto e monta sull'autobus senza pagare il biglietto. E misura l'altro sul suo braccio: dunque l'amico può essere il momento dopo truffato, a meno che non si instauri una complicità basata sull'identità della mancanza di integrità.

Nella psicologia della persona corrotta spicca una capacità che altre non hanno e che — in prima istanza — la fa sentire superiore ai comuni mortali (e questo tanto nel caso di un ladruncolo quanto in quel-

lo di un grande corrotto di successo). Non ritengo di poter condividere il giudizio contenuto nel termine "superiore", ma penso che certamente una grande diversità ci sia e stia proprio in questa possibilità di spostare il baricentro psichico in modo da realizzare di volta in volta finalità proprie di una istanza psichica, senza mai dover fare i conti con il conflitto tra le esigenze dell'una e quelle delle altre. Come se una parte dell'io fosse alle dipendenze dell'es, un'altra parte a quelle del super-io ed una terza stesse ad osservare le prime due. E come se i rapporti tra queste tre parti dell'Io fossero sempre laschi.

Nella prima e seconda generazione psicoanalitica, uno studio fondamentale fu dedicato alla rigidità delle strutture dell'io. Dalle ricerche sulla formazione del carattere agli studi sulle nevrosi, tutto stava ad indirizzare gli analisti alla comprensione di fenomeni caratterizzati dalla rigidità, dalla ripetitività, dalla inadeguatezza alla realtà. Le persone "di successo" a cui sto accennando pongono altri problemi: quelli dell'eccesso di elasticità, della mancanza di coerenza, dell'eccesso di adeguatezza alla realtà (che non viene mai messa in discussione per modificarla, ma viene sempre accettata per quel che è per poterla meglio sfruttare). Non c'è bisogno di modificare né la realtà né se stessi.

Perché questa lunga digressione sulla corruzione in una nota dedicata alla cura in psicoanalisi oggi?

Non già per dire che oggi si tratti di curare le persone di successo, bensì per indicare come il contesto sociale sia mutato in modo tale da favorire la intollerabilità sociale delle situazioni di bisogno caratterizzate dalla sperimentazione soggettiva di vergogna e di umiliazione. Come dire che — sul versante dell'economia narcisistica piuttosto che su quello dell'economia libidica oggettuale — la sofferenza psichica ed il connesso bisogno dell'altro per una reintegrazione o una rifondazione di sé come soggetto sono anche socialmente riprovevoli e comunque condannate. È il concetto stesso di cura psichica che appare scandaloso. Si può eliminare un candidato alla Presidenza degli Stati Uniti documentando che ha avuto "bisogno" di un'analisi o si può eleggere ad un'alta carica in qualsiasi Paese una personalità paranoicale — che non ammetterà mai un proprio bisogno psichico. Parlare di cura in questo contesto sembra difficile e quasi controproducente. Eppure è così. La psicoanalisi è innanzitutto una cura. Sui risultati

e sulle risultanze di questa cura, che si svolge tramite un particolare tipo di indagine, si possono trarre delle conclusioni che vanno aldilà della singola storia e che, tramite la assunzione radicale della dimensione della soggettività, permettono di costruire una visione scientifica del soggetto e dell'individuo aperta al confronto con le ipotesi che sull'individuo e sul soggetto le altre scienze possono costruire. Ma il primo passo è la cura. Vero è che la cura, in psicoanalisi, diventa qualcosa di assolutamente diverso da quel che si intende con questo termine in medicina. Ma vero anche è che, comunque, ciò non giustifica alcun *escamotage*: il cambiamento che l'analisi comporta deve comprendere anche l'eliminazione della sintomatologia e la riqualificazione della sofferenza. In una notissima storiella, un signore incontra un amico per strada e si stupisce di vederlo trascinare uno spazzolino da denti legato ad un guinzaglio. L'amico si vergogna e cerca di nascondere lo spazzolino, ma il signore lo costringe a parlare e viene a sapere che l'amico è costretto, pena una grave angoscia, a compiere quel gesto, di cui però prova grave vergogna. Il signore gli indica allora il nome di un famoso psichiatra. Mesi dopo reincontra l'amico felice e contento: è questi anzi ad avvicinarsi per ringraziarlo del buon consiglio datogli allora. "Ma — fa il signore un po' imbarazzato — vedo che in realtà continui a trascinarti il tuo spazzolino". "Sì — risponde l'altro — ma non me ne preoccupo più". Questa storiella ha alcuni diversi livelli di lettura: da quello più legato alla realtà concreta, in forza del quale si può concludere che il sintomo è rimasto invariato e che il paziente è, semmai, oggettivamente peggiorato, a quello che viceversa legge metaforicamente l'accaduto e indica sorprendentemente come buon effetto della cura proprio il fatto che il soggetto abbia accettato di sè qualcosa di cui in precedenza poteva provare solo vergogna. Ad uno più inquietante, che considera l'eliminazione della vergogna come un disastro iatrogeno che trasforma una persona sofferente ma consapevole in uno psicotico compensato. *Quel che manca a questa storiella è il desiderio.*

E il desiderio manca anche, finora, sulla scena di questo articolo. Proprio perché finora ho indicato quel che ostacola la possibilità stessa di una cura le cui necessità affondano nel bisogno. Eppure nessuna sofferenza può sostenere una cura se, accanto ad essa, per flebile e timida che sia, non si faccia sentire la voce del desiderio. Ora, dire

desiderio significa dire soggetto, giacché nulla è più soggettivo del desiderio, del suo qualificarsi e riqualificarsi continuo, del suo tessere trame che continuamente rimandano al passato e fondano una continuità proprio nel momento in cui disegnano nuovi orizzonti e coinvolgono nuovi oggetti. Il premio narcisistico del desiderio sta nella vitalità esperita dal soggetto desiderante. La cura, proprio in quanto richiama il desiderio alla ribalta della coscienza, proprio in quanto sottolinea la unicità del soggetto, costringe ad affrontare un conflitto tra la tendenza a soddisfare il bisogno garantendosi un oggetto soddisfacente — vedi le analisi di fatto interminabili — e quella a garantirsi la possibilità di rappresentarsi come soggetto. Come si sa, magari come soggetto portatore di desideri infami, il che non facilita una soluzione progressiva della nevrosi.

Curare oggi, in questo contesto sociale ed intrapsichico, significa in primo luogo avere la capacità di mettere il paziente senza false pietà di fronte alla sua difficoltà a curarsi, a riconoscere l'altro, quello che gli sta dietro, non come un oggetto di soddisfazione ma come una necessaria e utile fonte di inquietudine: come un soggetto appunto anch'egli. Riconoscere la vergogna come necessaria e utile, l'umiliazione come fondata: segnali della limitazione umana e dei fondamenti della integrazione intrapsichica e della accettazione della realtà esterna. Nessun architetto pretenderebbe, per poter costruire un edificio, che i committenti gli tolgano il suolo: sa che il terreno è necessario, che è impensabile addirittura una casa che non si sottoponga alle leggi della fisica. Questa banale realtà è una grandissima conquista che ognuno di noi deve compiere: chi si cura, la compie in ritardo o di nuovo. Chi cura, la deve rifare ogni volta, per poter riconoscere che non sta "curando" ma sta solo assistendo per un determinato periodo un altro in un lavoro interminabile.



L'AMBIENTE DELLA CURA

Cesare Maffei

Solo perché l'essere-nel-mondo è essenzialmente Cura fu possibile, nelle precedenti analisi, caratterizzare come *prendersi cura* l'esser presso l'utilizzabile e come *aver cura* l'incontro col con-Esserci degli altri, nel mondo.

M. Heidegger, *Essere e Tempo*, § 41

Qualsiasi teoria dell'intervento terapeutico presuppone, implicitamente o esplicitamente, una teoria del funzionamento sano ed una del funzionamento patologico dell'individuo.

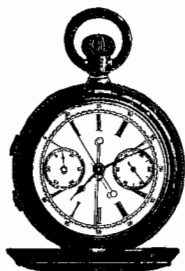
Pur non avendo mai proceduto ad una sistematizzazione della teoria della cura psicoanalitica, tuttavia Sigmund Freud affermò a più riprese che il fenomeno del transfert doveva essere considerato come l'elemento nucleare del trattamento psicoanalitico. Trattando questo argomento nello scritto *Dinamica della traslazione* (1912), Freud affermava che «se il bisogno di amore di un individuo non è stato completamente appagato dalla realtà, egli è costretto ad avvicinarsi con rappresentazioni libidiche anticipatorie ad ogni nuova persona che incontra» (pag. 524). Da cui la necessità di riversare questa esigenza anche sul medico, investito dell'*imago* paterna, materna, fraterna e così via.

Come è noto, Freud individuò nel transfert anche la maggiore fonte di resistenza alla terapia e costruì intorno a questo problema, cioè al paradosso che vedeva il transfert come principale elemento terapeutico e contemporaneamente come origine delle più forti resistenze, la questione della nevrosi di transfert, la cui risoluzione avrebbe coinciso con la guarigione e quindi con il cambiamento dell'assetto psichico del paziente.

Ritornando alla citazione di cui sopra, ci si può chiedere quale modello del funzionamento psichico, sia sano che patologico, Freud avesse in mente. In un altro passo dello stesso scritto troviamo le seguenti affermazioni: «Come nel sogno, il malato attribuisce attualità e realtà agli esiti del risveglio dei suoi impulsi inconsci; egli vuole mettere in atto le sue passioni senza tenere conto della situazione reale. Il medico vuole obbligarlo a inserire questi impulsi emotivi nel contesto del trattamento e in quello della storia della sua vita, a sottoporli alla considerazione intellettuale e ad identificarli secondo il loro valore psichico. Questa lotta tra medico e paziente, tra intelletto e vita pulsionale, tra conoscenza e volontà di agire si svolge quasi esclusivamente nell'ambito dei fenomeni di traslazione» (pag. 531). Dunque, il paziente desidera soddisfare concretamente il suo bisogno pulsionale, utilizzando la figura del medico distorta dal transfert, mentre questi tenta di imbrigliare la pulsione nella rete dell'intelletto. Il paziente desidera finalmente agire, il medico cerca di costringerlo a capire. Dietro le quinte della scena terapeutica c'è la volontà irrazionale di ottenere l'amore negato a causa, verosimilmente, dell'interdetto edipico ed è dalla mancata elaborazione di questo interdetto che ha avuto origine la nevrosi. D'altra parte, il contesto concettuale in cui Freud inserisce questa vicenda relazionale, amorosa, sembra essere più attento ai destini delle istanze teoriche del

mondo metapsicologico che alle vicende del mondo umano in cui tutto ciò realmente accade. In altri termini, utilizzando il modello strutturale delle pulsioni (Greenberg e Mitchell, 1986), Freud non ipotizza, alle radici dell'essere umano, un bisogno primario di relazione, di marca affettiva, bensì una necessità di scarica pulsionale, di marca fundamentalmente istintuale, biologica. All'interno del modello strutturale delle pulsioni vale il "principio di costanza", secondo il quale lo scopo principale dell'apparato psichico è quello di mantenere il più vicino possibile allo zero il livello di eccitamento (S. Freud, 1892-1895). Corollario di ciò è il ruolo "secondario" dell'oggetto su cui la pulsione viene veicolata: l'oggetto è il mezzo tramite cui viene ridotto l'eccitamento, è il tramite del soddisfacimento pulsionale, ma con l'oggetto medesimo non viene intrattenuta alcuna relazione. Significativo appare, a questo proposito, il modo in cui viene trattato il rapporto madre-bambino nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905): in questo scritto la funzione materna viene collegata fundamentalmente al nutrimento, ed è su questa funzione che il bambino veicola la propria sessualità, che soltanto più tardi si realizzerà come entità a sé stante. La madre in quanto persona, in quanto essere umano, non sembra in alcun modo esistere. Anzi, non essendo gli oggetti rappresentativi di persone, né ad esse equivalenti, è possibile un principio di intercambiabilità: purché producano il soddisfacimento istintuale, essi sono equivalenti, sostituibili (Laplanche e Pontalis, 1973). Questa concezione appare problematica in quanto lascia capire che è il bambino a creare, se così si può dire, la realtà e non la realtà a creare il bambino, ovvero, che sarà la pulsione a creare un mondo di oggetti interni le cui caratteristiche saranno determinate da fattori riguardanti la pulsione stessa e non dagli oggetti reali che, come si è visto, "non esistono". La proble-

maticità di cui sopra diventa, ad esempio, palese nella successiva elaborazione di Melanie Klein secondo cui un "eccesso" di pulsione di morte (1946), eccesso che peraltro andrebbe spiegato in maniera più esauritiva di quanto non faccia la Klein medesima appellandosi ad un non meglio giustificato principio innatistico, è in grado di distorcere la realtà creando, ad esempio, angosce persecutorie da parte di "oggetti" che sembrano vivere soltanto in una dimensione intrapsichica, allucinatoria, e non nel mondo reale, esperibile e condivisibile, che ricopre soltanto il ruolo di ricettacolo di proiezioni.



Ritornando al modello pulsionale freudiano, è quindi possibile arrivare ad una transitoria conclusione: il paziente, così come il bambino, sembra desideroso di amore, ma in realtà vuole soltanto utilizzare l'altro, che non è una persona reale, bensì un ricovero di fantasie suscitate dalla pulsione, per soddisfare la pulsione medesima, per ridurre al minimo la tensione. Così sintetizzata, la vicenda è veramente, e volutamente, ridotta ai minimi termini. In realtà, in seguito Freud, con l'introduzione del modello strutturale elaborato all'inizio degli Anni Venti, iniziò a prendere in considerazione il problema della perdita dell'oggetto, dell'importanza di questa nella formazione

dei sintomi e quindi, in definitiva, si confrontò con il tema della dipendenza (1926). Di fondo, comunque, il modello pulsionale originario non venne mai abbandonato.

Con questo succinto *excursus* storico si è soltanto voluto ricordare, ritornando alla prima frase del presente lavoro, come la psicoanalisi freudiana abbia fondato il suo modello terapeutico su di una vicenda "relazionale", cioè il transfert, isomorfa con le ipotesi del funzionamento mentale sano e patologico dell'individuo. In che cosa consiste l'isomorfismo? Nel fatto che tutto viene ricondotto al mondo interno dell'individuo, mondo interno che si articola intorno alle vicende pulsionali e che tenta di usare la realtà, più che di entrare in contatto con essa. Si potrebbe obiettare che questa affermazione non è vera per quanto riguarda il transfert, che è un fatto di grande portata sul piano del rapporto tra individui, nella fattispecie tra analista e paziente. Ciò è vero e non è vero, o meglio, Freud focalizzò l'attenzione sulla grande importanza della relazione fantasticata che il paziente suscita e tenta di mettere in atto trasferendo il desiderio in realtà, ma non considerò la relazione interumana, interpersonale, tra analista e paziente come un elemento terapeutico. Invitando gli analisti a "trattare" con il transfert, a non rifiutarlo drasticamente senza però lasciarlo dilagare cadendo nella trappola dell'agito (1914), tuttavia rimase sempre dell'opinione che compito dell'analista fosse quello di aiutare l'Io sano del paziente ad imbrigliare l'istinto e la passione dentro le maglie della razionalità, attraverso lo strumento esplicativo dell'interpretazione, cioè attraverso il punto di vista di un adulto che, con intento educativo, tenta di ridurre alla ragione un bambino irrazionale e sfrenato. A prova di ciò basti citare quanto affermato in alcuni scritti tecnici di analisti che, nel tentativo di spiegare il funzionamento della terapia ana-

litica, ipotizzarono che il punto cruciale fosse rappresentato dalla modificazione, in positivo, del Super Io (Sterba, 1934; Strachey, 1934). Sotto l'egida di un Super Io mitigato, rappresentato dalla posizione adulta, genitoriale, dell'analista, l'Io del paziente avrebbe dovuto sottrarsi alla pressione scomposta, infantile, dell'Es: le cose però non andarono esattamente come la teoria aveva ipotizzato. Riflettendo pessimisticamente, in *Analisi terminabile e interminabile* (1937), sulla scarsa affidabilità dell'Io di molti pazienti, incapaci di aderire inderogabilmente al patto analitico, Freud commentava: «L'analista diventa per il paziente un perfetto estraneo che avanza nei suoi confronti pretese sgradevoli; verso di lui il paziente si comporta esattamente come il bambino che non ha simpatia per le persone estranee e non crede a una parola di ciò che esse gli dicono. Se l'analista tenta di mostrare al paziente, per correggerla, una delle deformazioni da lui assunte nella difesa, lo trova incomprensivo e inaccessibile a pur validi argomenti» (pag. 522). Freud ipotizzò che tutto ciò accadesse perché, anche nel nevrotico, l'antica vicenda dei meccanismi di difesa aveva determinato una deformazione, di marca psicotica, nell'Io, ed infine si attaccò nuovamente al modello pulsionale rafforzando il suo credo nell'effetto deleterio della pulsione di morte. Sembra però lecito chiedersi se, trattato come un bambino da un adulto che, seppure pazientemente, gli suggerisce che l'unica cosa giusta da fare sia di "adeguarsi" al punto di vista razionale dell'adulto medesimo, il bambino poi non possa fare altro che trattare questo adulto come un estraneo tradendone la fiducia, come lo stesso Freud constatava. Probabilmente, i bambini sofferenti hanno più necessità di una relazione reale, rassicurante, che di un punto di vista razionale.

Quanto sopra affermato non ha assolutamente la pretesa di costituirsi come operazione sbrigativa e

liquidatoria rispetto al valore dell'opera freudiana. Semmai, ciò che si vuole sottolineare è il limite, verosimilmente anche storico, del modello pulsionale che, costringendo la psiche sana e malata dentro i suoi angusti limiti, vi ha costretto anche la terapia, con i risultati testé ricordati. Un elemento di fondo, già accennato, è rappresentato dal fatto che, privilegiando il transfert, cioè la relazione fantasticata, Freud non ha inserito all'interno della tecnica la relazione analitica e non se ne è nemmeno tanto preoccupato, basti pensare al famoso episodio dell'aringa condivisa con l'Uomo dei topi, che Freud invitò a pranzo in famiglia. Perché ha così importanza insistere su questo punto? Perché è verosimile ritenere, e la pratica clinica tenderebbe a dimostrarlo, che per molti pazienti l'esigenza fondamentale che viene portata all'interno della terapia non è la soddisfazione della pulsione, bensì un bisogno relazionale. Se è vero ciò, è necessario individuare un paradigma di riferimento differente da quello pulsionale, all'interno del quale inserire una teoria della cura analitica.

Quando Freud si lamentava dell'inaffidabilità dell'Io del nevrotico ed affrontava la questione dei meccanismi di difesa stava, implicitamente, parlando della costituzione di abitudini stabili, cioè della personalità. Il problema della personalità ha impegnato, negli ultimi decenni, una notevole parte della riflessione psicoanalitica, contribuendo alla generazione di nuovi modelli teorici e clinici, basti pensare alla psicologia del Sé di Heinz Kohut ed alla questione delle personalità narcisistiche. Proprio Kohut (1977) ha proposto, per quanto concerne la patologia narcisistica, lo spostamento dal concetto di conflitto a quello di deficit, lasciando intendere che, al posto del contrasto intrapsichico, l'individuo si trova ad avere a che fare con carenze nella sua organizzazione psichica, verosimilmente generate da precoci interazioni negati-

ve con l'ambiente. Senza voler entrare nel merito della dicotomia conflitto-deficit, è stato tuttavia ampiamente descritto dalla letteratura clinica come un fallimento, più o meno accentuato, dell'ambiente di contenimento genitoriale possa contribuire a produrre una basilare "vulnerabilità del senso di sé" (Modell, 1984), che si organizza intorno all'evoluzione precoce di un falso Sé (Khan, 1963; Winnicott, 1960a) cui è legato un sentimento di autosufficienza e di apparente autonomia, che però sono soltanto apparenti in quanto fungono da "bozzolo" protettivo, per usare l'espressione di Modell, rispetto ad una estrema vulnerabilità e ad un estremo bisogno di dipendenza. Quest'ultimo, peraltro, non potrebbe essere messo realmente in gioco dentro una relazione a causa del timore, generato dal sentimento di vulnerabilità, di cadere vittima dell'altro, di subire una catastrofe del proprio Sé dato in pasto ad un nemico incontrollabile. Si sta, evidentemente, accennando a situazioni patologiche, ma anche ad un problema trasversalmente presente come dimensione costitutiva di ogni essere umano, in cui la questione di fondo è rappresentata dalla presenza, o dall'assenza, di un fondamento di sicurezza, il "back ground of safety" di cui parla Sandler (1960). Dietro a ciò non può stare, ovviamente, un modello di riferimento pulsionale, prevalentemente intrapsichico, bensì un modello relazionale, che parta da una salda ed originaria articolazione dell'individuo e della realtà in cui egli si trova a nascere e crescere. Quando Winnicott affermò che "non esiste nulla come un infante" (1960b) intendeva dire che non è possibile identificare l'identità di bambino se non all'interno del rapporto madre-bambino, ed in questo senso poteva criticare Freud del fatto di non avere mai preso in considerazione l'infanzia come stato (1963a). Se proprio si vuole ricondurre il problema della sicurezza, del sentimento di sé, della propria identità e del

rapporto tra questi e la realtà in cui si calano in un contesto "istintuale", qualsiasi cosa questo termine voglia dire, sarà necessario parlare di istinto relazionale, di necessità primaria di essere in contatto con altri esseri umani e di riconoscersi in loro, piuttosto che di necessità intrapsichica, solipsistica, quale il criticabile "narcisismo primario". Ed il fatto che la necessità di attaccamento, di relazione, sia un'esigenza primaria è stato dimostrato da studi etologici, che evidenziano la continuità tra i comportamenti animali ed umani (Bowlby, 1969).



Che cosa ha a che vedere tutto ciò con il problema terapeutico? In un innovativo scritto pubblicato nel 1960, Hans W. Loewald affermò che la nevrosi di transfert, come riattivazione della nevrosi infantile, è messa in movimento soprattutto dal fatto che l'analista si rende disponibile per lo sviluppo di una nuova relazione oggettuale. Il paziente tende ad inserire quest'ultima all'interno delle precedenti modalità relazionali, attivando il transfert, d'altra parte all'interno della nuova relazione oggettuale può essere messa in atto quella sequenza di fasi di disorganizzazione e di riorganizzazione dell'Io che consente all'Io medesimo, che si sviluppa normalmente attraverso fasi di integrazione e di deintegrazione, di riprendere un cam-

mino evolutivo. In altri termini, è possibile ritenere che la situazione analitica, come ambiente relazionale, contenga realmente elementi che sono isomorfi con la primitiva relazione con la figura materna, consentendo così al paziente di riattualizzare fasi antecedenti dello sviluppo, che si sono bloccate, e di rimettere in moto un processo di crescita. L'idea che l'ambiente umano offerto dall'analisi consenta di creare una nuova relazione oggettuale rimanda inoltre all'ipotesi che esso sia un "ambiente di contenimento", per usare l'espressione di Winnicott (1960b). Mettendo in atto la funzione dell'*holding*, la madre "tiene" il bambino all'interno di un sistema relazionale in cui possono essere esperiti degli affetti veri. Analogamente, «l'analista tiene il paziente, e ciò spesso assume la forma dell'esprimere in parole, nel momento opportuno, qualcosa che indica che l'analista conosce o comprende la profondissima angoscia che il paziente sperimenta o dovrà sperimentare» (Winnicott, 1963b). Funzione dell'ambiente di contenimento è inoltre quella di creare «un'illusione di sicurezza e protezione, un'illusione che dipende dal legame della comunicazione affettiva tra il bambino e chi si prende cura di lui. L'ambiente di contenimento comporta protezione non solo dai pericoli esterni, ma anche dai pericoli interni. Il contenimento implica infatti una limitazione, una capacità di tenere il bambino che ha un accesso di collera, così che i suoi impulsi aggressivi non si rivelino distruttivi nè per il bambino, nè per chi si prende cura di lui. A questo riguardo, non è insolito osservare all'inizio di una analisi che i pazienti mettono alla prova la capacità dell'analista di sopravvivere agli attacchi aggressivi» (Modell, 1984, pagg. 72-73).

Ricapitolando: se il problema basilare di alcuni pazienti, più evidente in alcune categorie diagnostiche, ma fondamentalmente presente in ogni essere

umano, è rappresentato dalla coesione del sentimento di sé e se questo è stabile soltanto qualora sia stato acquisito un preliminare sentimento di sicurezza all'interno dell'ambiente relazionale con le primarie figure di riferimento, è molto probabile che il paziente, nel momento in cui cerca la cura, porti proprio questo problema, cioè un problema relazionale. Ciò che gli consente di affrontare tutto questo è insito nell'ambiente analitico, fondamentale nel fatto che l'analista è, o dovrebbe, essere disponibile ad instaurare con il paziente un tipo di relazione, in parte isomorfo con la relazione madre-bambino, che consenta la riattualizzazione di quell'ambiente di contenimento in cui il paziente possa esprimere liberamente i propri affetti, di qualsiasi tipo essi siano, in cui questi affetti possano essere contenuti e compresi nel rapporto interpersonale, ed in cui grazie a ciò possa venire solidificato quel sentimento di sicurezza di cui, più o meno consapevolmente, viene avvertita la carenza. Ciò, evidentemente, ha delle ripercussioni anche sull'identità dell'analista. Quest'ultimo, infatti, deve essere realmente disponibile, ed in grado sul piano personale, a collaborare nell'affrontare una esigenza psichica vitale quale quella che il paziente gli presenta. Ciò implica che l'analista non si ritenga come il portatore di una istanza intellettuale cui il paziente deve adeguarsi, né come il portatore, necessariamente, del punto di vista più obiettivo, più adeguato alla realtà, bensì dimostri doti di costanza, affidabilità, continuità rispetto ai bisogni primari del paziente, comprensione empatica e capacità chiarificatoria rispetto a ciò che spaventa il paziente o di cui questi si vergogna (Modell, 1978). Naturalmente, perché ciò avvenga, è necessario che l'analista si consideri come un co-attore ed un co-autore sulla e della vicenda analitica, e non come un regista che si muove lucidamente dietro le quinte.

Si potrebbe obiettare a molte delle affermazioni fino ad ora esposte che questo punto di vista non si discosta particolarmente dall'approccio "empatico" al paziente propugnato, ben prima che da Heinz Kohut, da Carl Gustav Jung a proposito, ad esempio, della "proiezione attiva" come capacità di entrare attivamente e consapevolmente nel mondo psichico di un altro essere umano (Jung, 1921), e che quindi la puntualizzazione introduttiva sul modello psicoanalitico freudiano è da considerarsi, se non superflua, per lo meno scontata. A questa ipotetica critica si può tentare di fornire una risposta, se non altro abbozzata. Come è stato affermato (Jacoby, 1984), è teoricamente probabile che all'interno del *setting* analitico junghiano «analista ed analizzando siano seduti insieme, con un mutuo, consapevole interesse» (pag. 74). Ciò non esclude, però, che il preponderante interesse della cura junghiana per il mondo intrapsichico, fondamentalmente onirico, del paziente e la minore attenzione per le vicende transferali faccia passare in secondo piano, sfuggire alla consapevolezza ed agire inconsciamente componenti del gioco delle proiezioni e della relazione. Inoltre, una situazione in cui realmente vi sia una capacità reciproca di scambio empatico, di relazione Io-Tu, «accade raramente. Una situazione di tal genere potrebbe verificarsi qualora l'analizzando sia psicologicamente molto maturo, forse verso la fine di una intera analisi» (pag. 75). Esiste poi un altro punto cruciale. L'approccio freudiano tradizionale e quello junghiano sono accomunati dal fatto di considerare l'individuo come un sistema compiuto, in un certo senso "chiuso". Per essere più chiari, entrambi sono più attenti al "contenuto", cioè al mondo intrapsichico dell'individuo, che al "contenitore", cioè alla struttura mentale che consente l'esistenza di un contenuto. Ciò, probabilmente, deriva dal fatto che il "contenitore" viene dato per scontato, trattandosi

però di un elemento della metapsicologia sottostante: da un lato vi è la pulsione, dall'altro vi è il mondo archetipico. Pulsione ed archetipi sono l'ambiente in cui l'individuo nasce psicologicamente e si sviluppa, incontrando, in seconda istanza, il mondo relazionale umano. Se, invece, l'ordine logico viene rovesciato, cioè se si pensa che sia primariamente il mondo delle relazioni affettive a dare all'individuo quella struttura di base dentro la quale si situa un mondo interno, allora è possibile ritenere che il "contenitore" sia malato, e che possa essere guarito attraverso la "riattualizzazione", come più sopra si è cercato di dimostrare, delle relazioni affettive primarie all'interno della terapia.

In altri termini, gli approcci freudiano e junghiano sembrano teorizzare apparati psichici evoluti, senza dare una risposta alla problematica teorica, e clinica, relativa alle fasi più primitive dello sviluppo, alle patologie più "primitive" della personalità ed agli aspetti più primitivi presenti nella personalità di individui più sani. Che ciò sia vero è peraltro dimostrato dal fatto che la psicoanalisi post-freudiana ha dovuto fare lo sforzo di dare origine ad ulteriori punti di vista, sia teorici che clinici, che si sono anche in buona parte discostati dal solco iniziale e tra cui vi sono i tentativi di creare una psicologia relazionale che sono in parte stati descritti in questo scritto. Certamente questa esigenza è stata avvertita anche in ambito junghiano: vi è però da chiedersi come mai in esso la teoria della clinica abbia spesso dovuto svilupparsi cercando di creare modelli clinici "misti" che, come tali, pongono sempre dei problemi: basti pensare al rapporto con il pensiero kleiniano ed alle difficoltà di rinnovamento di esso. Comunque il problema della teoria clinica sviluppata dalla psicologia analitica va ben oltre gli scopi di questo scritto. D'altra parte, molti enigmi si sono affacciati in maniera sempre più prepotente sul-

la scena clinica negli ultimi anni, offuscando la tradizionale dicotomia nosografica nevrosi-psicosi e proponendo fenomeni ancora di incerta comprensione, basti pensare alle personalità "borderline" ed alla confusione diagnostica e terapeutica che ruota intorno ad esse (Maffei, 1993). In ogni caso, e ciò valga come affrettata conclusione ed auspicio, sia la comprensione delle origini interpersonali della personalità, che la costruzione di modelli clinici e terapeutici adeguati, rappresentano un compito per il futuro, su cui si è voluto in questo scritto aprire qualche spiraglio. A patto di esserci riusciti.



BIBLIOGRAFIA

BOWLBY, J. *Attachment and Loss*, vol. 1, *Attachment*, Basic Books, New York, 1969.

FREUD, S. *Studi sull'isteria* (1892-1895), in *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino, 1967.

FREUD, S. *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1970.

FREUD, S. *Dinamica della traslazione* (1912), in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1974.

FREUD, S. *Osservazioni sull'amore di traslazione* (1914), in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino, 1975.

FREUD, S. *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino, 1978.

FREUD, S. *Analisi terminabile e interminabile* (1937), in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino, 1979.

GREENBERG, J.R. e MITCHELL, S.A. *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica* (1983), ed. it., Il Mulino, Bologna, 1986.

JACOBY, M. *The analytic encounter*, Inner City Books, Toronto, 1984.

JUNG, C.G. *Psychological Types* (1921), par. 784, *Collected Works*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1953-1979.

KHAN, M.M.R. *Il concetto di trauma cumulativo* (1963), in *Lo spazio privato del Sé*, ed. it., Boringhieri, Torino, 1979.

KLEIN, M. *Note su alcuni meccanismi schizoidi* (1946), in *Scritti*, 1921-1958, Boringhieri, Torino, 1978.

KOHUT, H. *La guarigione del Sé* (1977), ed. it., Boringhieri, Torino, 1980.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.B. *The language of Psychoanalysis*, Norton, New York, 1973.

LOEWALD, H.W. *On the therapeutic action of Psycho-analysis*, «Int. J. Psychoanal.», 41:16-33, 1960.

MAFFEI, C. *Il concetto di borderline: una controversia terminologica, diagnostica, epistemologica*, in *Il disturbo borderline di personalità*, a cura di C. Maffei, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

MODELL, A.H. *The conceptualization of the therapeutic action of Psychoanalysis*, Bull. Menn. Clin, 42:493-504, 1978.

MODELL, A.H. *Psychoanalysis in a new context*, International Universities Press, New York, 1984.

SANDLER, J. *The Background of Safety*, «Int. J. Psychoanal.», 41:352-356, 1960.

STERBA, R. *The fate of the Ego in analytic therapy*, «Int. J. Psychoanal.», XV:117-126, 1934.

STRACHEY, J. *The nature of the therapeutic action of Psychoanalysis*, «Int. J. Psychoanal.», XV:127-159, 1934.

WINNICOTT, D.W. *Ego distortion in terms of true and false self* (1960a), in *The maturational processes and the facilitating environment*, International Universities Press, New York, 1965.

WINNICOTT, D.W. *The theory of Parent-Infant relationship* (1960b), in *The maturational processes and the facilitating environment*, cit.

WINNICOTT, D.W. *The development of the capacity to concern* (1963a), in *The maturational processes and the facilitating environment*, cit.

WINNICOTT, D.W. *Psychiatric disorders in terms of infantile maturational processes* (1963b), in *The maturational processes and the facilitating environment*, cit.



IL SAPERE NEL GIOCO LINGUISTICO DELLA CURA

Un excursus attraverso l'opera freudiana

Andrea Vaccaro

Leggendo l'opera di Freud da una prospettiva wittgensteiniana¹, si può ricevere l'impressione di imbattersi costantemente in uno speciale gioco linguistico: quello della *cura*. Le proposizioni di Freud appaiono, cioè, avere la funzione di curare o, limitroficamente, di cercare una cura, di convincere a guarire (modificarsi), di insegnare a curare. Per attuare un gioco linguistico occorre che taluni elementi della proposizione acquisiscano una speciale fruizione grammaticale e semantica. Nel gioco linguistico della cura questa sorte ricade, in larga misura, sul concetto di "sapere" o, con maggiore esattezza, sulla costellazione di termini quali "sapere", "conoscere", "ignorare", "disconoscere"². Fra cura e sapere, non a caso, nella psicoanalisi freudiana, esiste idealmente una convergenza che, data per certa all'inizio, permane, complicandosi, in tutta l'esperienza clinica di Freud. Conformemente alla tesi wittgensteiniana, secondo cui il significato delle parole e delle proposizioni consiste nel loro uso, lo studio non perseguirà l'intento di valutare la correttezza del significato che Freud assegna a tali verbi, magari confrontandolo con un loro ideale significato assoluto, quanto piuttosto quello di rilevare alcune caratteristiche generali dell'impiego che Freud compie di essi.

1. *Vari tipi di sapere*

I funambolismi semantici che Freud riesce a far compiere al verbo "sapere", gli slittamenti di senso e la speciale fruizione grammaticale dello stesso in un modo che rasenta l'anfibolia emergono esemplarmente nel seguente brano dell'*Introduzione alla psicoanalisi*:

Tra sapere e sapere passa differenza; vi sono tipi diversi di sapere, che non sono affatto psicologicamente equivalenti: 'Il y a fagots et fagots', come dice Molière. Il sapere del medico non è lo stesso di quello dell'ammalato e non può avere gli stessi effetti. Se il medico trasmette il suo sapere all'ammalato come semplice comunicazione, ciò non ha alcun risultato, ma no, sarebbe inessatto dire così; pur non eliminando i sintomi, ottiene il risultato di mettere in moto l'analisi, di cui spesso le manifestazioni di opposizione sono i primi segni. L'ammalato sa quindi qualcosa che fino a quel momento non sapeva, il senso del suo sintomo; eppure non lo conosce più di prima. Apprendiamo così che non si tratta solo di una specie di ignoranza. Occorrerà un certo approfondimento nelle nostre conoscenze psicologiche, per mostrarci in che consistano le differenze. Ma la nostra tesi, che i sintomi svaniscono con la conoscenza del loro significato, rimane comunque esatta. Bisogna solo aggiungere che la conoscenza deve basarsi su un cambiamento interiore dell'ammalato quale può essere provocato soltanto da un lavoro psicoanalitico avente un fine determinato (1915-1917, pp. 442-443).

Già la prima proposizione del passo citato, sebbene proposta dall'autore sotto forma di una semplice constatazione, introduce una peculiarità non irrilevante del significato del verbo "sapere". Nel linguaggio comune o in quello delle varie discipline scientifiche, infatti, nonostante si sia coscienti della molteplicità e varietà dei dati che possono essere saputi, sembra non darsi l'esistenza di più forme di sapere differenti tra loro. In ambito filosofico, invece — pur non infierendo con il soffermarci sul testo wittgensteiniano *Della certezza* che nella sua totalità si presenta come un severo atto d'accusa contro il pacifico uso del verbo "sapere" — generalmente non si è giunti ad una soddisfacente definizione della parola, per cui, usando la terminologia aristotelica, venendo meno l'identità del genere non è possibile neppure discendere e comprendere le differenze specifiche. All'interno della disciplina psicoanalitica invece è da Freud posta l'esistenza di diversi tipi di sapere. Una diversità non dovuta all'oggetto da conoscere o agli ambiti in cui il soggetto tonosce, bensì riconducibile allo stato psicologico del soggetto. Questa tesi muove a riflettere sulla possibile esistenza, restando nell'area tipica dei processi cognitivi, di varie forme di ricordare o di pensare psicologicamente differenti, nonché sulla legittimità di arguire differenze psicologiche anche fra desiderare e desiderare, traslando l'informazione su un altro atto umano estesamente indagato in psicoanalisi.

Il secondo periodo del passo riportato sembra soccorrerci, quanto a chiarezza, specificando l'identità di due tipi differenti di sapere: il sapere del medico e il sapere dell'ammalato. Essi, aggiunge Freud, non hanno gli stessi effetti, suscitando la curiosità circa quelli che sono, comunemente, gli effetti di un sapere. Sempre facendo perno sul concetto di sapere, segue un divenire concettuale che, senza nascondimenti, ha nel principio di contraddizione il primo motore. Scomponendo e ricollegando frasi del passo citato dell'*Introduzione alla psicoanalisi* e cercando di rispettarne la "logica", si ottiene questo tipo di procedere: "se il medico trasmette il suo sapere all'ammalato come semplice comunicazione, ciò non ha alcun risultato", anzi, per meglio dire, "pur non eliminando i sintomi, ottiene il risultato di mettere in moto l'analisi", anzi — e stavolta con un'avversativa ben più poderosa — con tale conoscenza "i sintomi svaniscono", cioè si ottiene il risultato della guarigione. Ciò diventa lineare e consecutivo, sembra proseguire Freud con disarmante semplicità, aggiungendo "solo" che la conoscenza, il sapere del malato, deve essere di uno speciale tipo.

La serie delle considerazioni apparentemente contraddittorie basate sul concetto di sapere continua con l'affermazione secondo cui, una volta che al paziente è stato trasmesso dal medico il senso del sintomo patologico, il malato si trova nella condizione di saperlo e di non saperlo:

l'ammalato sa quindi qualcosa che fino a quel momento non sapeva, il senso del suo sintomo, eppure non lo conosce più di prima.

Ecco ripresentarsi uno speciale tipo di sapere senza un'adeguata specificazione semantica.

L'idea che la semplice comunicazione del sapere del medico al paziente non produca alcun risultato in quest'ultimo non è stata posseduta da Freud sin dalle origini dei suoi studi. Si ricordi, ad esempio, negli *Studi sull'isteria*, il caso della giovane donna che presentava vari accessi al risveglio mattutino e che Freud riuscì a guarire dopo indagini private presso il vecchio medico di famiglia. Allora, attesta Freud,

la terapia, subito riuscita, consistette quindi nel comunicare alla giovane donna il chiarimento da me avuto (1892-95, p. 412).

A venti anni di distanza tale convincimento viene giudicato dallo stesso autore un "errore di miopia" (1915-17, p. 586) poiché, ribadendo la tesi di tipi diversi di sapere:

La nostra conoscenza dell'inconscio non ha lo stesso valore della sua conoscenza [cioè della conoscenza propria del paziente]; se noi comunichiamo al paziente la nostra conoscenza, egli non la pone al posto del suo inconscio, ma accanto a questo; e il cambiamento che ne risulta è minimo (p. 586).

L'invito a rappresentarci topicamente l'inconscio non costituisce un grande aiuto quanto a chiarezza semantica: solitamente si reputa che una conoscenza rimane una conoscenza ovunque la ponga il soggetto che l'acquiesce. E il dato che le conoscenze abbiano una collocazione nella nostra psiche in termini topografici suona già, di per sé, alquanto strano. Ma occorre fare i conti con la questione energetica dei controinvestimenti e delle resistenze. Freud estende il suo pensiero sostenendo che il compito dello psicoanalista che vuol ottenere effetti sulla psiche del paziente è quello di ricercare e identificare la rimozione nel ricordo dell'ammalato e, quindi, eliminarla. Ciò può avvenire solo previa soppressione della resistenza che sostiene la suddetta rimozione.

Come si elimina la resistenza? Nel medesimo modo: scoprendola e mostrandola al paziente (p. 586).

Con il che non ci allontaniamo da quello che è stato definito "un errore di miopia", cioè la comunicazione diretta della conoscenza del medico al malato che non produce in lui il minimo cambiamento. Lo riconosce Freud stesso:

Facciamo adesso la stessa cosa che cercavamo di fare all'inizio: interpretare, scoprire e comunicare (p. 586).

Solo che ora la guarigione è in atto proprio perché "ora lo facciamo nel luogo giusto" (p. 586). Riepilogando: far conoscere al paziente il suo inconscio non ha effetto; fargli conoscere invece la sua resistenza apre alla rimozione, alla conoscenza dell'inconscio, quindi alla guarigione. Il contenuto delle due comunicazioni a prima vista non

appare molto diverso, considerato anche che Freud ha in precedenza usato come sinonimi “render cosciente l'inconscio” e “abolire le rimozioni” (1915-17, pp. 584-85). Ma il concetto di “conoscere” ha per Freud — e in ciò si rivela molto distante dall'uso comune del termine — anche una dimensione topica: dopo l'affermazione della molteplicità di forme di “sapere”, questa è la seconda peculiarità dell'uso che Freud fa del termine.

Il dato che Freud usi con una certa originalità talune parole è mostrato anche, nella stessa pagina, dall'accento al “duplice significato del termine ‘inconscio’” (p. 586), nonché, clamorosamente, dalla considerazione circa l'esito della conoscenza del proprio inconscio acquisita dal malato. Conclude infatti Freud, non potendo non provocare stupore:

Il nervoso guarito è diventato davvero un altro uomo, ma in fondo, naturalmente, è rimasto lo stesso (p. 585).

A certi psicoanalisti tale affermazione risulterà una verità “evidente”, dotata di quel carattere di *contradictio in terminis* della cui comprensione solo l'iniziato può vantarsi, e cifra di una superiorità spirituale che lo distanzia dalla gente comune. Allo studioso di semantica, invece, tale affermazione apparirà come una proposizione perlomeno munita di un “uso” bizzarro dei termini.

Sulla tesi della “differenziazione topica” del sapere Freud aveva scritto già in *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-14, pp. 348-351) a proposito di soggetti che “sanno conciliare un sapere cosciente con un non sapere” (p. 351). In questo testo è prospettata da Freud anche la tesi che la comunicazione del sapere dal medico al paziente ha effetto solo quando il medico è inserito “fra le *images* di quelle persone dalle quali [il paziente] è stato abituato a ricevere del bene” (p. 349). Come dire che il sapere trasmesso a un soggetto da una persona amica è diverso dal sapere trasmesso da una persona non amica e sostenere, di conseguenza, l'esistenza di una dimensione affettiva in cui il sapere va collocato. In altri ambiti, si può notare, ciò non è così evidente, o addirittura è falso, come nel caso della trasmissione ad un uditorio di un sapere inerente formule fisiche dallo scienziato, simpatico o antipatico che sia.

Ma anche in Freud l'inefficacia della trasmissione del sapere da parte di una persona non amica non è poi tanto certa:

Comunque aggiungiamo a scampo di equivoci che il rendere consapevole il malato del materiale che egli ha rimosso non rimane senza conseguenze. Non produrrà l'effetto desiderato, e cioè di porre fine ai sintomi, ma inciderà in altro modo. Susciterà in un primo tempo delle resistenze, ma quando queste saranno superate, darà luogo ad un processo ideativo nel cui decorso si inserirà, alla fine, l'atteso influsso del ricordo inconscio (p. 351).

Il che equivale, in fondo, ci sembra di poter aggiungere, al produrre "l'effetto desiderato".

In *Dalla storia di una nevrosi infantile* sono contenute ulteriori interessanti indicazioni sull'accezione e sull'uso freudiano del concetto di "sapere". Considerando il comportamento dell'"uomo dei lupi" all'età di quattro anni di fronte alla scena primaria riattivata, unitamente alle reazioni del paziente all'età di un anno e mezzo nel momento di vivere tale scena stessa, Freud fa presente che:

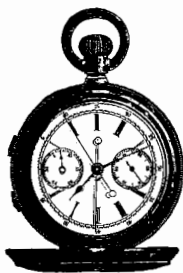
è difficile trattarsi dal supporre che una sorta di sapere che sfugge a una esatta definizione, qualcosa che assomiglia a una preparazione alla comprensione, agisse fin da allora nel bambino. In che cosa quel "sapere" potesse consistere, non possiamo figurarcelo in alcuna maniera; non abbiamo, come termine di raffronto, che l'eccellente analogia con l'esteso sapere istintivo [*instinktiv* e non *triebhaft*] degli animali (p. 591).

Un'"eccellente analogia" carente solo di chiarezza circa il termine noto, dato che anche il concetto di "sapere istintivo" animale risulta di non facile definizione e comprensione. Freud non si limita alle poche proposizioni citate, ma procede:

Se ammettessimo che anche gli uomini possiedono un patrimonio istintivo del genere, non vi sarebbe nulla di strano se questo sapere concernesse in modo del tutto particolare i processi della vita sessuale pur non potendosi ovviamente limitare a questi soltanto. Tale elemento istintivo costituirebbe il nucleo dell'inconscio, una sorta di attività mentale primitiva che in seguito verrebbe detronizzata e sommersa dall'avvento della ragione umana, ma che assai spesso e forse sempre conserverebbe la forza di attrarre a sé processi psichici più elevati. La rimozione sarebbe il ritorno a questo stadio istintivo, e

l'uomo pagherebbe così, con la suscettibilità alla nevrosi, il suo grande, nuovo acquisto, inversamente la possibilità della nevrosi attesterebbe l'esistenza degli stadi anteriori preliminari di natura istintiva (p. 591).

Le parole dell'autore sono qui esplicite. Non risulta tuttavia che Freud, in periodi precedenti o posteriori a questo scritto, abbia ripreso, ampliandola, tale ipotesi. Certo essa, supponendo che "il nucleo dell'inconscio" sia costituito da un sapere, seppur di forma speciale e che quest'ultimo sia addirittura la forza attrattiva, all'origine dei processi di rimozione, ha uno spessore rilevante. Inoltre, pur non nascondendo la complessità di significato del termine "inconscio", è talora arduo far coesistere l'idea del sistema inconscio come insieme dei contenuti rimossi, delle espressioni psichiche delle eccitazioni endosomatiche e di ciò che è sottoposto alle leggi del processo primario con il riconoscimento del nucleo dell'inconscio stesso come una forma di sapere.



2. *Il non sapere o disconoscimento*

A partire dallo scritto *L'organizzazione genitale infantile* del 1923, Freud farà un uso non raro dei verbi "disconoscere" e "rinnegare" (*leugnen, verleugnen*). Nel testo citato anche l'uso del termine "disconoscere" risulta, in certa misura, sorprendente. A proposito dell'esplorazione sessuale infantile, Freud scrive che

nel corso di queste ricerche il bambino giunge a scoprire che il pene non è un possesso comune a tutti gli esseri simili a lui (1923, p. 565).

Tuttavia, secondo la descrizione di Freud, i bambini sembrano non crearsi grossi problemi:

essi disconoscono questa assenza e credono di vedere ugualmente un pene (p. 565).

Ulteriori perplessità derivano dal saggio *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi* (1925, p. 211) in cui Freud, accanto al comportamento del bimbo che di fronte alla scoperta dell'assenza del pene nell'apparato genitale femminile si trova nella situazione di sapere questo dato, ma di non saperlo, pone l'atteggiamento della bambina che invece conosce questo dato e lo sa, come di norma accade, a tutti gli effetti.

Da non sottovalutare, poi, la considerazione che tale fenomeno di rinnegamento del sapere è descritto, a differenza di altre occasioni, come proprio di tutti i bambini e non come un comportamento tipico di soggetti psicopatologici.

In *La scissione dell'io nel processo di difesa*, poi, per il bambino, tale disconoscimento è presentato non più come automatico e comune, ma come atto susseguente ad una meditata valutazione. Il bambino "si dovrà allora decidere": "riconoscere" l'esperienza, oppure "rinnegare [*verleugnen*] la realtà" (1938, p. 557). Il disconoscere, per Freud, non sembra dunque avere un referente nell'atto della negazione cosciente di un dato, oppure nello sconfessare un rapporto o anche nel non riconoscere, tipico dell'ingrato, un beneficio ricevuto, per cui si sa dell'esistenza di un contenuto di realtà, ma intenzionalmente non se ne tiene conto nell'agire quotidiano. Nell'uso freudiano, invece, "disconoscere" sembra significare una totale sparizione del contenuto di conoscenza dal nostro sapere, suscitando ulteriormente stupore il tono pacifico, quasi ovvio, che caratterizza tale impiego.

Una simile tesi è presentata in *Il problema economico del masochismo* (1924, pp. 10-11) dove, esaminando la forma del masochismo erogeno, Freud asserisce che il soggetto affetto da tale psicopatologia rinuncia alla conoscenza dell'evirazione, tuttavia la mantiene come saputa nelle proprie fantasie.

3. *La pulsione di sapere*

Un'altra tappa nella ricostruzione del significato freudiano del termine "sapere" è segnata dall'espressione "pulsione di sapere". Anche nei brani che concernono tale espressione, tuttavia, sono da riscontrare tesi non sempre concordanti e la mancanza di una pacata elaborazione e di netti contorni dell'area di significato.

Nei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905) Freud isola una sezione dell'opera ponendola proprio sotto il titolo "La pulsione di sapere" (paragrafo aggiunto nel 1914 all'opera del 1905, ivi, pp. 502-3), dove si ricava che il sapere è una pulsione, seppur non elementare e distinta dalle pulsioni sessuali, anche se in stretti rapporti con esse dato che la vita sessuale l'attrae o addirittura la risveglia. A complicarne il profilo, giunge l'affermazione che essa ha quasi la natura di sublimazione di un'altra pulsione che le permette di operare con energia non propria. Quattro anni dopo, però, nelle *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, il conoscere assume a pieno titolo la natura di "pulsione sessuale" (1909, p. 72), venendo a perdere ogni carattere che accenni ad una sua derivazione da un meccanismo di sublimazione, anzi acquisendo essa stessa il destino di una possibile rimozione, come è accaduto nel caso dell'uomo dei topi. Nel 1913, tuttavia, in *La disposizione alla nevrosi ossessiva* la pulsione di sapere torna ad essere "un rampollo sublimato, innalzato alla sfera dell'intelletto, della pulsione di appropriazione" (1913, p. 242). Il testo in cui Freud più estesamente si occupa della pulsione di sapere è *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci* del 1910. Ivi Freud predilige l'espressione "pulsione di ricerca" che nei saggi sulla sessualità era usata esplicitamente come equivalente di "pulsione di sapere" (1905, p. 202). Descrivendo la pulsione di ricerca di Leonardo, Freud fa notare che, riguardo alla sua origine, Leonardo "aveva semplicemente convertito la passione in sete di sapere" (p. 222) e, relativamente alla dinamica di abreazione, accadeva che "al culmine dell'attività intellettuale, raggiunta la conoscenza, lasciava prorompere l'affetto lungamente trattenuto, come un corso d'acqua deviato e lasciato scorrere liberamente dopo che ha compiuto il suo lavoro" (p. 222). Freud discute pure, di seguito, sulla possibilità di "riconvertire la pulsione di ricerca in gioia di vivere" (p. 222). La descrizione sembra dunque propendere verso

la rappresentazione della pulsione di ricerca quale pulsione prodotta da un meccanismo di conversione.

La definizione freudiana del sapere quale pulsione, quindi, sembra condurre, prima che a una chiarificazione o semplificazione del concetto di "sapere", ad una complicazione del concetto di "pulsione", già di per sé non estremamente limpido quanto a intelligibilità. Sulla base di una tale definizione sorge la domanda se, avendo Freud sostenuto l'esistenza di vari tipi di sapere, è possibile asserire l'esistenza di una pulsione diversa per ognuno di tali tipi di sapere. Viene da interrogarsi anche circa l'eventuale esistenza di una pulsione di pensare o di ricordare, o anche di calcolare, che comprenda, ad esempio, le pulsioni di sottrarre e di sommare. Sorge la tentazione di assegnare il titolo di pulsione ad ogni fenomeno della vita dell'essere umano come il respirare e il pulsare del cuore. Resta certo, fra tutte queste domande, l'accrescimento del numero di giochi linguistici che Freud compie con il termine "sapere".

4. *Uno speciale tipo di sapere*

Uno speciale tipo di sapere sembra essere quello prospettato da Freud nel suo scritto su *Il perturbante* del 1919. Il perturbante, secondo la definizione di Freud,

è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a quanto ci è familiare (1919, p. 92).

Nel terzo capitolo l'autore opera una distinzione "importante e psicologicamente significativa" (p. 109) tra due casi di perturbante: quello derivante da convinzioni primitive riaffioranti, quali l'onnipotenza dei pensieri, il subitaneo appagamento dei desideri, le forze nefaste occulte, il ritorno dei morti; e quello sperimentato nel momento in cui complessi infantili rimossi sono richiamati in vita. Il primo genere di perturbante si fonda dunque su "convincimenti" un tempo "ritenuti veri", "creduti", ma oggi "non creduti più", "superati", "ormai deposti". Tuttavia si tratta di un superamento e di una deposizione alquanto tenue, seppur presentata come definitiva, dato che

tale superamento è a sua volta superato quando si verifica qualcosa che *sembra* convalidare le deposte credenze.

Accostando, quindi, il secondo tipo di perturbante, quello che muove dalla rievocazione di complessi infantili rimossi quali il complesso di evirazione, le fantasie sul grembo materno, ecc., al primo tipo, siamo condotti ad un esito ancor più originale. Nel secondo tipo infatti, spiega Freud, "viene rimosso un certo contenuto rappresentativo, nell'altro la credenza nella sua realtà" (p. 110). Dunque esiste, può concludere il lettore dall'espressione freudiana, anche una forma di rimozione che investe l'atto del credere non coinvolgendo affatto il contenuto creduto, una rimozione che riguarda, usando la terminologia della fenomenologia trascendentale husserliana, l'atto noetico lasciando integro lo strato noematico. Ma anche Freud si rende conto di aver usato un'espressione rischiosa, tanto che, immediatamente di seguito, precisa che

quest'ultima espressione, però, estende probabilmente l'uso del termine 'rimozione' al di là dei suoi confini legittimi (p. 110).

La tesi di una rimozione del credere, se confermata, sarebbe stata assai utile anche per il caso di un'eventuale rimozione del sapere.

Uno speciale tipo di sapere, assai simile a quello tipico dei casi di perturbante, è anche quello con cui Freud ha a che fare nel resoconto di un'analisi di feticismo. In *Feticismo* del 1927 l'autore rende nota la sua convinzione di aver trovato la soluzione per tutti i casi di tale condotta. Freud la espone spiegando che il feticcio è un sostituto del fallo della donna, più precisamente del fallo della madre a cui il figlio ha creduto e continua a credere anche dinanzi alla propria percezione che attesta il contrario. Il feticista, vivendo una situazione comune ai soggetti in età infantile, sa dell'inesistenza del fallo della donna eppure rinnega questo sapere giungendo al compromesso, che ha dello straordinario usando i termini nella loro accezione ordinaria, di "conservare" tale sapere, ma al tempo stesso, di "abbandonarlo" (1927, p. 493)³. Inoltre, a proposito dell'atteggiamento del bambino che di fronte all'esperienza manifestante l'assenza del pene nella donna "si è rifiutato di prendere cognizione di un dato della propria percezione" (p. 492), l'autore in un primo momento propende ad usare,

per descrivere tale dinamica, il verbo "scotomizzare" mutuandolo dal lessico di R. Laforgue. Subito di seguito, però, Freud rettifica che

un nuovo termine si giustifica solo se dobbiamo descrivere e mettere in rilievo un fatto nuovo; ma non siamo in presenza di un caso del genere (p. 492).

Infatti, prosegue l'autore, si ha già a disposizione il termine "rimozione" anzi, con ancor maggior esattezza, sono disponibili i termini "rimozione" (*Verdrängung*) per il destino dell'affetto, e il termine "disconoscimento" (*Verleugnung*) per indicare il destino della rappresentazione. Eliminati affetto e rappresentazione, scompare dal soggetto la conoscenza del dato. Sembra dunque di poter dedurre che il sapere possa essere dissolto in un affetto e una rappresentazione. Si rischia però, in tal modo, di creare confusione, per esempio, tra il sapere e il desiderare, oppure tra il sapere e qualsiasi altra pulsione, dato che anche il desiderare e ogni pulsione sono solitamente presentati da Freud come somma di un affetto e di una rappresentazione. Lo specifico del "sapere" risulta, così, fortemente pregiudicato. Senza escludere, tuttavia, che proprio a ciò miri la tesi di Freud.

Nella conclusione di *Feticismo*, inoltre, Freud ricorda anche il caso di due ragazzi che avevano disconosciuto la morte del padre. Il non sapere può investire dunque non solo la scoperta della differenza sessuale fra maschi e femmine, ma anche altri dati di realtà. Assai strano il sapere di uno dei "giovanotti" il quale

in ogni situazione della sua esistenza [...] oscillava tra due ipotesi: una che il padre fosse ancora in vita e lo ostacolasse nella sua attività, l'altra, all'opposto, che egli potesse a buon diritto considerarsi il successore del proprio defunto padre (p. 495).

Ma altri speciali tipi di sapere sono prospettati da Freud, come quello, delineato nell'*Interpretazione dei sogni* a proposito del meccanismo di "condensazione", in cui l'autore del ritratto onirico in qualche modo *sa* che ciò che accade è la parvenza appunto, ma anche qualcosa di altro che di preciso *non sa* cosa sia.

Oppure come il sapere profilato in *La negazione* in cui il paziente giunge a quella "accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale nella rimozione" (1925, p. 198) che è poi anche quello

di eliminare dal sapere cosciente contenuti di conoscenza.

Oppure come quello, decidendo di concludere, che è prospiciente nell'ultima riflessione di Freud in *Falso riconoscimento* ('già raccontato') *durante il lavoro psicoanalitico*. Al buon termine del trattamento analitico, scrive Freud, dopo che il medico

è riuscito a rendere accetto al paziente l'evento rimosso (reale o psicologico che sia) contro tutte le resistenze, in certo qual modo riabilitando l'evento stesso, accade che il paziente dica: *'ora ho la sensazione di averlo sempre saputo'*. A questo punto il compito dell'analista è finito (1913, p. 292).

L'analisi "wittgensteiniana" intrapresa in questo studio, per quanto incompleta, ha permesso di far emergere aspetti assai originali nell'uso freudiano del termine "sapere". Le tesi concernenti l'esistenza di vari tipi di sapere indipendentemente dalla quantità o dall'ambito conoscitivo; la differenziazione topica del sapere nella psiche umana; la dimensione affettiva del sapere; l'esistenza di un sapere istintivo, nonché di una pulsione di sapere; l'eliminazione cosciente e quella inconscia da parte del soggetto di un contenuto del proprio sapere, nonché dell'atto stesso del sapere; la coesistenza contemporanea nello stesso soggetto di un sapere e di un non sapere riferito ad un medesimo dato; la scomposizione del sapere unicamente in un affetto e una rappresentazione, solo per attingere ai rilievi più appariscenti, sono aspetti dell'uso freudiano del termine "sapere" che si distanziano, più o meno ampiamente, dall'uso del termine nel linguaggio ordinario soprattutto, e nelle varie regioni linguistiche.

Una tale irriducibile molteplicità di usi, da parte di Freud, del verbo in questione sembra trovare, a prima vista, la propria ragione d'essere nella sua funzionalità al contesto che, primariamente, è quello della cura. Osservazioni empiriche e resoconti clinici sono le spinte che premono Freud verso un tale uso del termine. Il problema pratico sembra avere, in Freud, la precedenza. Ma sarebbe riduttivo non scorgerne, elevata sulla stessa base, una particolare visione dell'uomo. Si percepisce distintamente, infatti, una *Menschenanschauung* dai tratti assai originali, tra i quali la dualità, se non la paradossale pluralità, di soggetti nell'individuo e l'inessenzialità per l'uomo di quell'identità intellettuale filosoficamente da intendersi quale il *cogito* cartesiano

sono le linee più manifeste. Ma la ricostruzione di una tale concezione dell'uomo, o la sua costruzione — problema freudiano annoso —, apre a orizzonti che esulano da questo studio.



1. Nelle *Ricerche filosofiche* e, in precedenza, negli appunti che hanno dato forma al *Libro blu* e al *Libro marrone*, WITTGENSTEIN ha gradualmente disteso la teoria dei giochi linguistici. In tali scritti, alcuni giochi di linguaggio vengono descritti, altri solamente elencati, un'ulteriore indefinita molteplicità è lasciata presumere. Fra i testi di esplicitazione, critica e interpretazione della teoria, speciale menzione merita, per completezza e lucidità concettuale, il saggio di M. Rosso, *La dottrina wittgensteiniana dei giochi linguistici*, in AA.VV., *Concetti e conoscenza*, Loescher, Torino, 1983.

2. Cfr., al proposito, R. BODEI, *Comprendere, modificarsi*, in AA. VV., *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A.G. GARGANI, Einaudi, Torino, 1979, che larga importanza ha rivestito per il presente lavoro.

3. Una tesi simile è sostenuta da FREUD anche in *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 630.

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. (1892-95), *Studi sull'isteria*, in *Opere*, trad. it., Boringhieri, Torino, vol. 1, rist. 1977 (I ed. 1967).
- FREUD, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, vol. 3, rist. 1977 (I ed. 1966).
- FREUD, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, vol. 4, rist. 1977 (I ed. 1970).
- FREUD, S. (1909), *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva. (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, vol. 6, rist. 1976 (I ed. 1974).
- FREUD, S. (1910), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, vol. 6, cit.
- FREUD, S. (1913), *La disposizione alla nevrosi ossessiva*, vol. 7, rist. 1977 (I ed. 1975).
- FREUD, S. (1913), *Falso riconoscimento ("già raccontato") durante il trattamento analitico*, vol. 7, cit.
- FREUD, S. (1913-14), *Dalla storia di una nevrosi infantile. (Caso clinico dell'uomo dei lupi)*, vol. 7, cit.
- FREUD, S. (1913-14), *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, vol. 7, cit.
- FREUD, S. (1913-14), *Introduzione al narcisismo*, vol. 7, cit.
- FREUD, S. (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, vol. 8, 1976.
- FREUD, S. (1919), *Il perturbante*, vol. 9, 1977, cit.
- FREUD, S. (1923), *L'organizzazione genitale infantile*, vol. 9, cit.
- FREUD, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, vol. 10, 1978.
- FREUD, S. (1925), *La negazione*, vol. 10, cit.
- FREUD, S. (1925), *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, vol. 10, cit.
- FREUD, S. (1927), *Feticismo*, vol. 10, cit.
- FREUD, S. (1936), *Un errore di memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, vol. 11, 1979.
- FREUD, S. (1938), *Compendio di psicoanalisi*, vol. 11, cit.
- FREUD, S. (1938), *La scissione dell'io nel processo di difesa*, vol. 11, cit.



LA PSICOTERAPIA E IL MODO INDICATIVO

Giuseppe Maffei

L'infinito

Giorgio era un signore trentenne che lamentava, prevalentemente, un continuo disadattamento sui luoghi di lavoro dovuto, a suo dire, ad un'incontenibile violenza verbale vissuta, da un lato, come coatta ma dall'altro anche esibita e oggetto di autocompiamento. Si trovava sempre in lite con tutti, perché, con tutti, nascevano sempre equivoci e questi accadevano perché nessuno, secondo lui, arrivava a comprenderlo: molti degli equivoci in cui cadeva erano comunque legati al fatto che gli altri prendevano sul serio le sue parole e pretendevano che lui fosse conseguente a quanto aveva precedentemente affermato. Se una ragazza gli rinfacciava, ad esempio, di averle detto di provare interesse per lei, lui si infuriava perché, quella frase, lui affermava, non l'aveva detta sul serio. E la ragazza avrebbe dovuto capire. Con questo modo di fare era naturalmente molto indisponente e chi doveva trattare con lui, specie per lavoro, quando lui non rispettava affatto gli impegni presi, si trovava spesso in una sorta di stato di impotenza, perché, di fronte alle sue contro-contestazioni aggressive e pignole, ogni pensiero logico, ogni ragionamento venivano a smussarsi e a cadere.

Chi l'avesse compreso avrebbe dovuto accettare che lui parlasse senza prendere la responsabilità di quanto diceva e che il suo modo di fare fosse del tutto incoerente: se gli capitava di cambiare idea, per-

ché avrebbe dovuto mantenere fede alla parola data? Lui era un malato, era soggetto a variazioni brusche del suo umore; perché non doveva essergli riconosciuto il diritto di seguire, nel suo comportamento, queste variazioni? Del resto (e qui il suo dire assumeva tinte megalomaniche) tutti erano simili a lui. Tutti gli uomini sono come delle macchine; alcuni credono di non esserlo, ma, a ben guardare, tutti sono macchine, tutti realizzano programmi genetici che li precedono. Per cui, coloro che sostengono che gli impegni vanno rispettati, non sono da considerarsi migliori di coloro che sostengono il contrario, perché ambedue rigidamente programmati a sostenere le tesi opposte. Questo "meccanicismo" valeva anche sul piano affettivo; se la fidanzata aveva scelto di stare con lui, voleva dire che era programmata in quella direzione. Doveva accettarne così tutte le conseguenze e sopportare tutte le sue stranezze: ciò che descriveva di questo rapporto faceva pensare a un registro perverso sadomasochistico, ma si aveva anche l'impressione che su questo punto in particolare, il racconto della sua vita affettiva, egli attivasse sempre un sistema di bugie molto difensive.

L'atmosfera che questo modo di pensare creava durante la seduta era molto particolare. Innanzitutto era molto contraddittorio il fatto che fosse sempre puntuale e non saltasse mai una seduta. Lui stesso diceva che era perché sapeva di poter non venire che poteva allora venire sempre. D'altro canto, se non fosse venuto, avrebbe perso del denaro e questo lui non lo voleva. Arrivava in seduta portando con sé assurdità, affermazioni che a prima vista sembravano bugiarde, uno sgradevole turpiloquio. Quando se ne andava, c'era l'impressione della fine di un temporale; quello che è successo durante il passaggio di un temporale appartiene rapidamente al passato e ci si rimette subito al lavoro. Certamente un temporale e non un

tornado, ma a differenza dei temporali che si esauriscono in breve tempo, Giorgio sembrava non esaurirsi mai. Un'altra sua caratteristica era rappresentata dal fatto che, per quanto atteneva alla propria ed altrui vita psichica aveva talora degli *insights* molto acuti e intelligenti, spesso sul versante di spiegazioni di tipo meccanico, ma, quando accadeva, non ne prendeva la responsabilità e diceva subito, compulsivamente, di aver detto una cosa a caso e comunque di avere già dimenticato.

Il linguaggio di Giorgio, a parte il turpiloquio, era caratterizzato da un eccesso di forme impersonali. "Cosa si deve provare a sentirsi dire fannullone? Uno ci rimane male, gli darebbe un cazzotto", può essere considerata una sua sequenza tipica. È evidente che "si" e "uno" allontanavano le diverse emozioni e sentimenti e rendevano impossibile a me e a lui di comprendere, a partire da questa modalità, il suo mondo mentale. Risultò man mano evidente, comunque, che di fronte a una qualsiasi situazione capace di determinare emozioni, Giorgio aveva elaborato una difesa consistente nel chiedersi cosa "si deve provare" in quella situazione, nel cercare di comprendere se tale "provato" appartenesse anche a lui e, in caso affermativo, nel comportarsi nel modo in cui "uno" deve comportarsi. I casi in cui non era chiaro se lui provasse quello che doveva provare lo gettavano per un breve periodo in un'angoscia profonda, ma la salvezza era subito trovata nel pensiero che quando "si" è malati, non "si" può capire: "uno" non può che sentire confermato il suo stato di malattia. L'evidenziazione di questa difesa e la sua messa in discussione lasciavano però molto insoddisfatti, perché il meccanismo difensivo descritto era come troppo semplice. Avvertivo bene che si trattava di uno strato superficiale evidente, una sorta di trappola in cui era facile cadere: una volta che il mio interesse

si fosse completamente concentrato su quanto detto, Giorgio avrebbe evitato un rapporto diretto con me. Cercai di mettermi in ascolto di temi musicali sottostanti la melodia principale, tentando addirittura di escludere questa dall'ascolto stesso e notai che, nonostante l'impersonalità delle espressioni di Giorgio, erano invece mancanti pressoché completamente il tempo imperfetto e il modo condizionale. Ho detto "invece" perché spesso il meccanismo difensivo che consente di allontanarsi dal proprio vissuto consiste sia nell'uso dell'imperfetto che nell'uso del modo condizionale al posto del modo indicativo ("Volevo dire o vorrei dire..." invece che "Dico..."). Giorgio usava invece, prevalentemente, il presente indicativo. "Uno lo ammazza", "Uno la scopa", "Uno fa una strage", "Uno ci resta male" etc. Iniziai a pensare che queste frasi implicavano tutte un soggetto e un oggetto (uno e il rivale, uno e la donna, uno e una moltitudine, uno e se stesso — se ci resta male, chi parla osserva i propri stati d'animo —) ma anche che non avevo alcuna prova che Giorgio soggetto avesse rapporto con i propri oggetti. Non ne avevo nessuna prova proveniente dai suoi racconti, ma non ne avevo nemmeno alcuna a partire dall'esame del mio controtransfert: non ero io il dottore cui lui si rivolgeva, sarebbe stato facile per me, se avessi voluto, assentarmi dalla seduta. E nemmeno io sapevo chi lui fosse. L'immagine di un certo tipo di temporali continuava ad essere ricca: alcuni temporali, a differenza dei tornado, non modificano l'assetto geografico, non provocano morti, possono travolgere delle cose ma non sono poi tanto pericolosi: li si vedono arrivare, si può sfuggire.

Cominciai così a comprendere che era necessario pensare che Giorgio evitava l'uso del modo indicativo, del tempo presente e della prima persona perché non aveva esperienza psicologica di cosa signifi-

chi una relazione con una persona. Il suo modo impersonale di dire nascondeva, ora era evidente, un'incapacità profonda di relazioni oggettuali. Mi soccorrevi qui l'esperienza con bambini psicotici: Giorgio aveva appreso a parlare senza che le strutture basali prelinguistiche che fondano la possibilità del linguaggio si fossero ben sviluppate. Prima di dire "Io faccio questo" occorre che "io" abbia fatto qualcosa. In caso contrario il bambino psicotico può imparare a parlare per identificazione (adesiva?) ma il linguaggio rimarrà per sempre segnato da questa lontananza dall'esperienza effettiva. Fu chiaro, allora, che Giorgio parlava non tanto per comunicare il contenuto dei suoi pensieri, ma per farsi coraggio, per imitare gli altri, padroni del linguaggio, per ingannare l'altro attraverso una maschera parlante che nascondeva invece ancora un "infans".



Il passo successivo fu costituito da un altro pensiero. Se Giorgio non sapeva usare il modo indicativo che in modo apparente, c'era un modo dei verbi che costituisse invece un'esperienza preverbale effettiva? Fu così conseguente pensare al modo infinito: pensando a chi apprende gli infiniti di una lingua straniera e in un primo momento sa usare solo quelli, immaginai che Giorgio non avesse avuto il coraggio di

farsi vedere balbettante con gli infiniti ed avesse appreso troppo precocemente a usare l'indicativo, mentre la sua posizione psicologica di base gli avrebbe consentito invece soltanto l'uso dell'infinito. "Uno lo ammazza" a livello psicologico profondo poteva significare soltanto un'esperienza in cui compariva una vaga idea dell'ammazzare, non centrata però su una precisa relazione tra soggetto e oggetto. Intorno a ogni frase esisteva una sorta di alone che man mano veniva esplicitandosi: "ammazzare" aveva vicini "soffrire", "vendicare", "stare male", "muoversi" etc. Quando Giorgio diceva: "Uno lo ammazza", al livello che ora ci interessa, indicava semplicemente un'area di significati emotivi, diceva semplicemente di essere in contatto con l'area complessa dei significati ora evocati. Soggetto e oggetto non erano forse del tutto assenti, ma per lui "ammazzare" indicava non tanto un'azione quanto un sentimento attivo di rivolta che, espresso come tale, sarebbe stato estremamente fragile e che aveva pertanto bisogno di farsi forte attraverso l'uso di un apparente modo indicativo.

L'impossibilità di stabilire relazioni oggettuali positive tali che il soggetto possa avere certezza di poter influenzare l'oggetto e anche di poterne essere influenzato conduce spesso nella direzione di un sentimento di solitudine. Il soggetto non riceve dall'oggetto quella serie di informazioni e di stimoli che consentono appunto di avvertire una rete di scambi comunicativi; gli scambi di cui tali soggetti fanno esperienza avvengono prevalentemente a livello dei falsi Sé. Ora l'unica area di esperienza vissuta era, da parte di Giorgio, quella appena descritta di sentimenti diffusi ed in qualche modo esprimibili solo con il modo infinito. Era solo a questo livello che Giorgio sapeva di non essere solo, che esisteva una sorta di similitudine tra sé e gli altri; probabilmente tutta l'area della comunicazione familiare di origine aveva posseduto caratte-

ristiche simili. Quando chiedeva quello che "si deve provare", egli cercava così di entrare in contatto con questa serie di sentimenti diffusi traendone un momentaneo sollievo perché, in questa sfera, la sua solitudine tendeva a diminuire.

Una serie di interessanti considerazioni nasceva anche dall'osservazione delle sue risposte ai miei interventi. Questi erano naturalmente assai difficili perché bisognava che io stessi molto attento a non dire cose che potessero essere intese come delle generalizzazioni. D'altro lato l'evidenziazione di questo meccanismo di difesa non poteva essere messo in discussione direttamente, perché, quando questo era accaduto, Giorgio si era ancora difeso dicendo che non capiva, che lui era programmato in quel modo e che tutti, e non solo lui, cercavano regole. Bisognava che io stessi molto attento a momenti in cui mi sembrava di sentire apparire la sua soggettività, in cui mi sembrava che questa comparisse come al di là di quel tormentato groviglio di parole e sentimenti posto in primo piano.

I frequenti litigi con la fidanzata venivano raccontati in genere con grande distacco e con un'evidenziazione di particolari inutili e non interessanti. Il racconto non lasciava apparire la più piccola sofferenza. La descrizione di particolari fatta con grande pignoleria aveva anche a che fare con l'emergenza di un forte investimento sulla sensorialità (come si vedrà nell'esempio subito successivo). A questo proposito io potevo stare in contatto con questa sensorialità ma c'era anche un rischio di rimanerci come eccessivamente avviluppato. Preferivo così piuttosto osservarla. Una volta la ragazza se ne era andata, sbatacchiando la porta con violenza. Lui aveva al solito cominciato a descrivere la violenza dell'urto, i bicchieri avevano tintinnato nella credenza, se ci fosse stato qualcosa in bilico sarebbe caduto, i vicini avevano pro-

babilmente sobbalzato etc., ma la sua voce era forse appena appena incrinata. Gli dissi: "Maria l'ha fatto soffrire" e lui rimase un attimo silenzioso e disse un fugace sì. La mia notazione non poteva essere più semplice e banale, ma, a parte la sua risposta affermativa, provocò una serie di effetti positivi nel rendere più comunicativo il nostro rapporto. Fu infatti a seguito di questo intervento e di altri analoghi che Giorgio iniziò poco a poco ad avere meno paura ad esporsi.

Ma perché un intervento tanto semplice come quello ora detto poté avere effetto? Ritengo che la riflessione sui modi possa venire in soccorso. Quel semplice intervento non aveva svelato un sentimento nascosto (Giorgio sapeva di "soffrire"), ma aveva svelato che era stata Maria a farlo soffrire. Maria non era stata soltanto la rivelatrice di un "soffrire" eterno e atemporale, ma, nelle mie parole, era stata un soggetto che aveva fatto soffrire un altro soggetto. I due soggetti, uno al di qua e uno al di là del verbo "soffrire", erano stati in qualche modo collegati tra di loro. La mia frase, dicendo che era esistito un problema tra due soggetti, aveva interrotto la sua solitudine.

Io ho l'impressione che con certe persone, come Giorgio, quell'esperienza emozionale correttiva che viene da taluni ritenuta essenziale nel processo analitico sia contenuta nell'uso del modo indicativo che, se corrispondente all'esistenza, su un piano preverale, di relazioni oggettuali effettive, è di per sé gratificante in quanto indicatore appunto della possibilità di relazioni oggettuali. Del resto si parla oggi dell'interpretazione anche nella sua funzione di legame con la mente dell'analista (Spacal). L'uso dell'indicativo inoltre tende a dire le cose nella loro oggettività e non deresponsabilizza né iperresponsabilizza. Dicendo che Maria l'aveva fatto soffrire, non avevo detto infatti che uno dei due o tutti e due erano responsa-

bili della sofferenza, avevo semplicemente detto che una aveva fatto soffrire l'altro. Se è vero che le relazioni preverbalì oggettuali di Giorgio erano in qualche modo espresse dal modo infinito, il passaggio a un indicativo presente costituiva così un passaggio di grande importanza anche perché permetteva di costituire un centro osservatore, oggettivo di se stesso, che non era previsto nell'uso implicito dell'infinito. "Sbattere", "tintinnare", "soffrire" dicono l'esperienza, specie nei suoi lati sensoriali, ma la parte osservatrice di Giorgio è sopraffatta, a questo livello, dall'esperienza stessa. "Io dico che Maria ha fatto soffrire Giorgio" pone la parte osservante in un ruolo più attivo. Quell'"io dico", che gli ho rimandato, afferma che lui nel presente sta parlando e può essere compreso.

Questo tipo di intervento non è un intervento propriamente nell'*hic et nunc* della seduta se non nella misura in cui io ho implicitamente riconosciuto a Giorgio di stare parlando. Ma la sua efficacia può far riflettere molto sul concetto stesso di *hic et nunc* e sulla possibilità e utilità di interventi interpretativi solo transferali. La mia esperienza è che spesso le interpretazioni extratransferali spesso non sono utili perché svolgono una funzione inconscia di nascondere una difficoltà nell'uso del modo indicativo. Prendiamo ad esempio un'interpretazione che dica che un certo comportamento fu legato nel passato a un tale atteggiamento, che Giorgio ad esempio in una certa occasione aveva ripetuto, identificandosi, un atteggiamento della madre, che tutto lasciava pensare essere stata ricettacolo di fantasmi di grande potenza. Un'interpretazione come quella ora detta, "lei imitò sua madre", può essere comunicata in due modi: con un indicativo per così dire forte e che mette in luce il fatto che davvero Giorgio la imitò, che questo movimento di imitazione fu effettivo o con un indicativo debole

che mette in luce non tanto un comportamento effettivo, quanto invece un'azione indefinita che meglio sarebbe espressa da "Giorgio imitare sua madre". Voglio dire che l'uso dell'indicativo passato che è gioco forza usato in tutte le interpretazioni extratransferali nasconde spesso una fuga da un impegno forte nel presente e indica il rifugio di ambedue (paziente e analista) in una sfera di indeterminatezza infinita.

Ma anche l'interpretazione nell'*hic et nunc* può nascondere lo stesso meccanismo, per cui se applicata senza pensiero, può istituire un presente fittizio, in cui però la relazione esprimibile dal modo indicativo può essere completamente assente. Non ho da proporre esempi di questo tipo riferiti a Giorgio, che fino ad oggi non ha ancora consentito che gli parli direttamente di quello che avviene tra me e lui. Quando ciò è accaduto, i movimenti di fuga sono stati precipitosi e hanno fatto sempre regredire il suo livello comunicativo. Ricorro così all'esempio di un'altra paziente. La sequenza è: "Era tanto tempo che dovevo andare dal dentista e il dottore mi ha rimproverato, perché ho trascurato le carie che avevo". "Anche qui non fa vedere le carie che ha". Paziente e analista si muovono tutti e due sul modo indicativo, la paziente parla al passato, l'analista al presente. Ma ciò che conta è l'effettività dell'indicativo; si danno due possibilità, l'analista dice che in quel preciso momento la paziente nasconde una carie psichica oppure l'analista dice questo ma non avverte chiaramente il movimento di nascondimento e pronuncia la frase perché la tecnica gli dice di comportarsi in quel modo. Se la teoria generale fosse costituita da generalizzazioni valide in assoluto, dice Spagal, le interpretazioni particolari dovrebbero risultare quali semplici deduzioni derivanti dalle proposizioni generali. Ma questo tipo di interpretazione sarebbe prevalentemente difensiva. In questo caso chi parlava e affermava di aver trascurato le

proprie carie, diceva anche, implicitamente, che, anche se non si avvertiva del tutto responsabile della sua trascuratezza, purtuttavia non aveva abdicato a ritenersi come soggetto della propria esistenza. La trascuratezza derivava da zone oscure di sé e questo soggetto avvertiva tali zone come appartenenti a sé. Quando diceva pertanto di aver trascurato le carie, non diceva di averle volutamente trascurate e non diceva neppure di essere del tutto all'oscuro dell'origine della sua trascuratezza. La trascuratezza delle carie psichiche era in qualche modo ben presente. Per questo, quando l'analista la riporta al presente e le dice che sta nascondendo qualche "buco" anche in analisi, queste parole possono raggiungerla, perché anch'esse dicono di un presente di cui il soggetto è, sia pur parzialmente, proprietario. Diversa sarebbe stata la situazione se l'analista non avesse percepito che la paziente stava parlando di qualcosa che era effettivamente presente nella sua mente e, ciononostante, avesse fornito la stessa interpretazione. In questo caso avrebbe d'altronde contraddetto alla stessa regola che dice di interpretare nell'*hic et nunc* quando questo naturalmente esiste a livello di realtà psichica. Recentemente Melandri e Secchi, citando l'invito di Lorenzer a fare attenzione a ciò che è presente nella situazione relazionale, si chiedono perché Lorenzer non abbia citato a proprio fianco il pensiero della scuola inglese. Io credo che si possa pensare che l'interpretazione kleiniana vada troppo lontano dal presente della situazione clinica. Non è improbabile che chi non ha esperienza diretta del lavoro kleiniano sia portato a pensare a una forzatura dell'*hic et nunc*. Ma l'interpretazione kleiniana può funzionare invece solo se ciò che rivela è effettivamente presente.



Il condizionale

Mentre la presenza implicita dell'infinito di Giorgio era inferibile come al di sotto dell'uso dell'indicativo, ci sono molti pazienti il cui discorso è colmo di modo condizionale. Si tratta di persone per le quali l'uso dell'indicativo appare come impossibile e che appartengono in genere all'area della problematica elusiva isterica. Cercando di enunciare una regola generale ritengo che si possa affermare che il condizionale di questi pazienti nasconde una frase successiva (appunto non detta) e che pone in qualche modo in dubbio ciò che la frase principale sia pure condizionalmente affermava. Ad esempio chi inizia ogni frase con "direi", non dice, nasconde: "se non fosse possibile dire anche diversamente". Chi non può dire di amare e quando entra a parlare di affetti dice sempre "amerei", non dice, nasconde: "se non fosse possibile amare in modo più intenso". Le due frasi nascoste, non dette non sono state coscientemente pensate dal parlante, ma l'analisi di diversi casi simili permette ciononostante di inferirle. Come è noto, l'isteria è pressoché scomparsa nelle sue manifestazioni più conclamate; gli analisti continuano comunque a vedere molte persone che presentano strutture della personalità di tipo isterico e, a loro proposito, hanno approfondito le conoscenze e le possibilità di cura. E

ormai noto che spesso l'isterico nasconde un non superamento della posizione depressiva, ma ciò che lo caratterizza maggiormente è un fantasma secondo il quale esisterebbero un grande piacere, una grande soddisfazione nel dominio della mente degli altri. Probabilmente l'isterico è stato posseduto dalle idee di un genitore, non ha avuto la possibilità di pensare con la sua mente ed ha perciò dedotto che quell'esperienza, quel dominio sarebbe ciò che "veramente" l'uomo cerca. La vita psichica dell'isterico non si costituisce così intorno a nuclei di verità "vera", costruita con la propria mente in collaborazione con la mente di genitori essi stessi "veri" (cioè non onnipotenti), ma intorno a un nucleo di verità "falsa" rappresentata da un fantasma che nell'incontro con quei particolari genitori, l'isterico non ha potuto elaborare. È per questo motivo che l'isterico mente, perché, nel momento della menzogna, si identifica con il produttore di una verità "falsa" che pretende che sia "vero" ciò che lui dice, per il fatto di essere lui a dirlo. Un padre o una madre che hanno mentito a se stessi e a un figlio imponendo però come vera la loro menzogna possono aver determinato l'idea, nel figlio, che proprio il mentire, il creare il mondo senza rispetto alla verità della sua pochezza, diano un grande godimento. Godimento che rimarrà però sempre nello sfondo e non potrà mai realizzarsi perché la menzogna non può incidere sul reale, in quanto il rapporto con questo implica la ricerca di una verità vera.

Ogni affermazione dell'isterico è così continuamente attentata da un pensiero opposto e costituito dalla riflessione che la frase pronunciata è sempre misera cosa rispetto a quella che sarebbe possibile pronunciare se il fantasma prima evocato fosse in qualche modo vivibile. Quindi: che dire è il mio, se invece, se parlassi come ho immaginato che parlasse quel gran bugiardo di mio padre (o di mia madre), trionfe-

rei, possederei con le mie parole la mente del mio interlocutore? E che amore è il mio se invece, se amassi con la violenza che immagino presente nel pieno possesso dell'altro, il mio godimento dovrebbe essere ben più grande? Per cui quell'uso del condizionale dice la verità "vera" dell'isterico, dice cioè che lui non sta veramente parlando o veramente amando.

Ho scritto un po' rapidamente queste osservazioni generali perché mi interessava mettere l'attenzione sulle conseguenze di questo fantasma a livello della tecnica terapeutica. Sia per il fatto che fantasmi isterici sono molto diffusi sia perché l'uso del condizionale rende la relazione analista/paziente del tutto particolare e tende a deresponsabilizzare l'analista, è molto facile osservare delle situazioni in cui il processo analitico resta come paralizzato: a un "se non ci fosse un altro dire più vero, io direi che..." può facilmente essere risposto, in modo speculare "se tu mi dicessi il vero, io interpreterei che...". La non chiara presenza alla coscienza delle due frasi rette dal se può rendere la comunicazione tra i due molto astratta e appunto solo ipotetica. Dalla parte dell'analista, nella scelta inconsapevole di interpretazioni implicitamente condizionali, possono giocare un certo ruolo problemi irrisolti con la propria teoria di riferimento. La frase inconscia preceduta dal "se" può essere infatti "se non ci fosse una verità più vera di quella contenuta nella mia teoria, potrei allora dire che...". È con questi pazienti che dubbi profondi relativi alla validità della propria formazione possono intralciare un lavoro interpretativo al modo indicativo. Perché, con questi pazienti, si tratta di non cedere al condizionale e di continuare a parlare con il modo indicativo e il tempo presente¹.

Proverò ora a riassumere in termini più astratti quanto detto e a trarne poi alcune considerazioni conclusive sui "modi". Nel soggetto parlante possiamo

distinguere un soggetto apparente e un soggetto effettivo della vita psichica. Dice Laplanche che ogni discorso detto è di fatto una traduzione: possiamo così dire che esiste un soggetto della vita psichica da tradurre e un soggetto traduttore. Questo soggetto traduttore coincide spesso con il soggetto grammaticale delle frasi pronunciate. Perché la vita psichica sia tale occorre che il soggetto traduttore sappia con pienezza che per il soggetto della vita psichica da tradurre non c'è altra possibilità per vivere che quella della traduzione e che la stessa consapevolezza appartenga anche al soggetto della vita psichica da tradurre. Si può semplificare il discorso con un riferimento junghiano all'asse Io-Sé. Questa reciproca consapevolezza non sempre esiste e i due soggetti possono tendere a condurre una vita indipendente. L'uso effettivo del modo indicativo dice un buon rapporto tra i due soggetti, l'uso di altri modi dice invece un rapporto difficile e talora un'attenta analisi permette infatti di svelare la non effettività dell'uso del modo indicativo.

Le interpretazioni che diciamo sono sempre delle ipotesi, ma questo non deve essere tenuto presente, sempre, nella mente in modo difensivo. La consapevolezza dell'ipotesicità delle interpretazioni non deve sottrarsi alla responsabilità di quello che viene affermato.

Tutto questo ha a che fare con gli stili della psicoterapia. Col passare degli anni mi sono reso sempre più conto che la prima di tutte le opzioni teoriche è quella relativa all'evidenziazione di ciò che accade davvero (il modo indicativo effettivo) nel presente della relazione. Di tutto si può e si deve dubitare, ma l'unica certezza che si può avere è quella originaria che deriva da un esame attento di quella che è l'esperienza in quel momento con quel paziente. L'interpretazione, dice Folch, può nascere dalla scissione e allora le scissioni restano, perché le interpre-

tazioni, in questo caso, non sono state formulate sull'*bic et nunc*: è l'interpretazione che nasce dall'*insight* ad essere appropriata. È cioè importante che esista una percezione autentica di ciò che l'analista prova, al modo indicativo, direttamente, in ogni situazione clinica con cui si trova confrontato. Le diverse teorizzazioni degli analisti non possono essere che successive all'esperienza di una relazione effettiva. È questa sola che fonda la possibilità di un processo.

1. Può essere interessante un paragone tra i pazienti che usano il condizionale e i pazienti che iniziano molte delle loro frasi con il "come se". Mentre nel caso di coloro che usano il condizionale è spesso rintracciabile il fantasma descritto, l'uso del "come se" che pure crea grandi difficoltà a livello interpretativo rivela piuttosto un'incertezza relativa all'esperienza della continuità e dell'identità di se stessi e indica un inizio di parziale coscienza della non adeguatezza del linguaggio appreso a dire la verità del e sul proprio difetto fondamentale (v. Balint).

BIBLIOGRAFIA

FOLCH, P. *Le transfert négatif: du clivage vers l'intégration*, Bollettino della «European Psycho-Analytical Federation» 28, 1987, pp. 51-67.

LAPLANCHE, J. (1991), *L'interprétation entre déterminisme et herméneutique*, in J. LAPLANCHE, *La révolution copernicienne inachevée*, Aubier, Paris 1992, pp. 384-415.

MELANDRI, R. ET AL., *Note sugli stili interpretativi in psicoanalisi*, «Rivista di psicoanalisi», 35, 1989, pp. 4-31.

SPACAL, S. *Conoscenza di sé e sapere interpretativo*, «Rivista di psicoanalisi» 35, 1989, pp. 66-105.

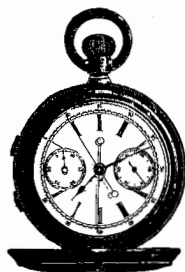
“CURARE” O “PRENDERSI CURA DI”. IL DILEMMA PSICHIATRICO DELLA RESPONSABILITÀ ESISTENZIALE

Bruno Callieri

È questa una domanda che, a prima vista, appare contraddittoria, quasi assurda, animata dall'ingenua o proterva pretesa di invadere, maldestramente, campi eterogenei. Ma a me pare che un tale quesito, con le sue implicazioni ardite e forse utopiche, sia reso possibile e giustificato dal riconoscimento, perentorio, di una condizione: l'intimo rapporto tra *esistenza* e *situazione*, tra *Daseinsanalytik* e *Daseinsanalyse* (Callieri, 1952). Va subito detto che questa endiadi assume di per sé la *forma della problematicità*: solo questa può indicare e illuminare il rapporto fra esistenza e situazione, per esempio, fra “*avoidant structure of personality*” e assunzione *hic et nunc* di un'incalzante e scottante decisione, di un'opzione comunque lacerante, giocata fra coerenza esistenziale di base e compromesso incerto e instabile (diciamo pure, pindaricamente, fra tristezza e sospetto, fra disperazione e delirio). Qui incombe e incalza la *scelta* (Bovi e Prudenziato, 1981), la scelta esistenziale, come *atto* al di sopra di ogni motivazione, sfuggente alla ragion pratica della dimensione concreta, scelta razionale e/o pulsionale, spesso *inattesa*, sorprendente, assurda o quasi, ma comunque sempre sottesa da scheleriani *campi di valore*, campi che in ultima analisi si dimostrano coerenti con la struttura esistenziale che li sottende e da cui si esprimono.

È forse questo il motivo per cui l'esserci-nel-mondo, anche secondo le modalità psicopatologiche del delirio o della dissociazione, della colpa o della rovina, dell'ipocondria o del disonore (si pensi a un recente suicidio di un uomo politico) oppure dell'impalpabile assurdo, dell'ossessione o della maniacalità, questo esserci-al-mondo non può sottrarsi al criterio, non necessariamente psicopatologico, dei “*termini problematici di una situazione*” (locuzione che esprime esattamente

il mio pensiero), termini sempre ad essa inerenti, che non sfuggono al *come* (fenomenologico) e al *perché* (neurobiologico o psicoanalitico) del loro costituirsi; con pretese tanto ingenuie quanto temerarie di un causalismo ad oltranza, coatto, pena la decadenza dal livello di scientificità. In verità, come e perché un dato uomo sia pervenuto a quella peculiare forma di convincimento e di condotta, come e perché sia giunto al delirio o alla trasgressione psicopatica, alla malinconia o al rapimento mistico, al suicidio (si pensi a Bruno Bettelheim, a Primo Levi, a Cesare Pavese) o all'aggressione sessuale, o all'efferato e sadico atto di crudeltà (di cui è piena la più recente cronaca), questo "come e perché" è un quesito che non si può risolvere una volta per tutte, né ricorrendo al postulato del disturbo del controllo di coscienza (Callieri, 1980) né facendo appello al suggestivo crollo kohutiano del Sé (Siani, 1992) o alla lacaniana frattura precoce dello specchio (metafora intensa e immaginifica, suggestivamente rievocata da M. Fiumanò, 1991).



In altri termini, nell'indagine rivolta a questo *primum* (inevitabile destino dell'*intellectus quaerens*) non ci si può limitare a studiare l'esserci (il *Dasein*) di una particolare sindrome clinica (per esempio melanconica o anoressica od ossessiva) o il suo peculiare concretizzarsi sul piano del comportamento sociale, con le sue regole e le sue trasgressioni; è necessario, invece, cogliere l'esser-così, la modalità, il *come* della condotta abnorme che vi inerisce e ne proviene, inabitando in quel mondo culturale.

Tale ampliamento dell'indagine psicopatologica e psicoterapeutica per cercar di comprendere i multiformi *acting-out*, le espressioni anti-sociali o anche pseudocreative, assurde, contraddittorie, alogiche, deve trovarci (noi, vecchi psichiatri abituati alla mitizzazione della diagnosi e della prognosi, stabilite una volta per tutte) pronti e disposti a perderci in una semantica indefinita, con aloni insopprimibili, spesso ambigui e irridenti, solo apparentemente legata all'*aut-aut* della logica o dei ricordi del paziente, e sempre più dipendente dall'inclassificabilità e dall'irriducibile singolarità del comportamento (come ben mostra Vittorino Andreoli, di Verona, con il suo ultimo libro *Il matto inventato*): dove *carattere* e *atto* perdono i loro contorni, i loro confini egoici, facendoci miseramente annegare nell'illusione dell'analisi "esauriente" e risolutiva, o illusiva e fascinosa, di una *personalità*, nel momento puntuale, e sempre misterioso, in cui essa si determina nell'*atto*, emergendo in esso, con la sua kierkegaardiana irriducibilità.

L'analisi delle personalità (Caprara e Gennaro, 1987; Carotenu- to, 1991) è piena di possibilità configurative, in parte diverse a seconda delle teorie su cui si fonda, a seconda delle opzioni ideologiche che la sottendono o la determinano: sia che si pensi all'opzione legata alla *normatività* (A. Luzzago, 1983; F. De Fazio, 1987) del vivere sociale o a quella ancorata alle caratteristiche costituzionali, intese come apriori stabili e innati, sia che ancora si guardi affascinati al profondo e coinvolgente dinamismo delle scuole psicoanalitiche (si pensi a Freud, alla Klein, a Jung, a Hillman, a Winnicott, a Bion). In ogni caso sempre persiste un'ambivalente dialettica di fondo, che non ha limiti cronologici e che sfugge ad ogni "spiegazione" (nel senso di Jaspers), pur restando pregnante di ogni suggestione interpretativa, psicoanalitica e non.

Certo oggi, come ha ben mostrato il Convegno di Pisa su "personalità e psicopatologia" (Sarteschi e Maggini, 1990), le più moderne teorie della personalità, pur marcate profondamente dalle varie psicologie del profondo, ritengono tutte che l'individuo debba essere considerato *in primis* nella sua interazione con i *socci*, nella sua *relazionalità*, che plasma, modula, modifica le sue istanze istintuali. Gran parte della psicologia attuale poggia su ciò.

Però a me qui preme soprattutto, come discorso provocatorio e preliminare per ogni accesso alla psicosi, focalizzare e analizzare gli

atti umani a livello delle loro motivazioni *coscienti*, delle loro *decisioni esistenziali*, con tre fermi punti di base: 1) la complessa problematica dell'uomo non è riconducibile né solo a *bios* né solo a *psychè*, ma è anche (anzi è sostanzialmente) legata all'*esistenza*, alla sua storia (la "*innere Lebensgeschichte*", di L. Binswanger e di J. Zutt), al suo progettarsi nel mondo (la husserliana *Lebenswelt*); 2) dell'uomo, propriamente, parla più il suo "farsi" (ricordo l'affermazione di Giovanni Gentile "l'uomo è uomo in quanto *si fa* uomo") che la sua invariabile struttura di base, più il suo declinarsi in "coesistenza" (amore, amicizia, odio, *destrudo*) che il suo svolgersi "naturale"; 3) ciò è sempre del tutto *ambiguo*, in una dialettica continua, in un incessante eracleo implicarsi e dissolversi, in una presenza consegnata alla *contraddizione*, in un continuo correlarsi Io-Mondo, in un Io mondano e in un Mondo egoico (Zutt, 1962), in un vero e proprio "circolo di struttura" (*Gestaltkreis*, di von Weizsäcker).

In base a queste "scientifiche" considerazioni, che poi altro non riflettono che la goethiana sistole e diastole dell'esistenza (il "*Puls des Daseins*") e che presuppongono o esigono un continuo raffinarsi ermeneutico (sia gadameriano che, oggi soprattutto, *lévinasiano*), credo che si possa accedere meno grossolanamente ad una comprensione più profonda ed anche più *essenziale* (mi si passi questo termine-trabocchetto) delle istanze fondamentali in base alle quali un soggetto, meglio, una persona, si declina nei vari passaggi della sua storia interiore di vita, aderendo di volta in volta alle varie possibilità che gli si offrono o che egli si procaccia, come persona-in-situazione, che si dà sempre in senso multicategoriale¹, pur puntualmente e *in toto* realizzantesi qui ed ora, con un tuffo spazio-temporale perennemente vitale; qui ogni *atto* (e ogni progetto) è rivelatore di una modalità d'esistere. Va però subito precisato, a scanso d'equivoci, che in una prospettiva fenomenologica non si danno atti che non siano rivelatori, che non siano epifanici, anche quelli più enigmatici, più di-traverso, più distorti, più assurdi, più inattesi (sovente anche criminali), ma comunque *atti* che sempre sono *possibilità espressiva dell'umano*, indipendentemente da qualunque intenzione di base (anche presunta e ipotetica, o accennata o del tutto velata), da qualunque prefissata ineranza di predicati. È proprio nell'ambito di questa esigenza ermeneutica (con la husserliana "*mise en parenthèse*" di ogni presa di posizione) che va

inquadrata la *responsabilità esistenziale* dello psichiatra, consistente nel sentirsi interiormente obbligato al recupero della dimensione dell'alterità (sia pure entro certi limiti - *nemo ad impossibilia tenetur*) dall'*alienus*, cioè dall'esistenza inquadrata e immersa nelle categorie del patologico, fissate pressoché stabilmente, racchiuse in una cornice nosologica universalmente valida e riconosciuta (si pensi al DSM-III), che permette allo psichiatra di "lavarsene esistenzialmente le mani", di scaricarsi dalla coscienza, fariseicamente, la dimensione scomoda del *rapporto*, l'impegno della *relazione intersoggettiva*, di evitare elegantemente e disinvoltamente quel che altrove ho chiamato la "demitologizzazione della nosografia" (Callieri, 1984, 1986). *Il prendersi responsabilmente cura dell'altro* (non il semplice prestargli le proprie cure) presuppone l'impossibilità di facili reciproche identificazioni; ciò ovviamente ci getta in un'atmosfera di incertezza. L'altro mi pone in questione, crea in me un'inquietudine. La responsabilità di fronte all'altro sta proprio in questa inquietudine, in una certa frattura che l'altro procura al mio essere-soggetto (Mistura, 1993). Ma è chiaro che non si può porre l'equazione *responsabilità esistenziale* = *responsabilità giuridica*; tuttavia sono convinto che l'esigenza etica e noetica di questo discorso (sollecitata oltre mezzo secolo fa da L. Binswanger) non risparmia psichiatra alcuno, né alla sua aurora né al suo tramonto, pena l'incorrere nel reato, impalpabile ma pesante, della "*trahison des clercs*", che l'ebreo ellenizzato Julien Benda denunciò nel 1927 allo spirito europeo. Se lo psichiatra forense potesse, in parte, uscire dalla sua *frame of reference*, pur epistemologicamente obbligata, e ammettere o sottolineare il rischio della colpa incombente su ogni psichiatra, colpa di allontanarsi dall'altro, psicotico, nella sua situazione-limite, e ciò proprio per questa sua "*trahison*", per questa sua possibilità di defilarsi da questa "*responsabilità esistenziale*", magari con la scusa del pensiero utopico, penso che questo mio sassolino nello stagno non sarebbe perduto e, per inciso, il mio indimenticabile amico Giovanni de Vincentiis, che spesso scherzosamente ma con veracità chiamavo "fenomenologo psico-forense", mi vorrebbe ancor più bene.

Mentre vado articolando alla meno peggio queste riflessioni, che da tanto tempo mi convincono, rispunta ancora una volta in me la consapevolezza che il discorrere su qualcosa o qualcuno più o meno estesamente non comporta affatto una più ampia acquisizione della com-

preensione della "cosa" (sia pure la "*chose freudienne*", di J. Lacan). Ma se non si parla, anzi *se non se ne parla*, non si ha nemmeno la possibilità di tacere al momento opportuno e quindi di *porsi in ascolto* (altro fondamentale articolarsi della *responsabilità esistenziale* dello psichiatra, di ogni psichiatra, anche di coloro — e sono molti — che non escono dal solo ricettare). E il porsi silenzioso in ascolto, con apertura e interesse, con *curiositas* e pazienza, si rivela capace, prima o poi, di mettere a tacere la "chiacchiera" (Corradi Fiumara, 1985); a volte, *solo tacendo* si può far capire, meglio e più autenticamente di chi non finisce mai di parlare. In questa modalità di entrare in comunicazione con chi viene da noi per aiuto o per chiarimento o per non so che altro, in questa modalità dell'intersoggettività (che vado approfondendo da oltre trent'anni), l'ascolto si configura nel suo pieno significato di mirare ad una comprensione del messaggio, tale da consentirgli di esplicitarsi ed esplicitarsi in ulteriori articolazioni: le binswangeriane coniugazioni dell'amore e dell'amicizia, ma anche quelle del sospetto, dell'aggressività, dell'ottusità, dell'insignificanza, della svalutazione (come dice con mirabile pregnanza E. Canetti, 1978).

Su questa limpida e ancor pienamente valida apertura grava però un grande rischio, di cui ogni psichiatra deve essere consapevole e da cui deve imparare a difendersi: è il rischio del *burn-out*, dello sgonfiarsi professionale, del "giornaliero" incombente (appunto non "quotidiano" ma grigiamente "giornaliero"), che si costituisce nei modi inautentici della mondanità impersonale (il *si*, il *man*, l'*on*), in cui l'agire spicciolo e incolore di ogni giorno (nell'ufficio, al mercato, nella "fila", nella USL, nella professione medica degradata ad atto burocratico, stanco, ripetitivo, annoiante) tende a deteriorare, offuscare, cancellare il *noi*, riconducendo l'io e il tu a meri elementi di un rapporto formale e generico, tendendo a far prevalere a poco a poco il mondo atono dell'impersonale, il mondo autistico che tutti ci insidia, quel mondo autistico sempre in agguato, e di cui l'autismo psicotico (cfr. Salsa e Schiavone, 1990) costituisce l'espressione estrema e più disgraziata. Ma, a ben riflettere, anche l'isolamento autistico è un modo di rapportarsi con l'altro-da-sé, sia pure nel senso di una dipendenza invadente e minacciosa cui *ci si deve sottrarre*, temendone l'imprevedibile aggressività, il peso dell'intrusione, dell'intromissione violenta, sconcertante, strumentalizzante, sconvolgente.

Queste brevi considerazioni mostrano quanto molteplici e diversi siano gli aditi, gli accessi, della *presenza* (Cargnello, 1966) che si prestano alla penetrazione e al richiamo della "*Wesensschau*" fenomenologica (Spiegelberg, 1962); aditi immersi nelle estasi husserliane temporali e nella spazializzazione (la *Räumlichkeit*) dell'esistenza (Callieri, 1990), ma soprattutto nel temporalizzarsi della "cura", nel senso heideggeriano della "*Sorge*", cioè del prendersi cura, del pre-occuparsi, del "farsi carico" di qualcuno o di qualcosa, senza però strumentalizzarlo nell'ambito dell'appagatività dei rimandi quotidiani, nonché nel progettare il proprio piano di sviluppo, di dispiegamento esistenziale, vivendo nello *spazio comune* (con i *socî*), oppure anche da questo assentandosi o sottraendosi, come accade nel vuoto di molte "presenze" autistiche.

Se lo spazializzarsi del mio corpo mondanizzato (Callieri, 1987) non traspare come intenzionalmente teso alla coesistenza e all'*incontro* (si pensi alla filosofia della *rencontre*, della *Begegnung*, di Boeckenhoff, 1970), se ciò non riesce ad avvertirsi come *luogo* in cui si concretizza la comunanza delle istanze oggettuali secondo direzioni e prospettive sensate, allora lo psichiatra antropologicamente educato e sensibilizzato a questa *Weltanschauung* (che è propedeutica di ogni disciplina che si occupi dell'uomo) dovrà farsi vieppiù sollecitante a incoraggiare e ad "invitare" ogni accenno al dispiegarsi della *presenza*, delirante, fobica, ossessiva o semplicemente intimorita, impaurita, mortificata, umiliata, coartata, auto-aggressiva o, inaspettatamente, esplosiva e maligna, a volte con innegabile sottofondo di sopraffazione e violenza.

Rifacendomi a Gadamer (*Verità e metodo*, pag. 417), la migliore sollecitazione è l'atteggiamento di *ascolto*, atteggiamento cui deve inerire (Zutt è qui vivissimo, col suo messaggio incantatore) il senso dell'*abitare*, che tesse la sua dialettica spola tra ascoltare e domandare, in un delicato tentativo di *decostruzione*, alla Derrida (1967), senza problematizzare dall'esterno le strutture difensive (come ammonisce lo psicoanalista Modell in un recente libro che considero quasi innovatore), ma "prendendo in prestito dalla vecchia struttura tutte le risorse strategiche" per mostrare, con Hillman (1979), che "non possiamo comprendere noi stessi, la Babele interna dell'io, e quindi non possiamo mai pretendere da noi e da lui di poter divenire tanto inte-

grati da parlare con una sola lingua". Dunque *convivenza* senza riserve, dimora coesistenziale ben diversa dalle formali e quasi burocratiche visitazioni cognitive, ad es. testologiche, ricche di dati ma certamente meno impegnative della piena e consapevole assunzione di una *responsabilità esistenziale* cui si *deve* esser chiamati a rispondere. Ecco proporsi proprio qui, secondo me, l'heideggeriana *Verwahrnis* (che potremmo tradurre *serbanza*), che è la qualità essenziale di un vero stare a sentire, che è il *ricordarsene*; onde l'ascolto che conserva, l'ascolto che, consentendo il dialogo anche con l'"indicibile", è più degno di considerazione, è più *etico*, di qualunque altra modalità di rapporto. Forse ciò, di primo acchito, è noto a tutti ma, come dice Hegel, proprio perché è "noto" non è "conosciuto" (finendo così con l'illudere volgarmente e colpevolmente — *per omissionem* — gli altri e se stessi).

Sempre restando in una propedeutica antropofenomenologica, che vorremmo fosse significativa e quasi obbligatoria per ogni psichiatra che si trovi a vivere e operare nella realtà attuale, va detto che è necessario mettere in guardia dal rischio, reale, che una sempre maggiore formalizzazione di linguaggi specialistici finisca per emarginare il prioritario problema della *reciprocità comunicativa*, trascurandone la fecondità e rischiando di mettere tra parentesi (con un'omissione tale che, per me, potrebbe esser sovente passibile di risonanze o risvolti forensi) quella che ho qui indicata come *responsabilità esistenziale*. Senza questa, infatti (anche di breve durata, purché autentica), viene a dissolversi una possibile coniugazione di orizzonti, con risonanze negative certamente pesanti². Ecco allora, perentoria, per ogni psichiatra non *burn-out* e non logocratico, l'esigenza dell'*ascolto*, ascolto non come tecnica da apprendere ma come dimensione di *responsabilità intersoggettiva* (Callieri, 1984), come centro spontaneo della comprensione dell'altro-da-sè, qualunque sia la sua sofferenza e il suo handicap, comprensione che è dar voce a ciò che è indicibile (Muscatello, 1985-1988), e che indica inequivocabilmente che si è capaci di risposta all'essenza della domanda (Gadamer, pag. 419), quale ci proviene da ogni incontro domandante (*fragende Begegnung*), anche assillante e problematizzante.

L'atteggiamento inascoltante (*a quo Deus nos avertat!*) tende ad istituzionalizzare le esperienze di vita, a sclerosarle, classificandole rigidamente e con senso di malcelata pigrizia liberatoria; in tal senso

esso esemplifica, anzi rappresenta paradigmaticamente, la caduta della *responsabilità esistenziale*. Non esiste un metodo che insegni ad ascoltare ma esiste l'esigenza, consapevole, di trasformare in sforzo ermeneutico la ricerca e l'identificazione dell'"anomalo". L'ascolto vero, con la sua fisionomia aperta e mite, con la sua veracità di disposizione, è l'autentica assunzione della *responsabilità esistenziale* da parte dello psichiatra; ed è, a ben guardare, uno dei pochi modi che si offre a noi psichiatri per salvarci dalla *colpa* di lasciar cadere e spegnersi *inascoltata* l'umana invocazione al dialogo, provenga essa pure dall'immigrato più derelitto, dal pensionato più esigente o dalla vecchietta più bislacca, negli ambulatori della USL.

A noi il dovere perentorio di non lasciar cadere e di non banalizzare questa dimensione di incontro; altrimenti saremmo esistenzialmente colpevoli, qualunque sia la nostra ideologia di base e la nostra qualifica professionale. Non ci si dovrebbe più stupire, allora, se lo psichiatra divenisse, prima o poi, un depresso. E sarebbe un depresso davvero incurabile.



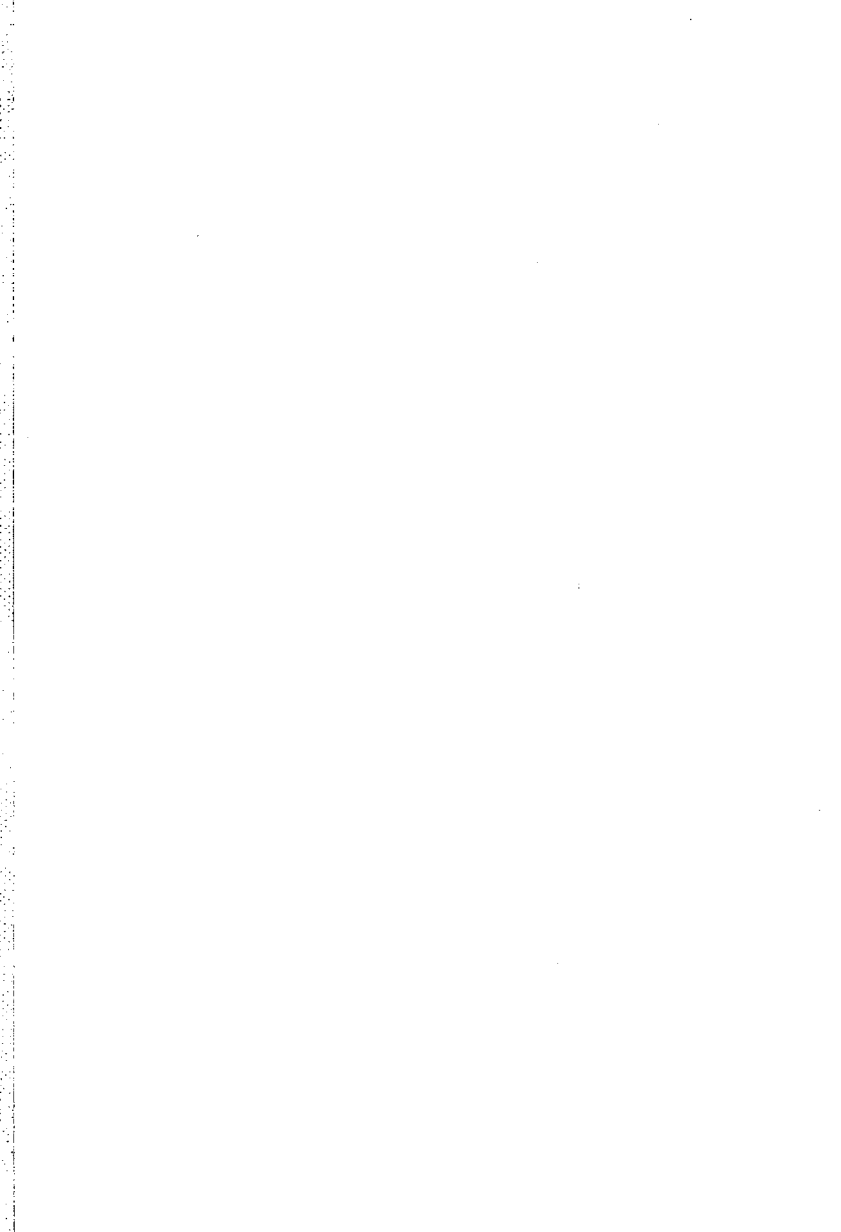
1. Solo l'esserci (il *Dasein*) psicotico *sembra* non poter sfuggire alla monotematicità categoriale: il delirio, l'allucinazione, la maniacalità, l'autismo, la melancolia endogena, l'ossessione compulsiva, coartano radicalmente l'apertura plurima della coesistenza, nella ferrea obbligatorietà dei loro moduli di svolgimento.

2. È opportuno ricordare qui la lezione di ARDIGÒ, 1988, il quale suggerisce che il sistema sociale debba fondarsi sulla *oggettività intersoggettiva*, attraverso l'apertura del sistema all'*empatia*. Ovvio il richiamo alla tesi (1917) di EDITH STEIN (Studium, 1985, Città Nuova, 1988) con l'illuminante presentazione di ANGELA ALES BELLO.

BIBLIOGRAFIA

- ARDIGÒ, A. *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Bari, 1988.
- BOECKENHOFF, J. *Die Begegnungsphilosophie*, Aber, Freiburg, 1970.
- BOVI, A., PRUDENZIATO, P. *Aspetti fenomenologici della scelta*, Liguori, Napoli, 1981.
- CALLIERI, B. *Psicopatologia ed esistenzialismo*, «Rass. Studi Psichiatri» 41, 1132, 1952.
- CALLIERI, B. *La fenomenologia antropologica dell'incontro: il "noi" tra l'homo natura e l'homo cultura*, in C.L. CAZZULLO, C. SINI (eds.), *Fenomenologia: Filosofia e psichiatria*, Masson, Milano, 1984, pag. 53-62.
- CALLIERI, B. *La clinica come demitizzazione della psichiatria*, «Psyche», Piovan, Abano, 1984, pag. 69.
- CALLIERI, B. *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma, 1982.
- CALLIERI, B. *L'accesso fenomenologico alla coscienza in psichiatria*, 1°, 2°, 3°. «Riv. di Biologia» 73, 179, 344, 537, 1980.
- CALLIERI, B. *Dimensioni antropologiche della psicopatologia della corporeità*, «Neur. Psych. Sci. Umane» 7, 709, 1987.
- CALLIERI, B. *Lo spazio umano in psichiatria*, «Neur. Psych. Sci. Umane», suppl., 10, 2, 53, 1990.
- CANETTI, E. *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978, pag. 372.
- CAPRARA, G.V., GENNARO, A. *Psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- CARGNELLO, D. *Dal naturalismo psicanalitico alla fenomenologia antropologica della Daseinsanalyse*, Ist. Studi Filos., Roma, 1961.
- CARGNELLO, D. *Alienità e alterità*, Feltrinelli, Milano, 1966.
- CAROTENUTO, A. *Trattato di psicologia della personalità e delle differenze individuali*, Milano, Cortina, 1991.
- CORRADI FIUMARA, G. *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano, 1985.
- CORRADI FIUMARA, G. *Funzione simbolica e filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino, 1980.
- DE FAZIO, F. *La responsabilità professionale dello psichiatra*, «Riv. Sperim. Freniat», III, 1218, 1987.

- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*, Ed. Minuit, Paris, 1967, pag. 39 sgg.
- DERRIDA, J. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia*, trad. it. Jaca Book, Milano, 1984.
- FIUMANÒ, M. *Un sentimento che non inganna*, Cortina, Milano, 1991.
- FLAHAULT, F.R. *La parole intermédiaire*, Le Seuil, Paris, 1978.
- GADAMER, H.G. *Verità e Metodo* (1965), trad. it. Fabbri, Milano, 1972.
- HILLMAN, J. *Il mito dell'analisi*, trad. it. Adelphi, Milano, 1979, pag. 175.
- LÉVINAS, E. *Etica e Infinito. Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito*, trad. it. Città Nuova, Roma, 1984.
- LÉVINAS, E. *Fuori del soggetto*, trad. it. Marietti, Genova, 1992.
- LUZZAGO, A. *Il concetto di normatività in criminologia e psichiatria forense*, «Rass. Crim.» 14, 197, 1983.
- MISTURA, S. *Libertà e autorità in psicoterapia* (in corso di stampa), Convegno «L'approccio fenomenologico al vissuto psicotico», Caprarola, 21 maggio 1993 (ed. F. Da Marco).
- MODELL, A.H. *Psicoanalisi in un nuovo contesto*, trad. it. Cortina, Milano, 1992.
- MUSCATELLO, C. ET COLL., *Note per una fenomenologia delle personalità paranoicali*, «Riv. Sperim. Freniat», 109, 841, 1985.
- MUSCATELLO, C., SCUDELLARI, P., RAVANI, C. *Seduzione e distruttività. Considerazioni sulla struttura narcisistica delle perversioni*. «Riv. Sperim. Freniat.», 112, 959, 1988.
- SALSA, A., SCHIAVONE, M. (eds.), *Autismo schizofrenico*, Patròn, Bologna, 1990.
- SARTESCHI, P., MAGGINI, C. (eds.), *Personalità e Psicopatologia*, voll. 2, ETS, Pisa, 1990.
- SIANI, R. «Self Psychology» e trattamento dei disturbi invalidanti del Sè, «Neur. Psych. Sci. Umane» 18, 3, 142, 1992.
- SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1972.
- STEIN, E. *Il problema dell'empatia*, Halle, 1917, trad. it. E. e E. COSTANTINI, Studium, Roma, 1985.
- STEIN, E. *Essere finito e essere eterno*, introd. ANGELA ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1988.
- ZUTT, J. *Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Springer, Berlin, 1962.



IL MONDO DELLA CURA NEL SERVIZIO PSICHIATRICO TERRITORIALE *

Vieri Marzi

Prima di parlare della cura dobbiamo identificare lo scenario in cui si svolge: il Servizio Psichiatrico Territoriale (SPT), che non è una istituzione antica, né una istituzione nuova, ma è una istituzione "inventata" ¹; una istituzione, cioè, che è collegata in un legame epocale, provvisorio e dialettico, all'istituzione "negata" ², cioè alla "rivoluzione" psichiatrica italiana degli anni '60-'70: legame dialettico perché la negazione istituzionale era già costruzione nella decostruzione.

Il vincolo che lega la psichiatria del territorio alla chiusura dei manicomi è la deistituzionalizzazione, intesa, oggi, come pratica della prevenzione della domanda di internamento. La psichiatria del territorio è tale se inserisce la terapia nella cornice della negazione attiva dell'esclusione.

Una linea di continuità tra la prassi antiistituzionale nelle istituzioni totali e la "pratica terapeutica" ³ nel territorio è ravvisabile se si mette a fuoco un aspetto che è peculiare della deistituzionalizzazione in quanto tale. Quello dello smascheramento dell'ipotesi sottesa al paradigma razionalistico problema-soluzione ⁴, che sta alla base delle istituzioni: ossia che l'esistenza di un problema viene riconosciuta solo se il problema

* Pubblichiamo, nella sua forma di scheda per un discorso, questo documento di un autore impegnato nelle istituzioni psichiatriche.

è solubile. Se il problema non è solubile viene negato; questa operazione viene nascosta; la copertura avviene costituendo lo spazio proprio della irrecuperabilità ed ipotizzando che vi potrà essere recupero solo quando saranno stati scoperti nuovi strumenti tecnici.

La dimensione del tempo, espulsa dal paradigma problema-soluzione, viene reintrodotta, in modo astratto, nell'attesa di un futuro che sta tutto dentro il tempo dell'osservatore e non tiene in alcun conto il tempo dell'osservato. Così viene negata anche l'esistenza reale di chi incarna un problema non solubile.

La deistituzionalizzazione, mettendo in discussione il paradigma problema-soluzione, afferma la piena legittimità dell'esistenza presente ed irriducibile di tutto ciò che non è risolto e che non è solubile⁵.

Nel ripercorrere a ritroso gli itinerari dell'esclusione c'è un aspetto politico (l'appartenenza alla città di tutti i cittadini) ed un aspetto epistemologico: una "sospensione del giudizio" resa, alla fine, evidente dalla necessaria antagonizzazione della trama di pregiudizi di cui è intessuta la carriera dell'internato.

Sospensione del giudizio ("*epoché*" nel termine greco che Husserl ha prelevato dallo scetticismo antico) che «...è la chiave di volta del metodo fenomenologico: secondo Husserl noi non ci troviamo subito di fronte al fenomeno nella sua evidenza, bensì in una condizione falsata dallo strato di giudizi precostituiti e così solidificati da apparirci del tutto ovvi e normali. Si tratta allora di sospendere il carattere mondano e naturale della nostra comune esperienza, di riconoscere i giudizi come pregiudizi e di neutralizzarli: cioè di atteggiarci come se questi valori già attivi cessassero di agire»⁶.

Così «...l'*epoché* è l'esercizio attraverso il quale il fenomeno può manifestarsi come fenomeno nella sua evidenza»⁷.

Ma non è solo il soggetto che guarda all'oggetto in modo diverso. L'esercizio «...ad abitare il fenomeno... è un allontanarsi-trattenersi che sconvolge radicalmente l'abitudine del pensiero. Esso non dà luogo ad una dottrina, ma solo alla straordinaria possibilità di mantenersi in una oscillazione, in quel movimento. L'*epoché* allora misura l'eclissi della soggettività in quanto eclissi della categoria (delle categorie) di soggetto: fa passare il soggetto in un'altro ordine di problemi»⁸. «...dunque la sospensione produce un effetto di nullificazione: un punto zero. Non può essere, in ogni caso, una negazione di esistenza: non potrò dire: "Il mondo non esiste". Potrò e dovrò invece prendere distanza da ogni attribuzione di senso...»⁹. Ma proprio per questo *epoché* significa invece l'imporsi di un senso, del senso: il senso è questa determinata, attuale situazione, questo "determinato contesto segnico"¹⁰.



Infatti il limite (la contraddizione interna) della fenomenologia husserliana è quello di aver concepito la sospensione del giudizio come un artificio. «Si può ricercare la sospensione del giudizio ogni volta e quindi farne un'arte (arti-ficio), ma soltanto a partire da un dato di partenza ineluttabile. Il punto fermo da cui partire è questo, questa situazione dove la domanda

sulle cause, sui fini, sul vero e sul falso già presuppone il senso come dato, e quindi una relazione»¹¹.

La relazione, allora, non è un legame tra l'Io e l'altro, ma ciò che rende possibili l'Io e l'altro; è il terzo termine senza il quale gli altri due non sarebbero definibili come tali, ma sarebbero punti che divergono in uno spazio di non-senso.

In questo spazio di senso che è la relazione, che riassorbe i fantasmi speculari del giudizio e del non-senso, si delinea un possibile incontro inconsueto tra ragione e non-ragione.

L'"esercizio del silenzio", la sospensione del giudizio disegna una relazione che accoglie le differenziazioni del senso (anche quando si esprimono nella variante del non-senso) in uno spazio aperto agli infiniti sensi possibili.

Vista attraverso la griglia della relazione, e perciò della pienezza del senso, la follia può apparire (come "senso" non immediatamente riconducibile al senso), come la spia, il segnale dei confini del senso, di qualunque senso che si dia come codice (e non necessariamente come unico codice) di quel determinato contesto. È l'aprirsi agli infiniti sensi possibili, cioè alla dimensione della utopia, che crea la premessa del dialogo. L'aprirsi agli infiniti sensi possibili (lungo una traiettoria che va dalla relazione come unica possibile realtà, all'utopia come unica reale possibilità), disegna il territorio di un incontro tra normalità e follia, altrimenti impossibile.

Ma la relazione è contestualmente non-relazione. Perché la relazione è anche ciò che nega: infatti la relazione è una delle infinite relazioni possibili tra le serie innumerevoli di relazioni che costituiscono l'Io e l'altro, e che la relazione dimentica, nega, nel momento che si pone come relazione tra l'Io e l'altro.

Così, se l'Io e l'altro non sono nient'altro che la relazione su cui si affacciano, anche la relazione non

può assolutizzarsi (nella terapia coltivando una mitologia della relazione terapeutica), perché deve riconoscersi come parte di una serie infinita di relazioni concrete, sia reali storiche, sia solo potenziali, che costituiscono quel grembo comune in cui l'Io e l'altro, irrimediabilmente separati, possono incontrarsi. La relazione non è un rapporto, ma è una comune appartenenza, e l'incontro è un "essersi-già-incontrati".

La relazione è perciò, insieme tutte le infinite relazioni possibili e la loro assenza: è perciò relazione e non-relazione. Anzi, la relazione è la relazione tra la relazione e la non-relazione. La relazione tra la relazione e la non-relazione è, infine, il dialogo, la comunicazione.

La comunicazione è allora un dialogo tra chi è presente al dialogo e chi vi è assente: gli altri. Nella relazione terapeutica gli altri, che sono assenti, devono invece essere concretamente rappresentati.

Sullo "scenario" del SPT, mentre il paziente si affaccia spontaneamente con il suo mondo, il terapeuta esibisce la propria appartenenza al gruppo degli operatori. Il gruppo degli operatori, assunto come fondante l'identità dell'essere terapeuta del terapeuta, si apre davanti al paziente come metafora delle infinite relazioni e degli infiniti sensi possibili. L'ipotesi di lavoro del "gruppo come terapeuta" sperimentata in alcuni SPT, si basa sulla evidenziazione (sulla negazione della negazione) di questi processi di incorporazione del singolo nel gruppo e del gruppo nel singolo¹².

Di questi "altri" le teorie di riferimento, le metapsicologie sono utilissime metafore: utili, non perché ci parlano di una improbabile verità, ma perché sono oggetti esterni alla relazione, ma in essa compresi.

Infatti il concetto (la coscienza) è solo una delle relazioni possibili tra soggetto ed oggetto: quella che tende a negare ciò che la relazione non comprende,

ma potrebbe comprendere.

Il concetto seleziona un soggetto tra gli infiniti soggetti possibili ed un oggetto tra gli infiniti oggetti possibili, perché, nell'atto che conosce un oggetto, lo conosce non nelle sue infinite variazioni, ma nella sua invarianza. «...da ciò emerge chiaramente la funzione del concetto. Noi potremmo definirla una "funzione oggettivante". Il concetto ha di mira un polo oggettivo, l'oggetto ideale, appunto, come invariante delle sue molteplici apparizioni... È a questo che il concetto si dirige, in quanto significato "puro" che è comune a tutti, che è "pubblico", universale. Se però ora noi guardiamo la cosa più in generale, dobbiamo dire che la funzione concettuale consiste nel porre il mondo come oggetto. O anche: nel fare del mondo un oggetto»¹³.

La funzione oggettivante del concetto definisce sia il soggetto che l'oggetto, che, al di fuori del concetto, ci appaiono impensabili.

Possiamo dire che invece il simbolo allude, in forma di metafora, agli infiniti soggetti che il soggetto non è in quanto definito dal concetto (come se il simbolo volesse parlare di un soggetto complesso, inafferrabile dal concetto), ed alle infinite variazioni dell'oggetto, che ne fanno tanti oggetti diversi dall'invariante oggetto del concetto.

Il simbolo è allusione all'inconoscibile, che è semplicemente (almeno dal "nostro" punto di vista, che non può essere che il punto di vista del concetto che non ci è dato trascendere) ciò che il concetto non mette a fuoco.

«...Già lo sappiamo: che il simbolo è una metafora, o una analogia, che esso è un porre insieme il finito e l'infinito, il sensibile e l'intelligibile, la parte e il tutto; e così via...»¹⁴. C. Sini ironizza su queste definizioni, che tuttavia ci appaiono come le uniche possibili, perché sono "soltanto" ciò che il concetto

dice del simbolo, e ci ricorda che l'oracolo ed il sacerdote non erano mai la stessa persona.

Se la riflessione del filosofo va a cercare cosa c'è dietro al simbolo ed al concetto (l'"orlo" che li divide e li unisce)¹⁵, al terapeuta, che assai più del filosofo o dello scienziato, lavora con i corpi e con le immagini, serve "mettere in scena" il simbolo e l'inconscio, ma anche il concetto e la coscienza.

Una particolare riformulazione di queste categorie è suggerita dal lavoro della psichiatria sul territorio, se colto in tutta la sua portata innovativa; non tanto come affermazione di teorie valide per tutti, cioè "vere", quanto come elaborazione di strumenti tutti interni ad un certo tipo di approccio terapeutico.

Possiamo immaginare che la coscienza, la consapevolezza di sé, il pensare di pensare, il *cogito* si fondino sulla consapevolezza del pensiero dell'altro, sul pensare il pensiero dell'altro che mi pensa; cioè sulla relazione.

E possiamo immaginare che il desiderio (il vissuto della totalità) sia legato all'assenza di ciò che la coscienza non può conoscere. La coscienza della coscienza (il pensare di pensare) comporta la percezione della non-presenza, della possibilità infinita di estensione della relazione: dunque la presenza del desiderio. Il desiderio è inconscio in quanto è conoscenza di ciò che la coscienza non conosce, perché la coscienza è coscienza di sé, ma non può immaginarsi né raccontarsi se non uscendo da sé. "La conoscenza del desiderio" si "realizza" (non si rivela) attraverso simboli, miti, sintomi, interpretazioni: tutta produzione della realtà che modifica e dilata all'infinito le relazioni tra gli uomini.

Si può allora narrare una favola, un mito, infondato come tutti i miti, che si muove a partire da una certa situazione di incontro terapeutico, e dal vissu-

to di una radicale, ma necessaria attenuazione del giudizio ⁶.

Abbiamo detto che il pensare il pensiero dell'altro che mi pensa (o semplicemente pensare il pensiero dell'altro) è la vera origine del pensare di pensare, della coscienza di sé, del *cogito*.

Ma il *cogito* così formato si allontana dalla relazione che lo fonda, pensa l'oggetto, e lo possiede (in chiave mitologica possiamo immaginare che lo pensa per dominarlo, per possederlo: il mito del "peccato originale").

Il *cogito* "dovrebbe" invece restare immerso nella relazione; distaccandosene si trova con il nulla alle spalle e con davanti solo oggetti: il corpo e la natura. Se si rivolge alla natura non ha difficoltà a renderla oggetto. Ma se si rivolge all'uomo? L'uomo non può pensare a sé come ad un oggetto se non perdendosi come uomo (dividendo il corpo dalla mente, separando il corpo in più parti, affidando il corpo al mondo delle cose).

Se l'uomo parla di sé come oggetto si perde come uomo intero, cioè si perde come uomo e si riduce a corpo-oggetto. Se l'uomo-soggetto che pensa si pensa solo come pensante, perde la sua interezza. Nel momento che pensa di pensare perde la sua interezza, perché in quell'atto si sente soggetto, ma sente di "essersi perduto" come appartenente al mondo.

Il pensare di pensarsi (atto specificatamente umano) rende autonomo il pensiero dal corpo e mette il corpo nella condizione di essere pensato. Il corpo è pensato e pensante; ma se viene pensato come pensante diventa anima, se viene pensato come oggetto del pensiero è solo un oggetto tra gli altri.

Il corpo è il luogo, unico nell'universo, dell'abolizione della distinzione tra soggetto e oggetto. L'uomo non può "veramente" pensare il suo corpo, che è insieme la sua totalità (il suo essere nient'altro che)

e la sua interezza (il suo essere tutt'uno con).

«Il corpo è l'oggetto psichico per eccellenza, il solo oggetto psichico»¹⁷.

Il corpo-vivente è, "perciò", oggetto di conoscenza del desiderio.

Il desiderio realizzato (realizzato, personificato, non soddisfatto) di conoscere ciò che non è conoscibile è espresso nel mito.

Ma nel mito, che è "la conoscenza del desiderio", il narrare fa parte della narrazione.

La narrazione viene arricchita dal fatto di essere narrata; la narrazione ha un capitolo nuovo; si è arricchita di una parte di sé.

Ma se la narrazione del mito non è che un capitolo nuovo del mito, si può dire che anche il narratore non si potrà più distinguere dalla narrazione: perché lui stesso che narra una favola è il capitolo nuovo della favola, lui stesso fa parte della favola: «C'era una volta un re che disse alla sua serva: raccontami una storia; e la serva incominciò: c'era una volta un re che disse alla sua serva...».

Con il dissolvimento del tempo c'è indistinzione, fusione tra soggetto e oggetto. Non c'è un prima e non c'è un dopo: non c'è soggetto e non c'è un oggetto. C'è la *psiche*: una storia infinita, una storia infinita perché non ha fine; *La Storia infinita di Ende*¹⁸ che si avvera nell'atto di narrarla.

Come nel mito c'è indistinzione tra momento della narrazione e contenuto della narrazione, così nel delirio c'è indistinzione tra momento del racconto e momento del vissuto (nella clinica si valuta come guarigione la cessazione dell'espressione del delirio: perché il delirio, quasi sempre, se c'è viene espresso e se non c'è non viene raccontato).

Mentre si può dire che sia nel mito che nel delirio c'è l'eterna attualità della narrazione (il delirio è sempre al presente, se viene riferito al passato non c'è

più, e nel mito il riferimento al passato è solo un artificio retorico), è invece differente, nel mito e nel delirio, la relazione tra soggetto e oggetto; nel senso che il delirante è tutt'uno con il delirare, mentre il soggetto narrante e l'oggetto narrazione si distinguono: chi racconta una favola si distingue (almeno in parte) dalla favola che racconta.

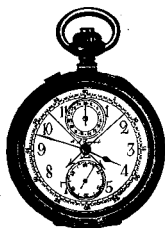
Ma l'assenza del tempo che c'è sia nel delirio che nel mito, comporta indistinzione tra soggetto e oggetto. Chi narra il mito, nell'atto che lo narra, e il delirante, sono nella medesima situazione di decostruzione del tempo e di fusione tra soggetto e oggetto. Ma il narratore di miti mantiene la sua identità, mentre al delirante accade di perderla.

Perché ciò avviene? Perché il delirante è totalizzato dal mito che narra? Il perché interessa alla scienza. Al narratore interessa il "come". Riformuliamo la domanda: come accade al delirante di essere nel delirio, mentre al narratore di favole accade di non essere tutto nella favola che racconta? Accade così: il delirio esprime il corpo come se il corpo potesse esprimersi; esprime la radice dei miti: il mito del corpo vivente come tale; cioè che vive come soggetto malgrado il divorzio del corpo dal pensiero, divorzio che è stato celebrato non dal delirante ma dall'*Homo Sapiens*.

La persona psicotica avverte in modo oscuro, e con sofferenza, ciò che l'uomo comune non avverte: e cioè che l'uomo pensante, l'uomo che si è fatto uomo pensandosi come pensante, o pensando alla morte, o pensandosi come specie umana, ha pensato il suo corpo come un oggetto e lo ha reso tale; e che l'uomo si è, così, mutilato della soggettività delle sue membra.

L'oggetto di questo racconto è il mito della perduta unità tra l'Io e l'altro e tra il corpo e la mente, cioè il mito della presenza di un terzo interlocutore

(l'unione tra me e gli altri e tra me e me stesso) nel dialogo che ho con gli altri e ho con me stesso. L'impossibilità di "comprendere" nella relazione con me stesso e con gli altri ciò che vi manca, ed il desiderio che "realizza" e rappresenta questa presenza, può "spiegare" le favole della follia così simili alle favole della terapia?



1. F. ROTELLI, *L'istituzione inventata*, in *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, Centro documentazione Ed., Pistoia, 1987.
2. F. BASAGLIA e coll., *L'istituzione negata*, Einaudi, Torino.
3. *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, op. cit.
4. O. DE LEONARDIS, *Decostruzione, innovazione: strategie cognitive della deistituzionalizzazione*, in *La pratica terapeutica fra modello clinico e riproduzione sociale*, op. cit.
5. O. DE LEONARDIS, *ibidem*.
6. P.A. ROVATTI, *Dizionario dei filosofi contemporanei*, Garzanti, Milano, 1990.
7. P.A. ROVATTI, *L'esercizio del silenzio*, Cortina Ed., 1992.
8. P.A. ROVATTI, *ibidem*.

9. P.A. ROVATTI, *ibidem*.

10. I. VALENT, Incontro della sezione di metodologia operativa. Partecipanti: V. MARZI, G. VALENT, I. VALENT, in *Sintomi segni significati* a cura dell'Unità di Ricerca e Formazione in psichiatria del Centro Psicossociale di Orzinuovi, Ed. Métis, 1992.

11. I. VALENT, *ibidem*.

12. I Dipartimenti di Salute Mentale che utilizzano questo modello sono quelli di Orzinuovi (BR), Montepulciano (SI), Bibbiena (AR), San Sepolcro (AR).

13. C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Ed. Egea, 1991.

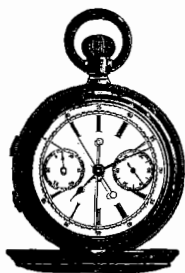
14. C. SINI, *ibidem*.

15. C. SINI, *ibidem*.

16. V. MARZI, *Servizi territoriali: utopia e psicosi*, in *Follia dolore rimedio* a cura di G. Valent, Métis Ed., 1992.

17. U. GALIMBERTI, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano, 1981.

18. M. ENDE, *La storia infinita*, Tea Ed., Milano, 1981.



DI ALCUNE ORME SOPRA LA NEVE

Sergio Manghi

La nostra lotta per divenire responsabili la combattiamo contro un essere mascherato. La maschera dell'adulto si chiama "esperienza".

Walter Benjamin

Come quasi sempre, L. cominciò a leggere il romanzo con un'inquietudine simile a quella che, quasi sempre, aveva provato nel metter piede su una distesa intatta di neve. Le prime orme lasciate dalla sua lettura gli apparivano troppo vistose, indiscrete. E anche precipitose — forse un altro modo di iniziare gli avrebbe aperto sentieri segreti più segreti? Questa volta, però, c'era nella sua inquietudine una nota in più, imbarazzante. Che gli impediva di trovare la misura giusta per il primo passo. E allora, si disse, tanto valeva guardarla in faccia: forse solo in questo modo sarebbe svanita, lasciandolo cominciare in pace la sua lettura. E invece no. Il rumore di fondo di quella nota persisteva. Evidentemente, vibrava da uno strato molto profondo del suo essere. Per uscire dall'impasse, prese una decisione testarda (o insensata, si sarebbe detto a lettura ultimata: come solo da giovani ci accade): procedette imperterrita. Si sarebbe visto poi.

Fu una buona decisione. A un certo punto, che gli sarebbe stato difficile collocare anche a lettura ultimata, il rumore di fondo si affievolì e scomparve. Oppure era penetrato talmente nel ritmo della lettura che sarebbe stato impossibile identificarlo: così preferì pensare L., volgendosi a guardare le sue incerte orme sopra la neve — o forse non erano le sue?

Il fatto è che il nome di P., autore del romanzo, era già noto a L., ma non come narratore. Gli era noto come traduttore di saggi scientifici. E di saggi, ai suoi occhi, del tutto speciali: P. era il traduttore, nientemeno, dell'opera di G., i cui scritti esercitavano su L. da tempo un fascino straordinario. Non ignorava, beninteso, che potessero anche lasciare indifferenti, e persino irritare. Tuttavia era intimamente, ingenuamente convinto che la frequentazione con l'opera di G., sottilmente intessuta di seduzioni, non potesse non affascinare. Perché mai avrebbe dovuto fare eccezione chi si era lasciato tentare, nientemeno, dalla folle avventura della sua traduzione?

I confini tra P., G. e se stesso gli sembravano confondersi. La distanza fra sé e la distesa di neve del romanzo gli appariva insufficiente: era come trovarsi già fin dall'inizio immischiato senza mai avere iniziato. Era questo smarrimento a impedirgli di trovare la misura giusta per il primo passo. Tuttavia, come sappiamo, decise di procedere.

Fu una buona decisione, anche questo sappiamo, e quando, in seguito, gli accadde di interrogarsi sul perché, si disse che a venirgli incontro, inaspettato, doveva esser stato proprio E., l'acerbo e ostinato protagonista del romanzo: anche lui smarrito al momento stesso di iniziare il viaggio: anche lui alle prese con alcune misteriose orme sopra la neve: da esse preso al punto da indurre il proprio autore a suggellare il romanzo con il titolo *Di alcune orme sopra la neve*. Titolo poetico, perfino sottilmente onomatopeico. Metafora generosa nella quale L. era venuto cogliendo risonanze via via sempre nuove, al punto da indurre il proprio autore a suggellare queste note con il titolo — solo apparentemente identico — *Di alcune orme sopra la neve*.

* * *

Personaggi e interpreti fin qui apparsi in sigla, in ordine di apparizione:

L.: Lector, il lettore del romanzo. Ha molte somiglianze, alcune volute e altre no, con il proprio autore. Ma anche differenze. È uno studioso, e scrive per mestiere. Ma non di letteratura.

P.: Giuseppe Longo, confidenzialmente Pino. Ha pubblicato vari racconti e, appunto, il romanzo *Di alcune orme sopra la neve*, uscito nel 1991 per i tipi dell'editore Campanotto di Udine. Ma il suo me-

stiere è quello di scienziato, docente di Teoria dell'Informazione all'Università di Trieste.

G.: Gregory Bateson, antropologo, biologo, epistemologo e altro ancora. Troppo noto per richiedere qui ulteriori presentazioni (noto soprattutto per *Verso un'ecologia della mente*). Diciamo solo che chi conosce anche solo un poco la scrittura di Bateson non si stupirà che nel suo traduttore convivano sensibilità letteraria e scientifica.

E.: Enrico, protagonista del romanzo: giovane dal carattere schivo, promettente ricercatore in un prestigioso Centro di ricerche, al quale approda lasciandosi alle spalle la lontana, concreta ma piccola provincia: la mamma sola, le modeste condizioni di vita, il compagno di studi dedito più al piacere che al dovere, il vecchio eruditissimo professore, il ricordo di un amore troppo tardi riconosciuto come amore...



Insieme alla Scienza, passione, diciamo così, ascetica, anche altre ossessioni abitano il cuore di Enrico. Di quelle che gli adulti, con l'autorità conferita dall'*esperienza*, direbbero insensate. La più estrema di queste ossessioni — la più insensata — comincia a possederlo nello stesso momento in cui mette piede nel Laboratorio del prestigioso Centro di ricerche, e tenderà sempre più il suo essere nel verso opposto alla vocazione scientifica, torcendolo fino alla vertigine interiore più insostenibile.

Si tratta di un'ossessione, diciamo così, topografica: Enrico vorrà realizzare una mappa dettagliatissima e precisissima dell'immenso Centro, poiché quella che gli viene consegnata al suo arrivo gli sem-

bra inattendibile, quasi fosse fatta apposta per perdersi. Per realizzare la nuova mappa dovrà spingersi, come pare che nessuno abbia mai neppur pensato di fare prima di lui, lontano dal Laboratorio. Nei suoi spostamenti solitari, in atmosfere come sospese e vagamente oniriche (come lo sono certe atmosfere felliniane), incontrerà numerosi e insospettati personaggi, ora teneri come la dolce lavandaia Irma, ora saggi come il vecchio tipografo Alvisè, ora conturbanti come la sensuale Magda. Ma soprattutto si avvicinerà sempre più, trepidante, al muretto di cinta che racchiude il Centro. O che forse esclude il resto dell'Universo, e perché no, un favoloso Universo Parallelo di quelli congetturati dalla fisica: magari sotto le spoglie di un'indistinta quanto attraente distesa di neve, solo appena intaccata, un po' più in là, da alcune orme misteriose...

* * *

Per realizzare questa mappa insensata che neppure molte vite basterebbero a concludere, vi dedicherà ogni momento libero, febbrilmente. Anche trascurando gli impegni di ricerca. E di nascosto, ovviamente. Di nascosto da chiunque, ma soprattutto dall'Amministratore, accigliato e arcano responsabile di ogni cosa, nel Centro: e dunque anche della buona riuscita scientifica del nuovo arrivato. Quell'Amministratore alle cui spalle, nel suo studio, sta un misterioso quadro con collinette cespugliose coperte di neve, intaccate da alcune orme, che tornerà, evocativo e inquietante, nei sogni e nelle vicende di Enrico. Quell'Amministratore che, in un colloquio terribile con l'attonito giovane, lascerà intendere di sapere sulle sue attività segrete molto più che questi non creda. E negherà recisamente, nell'accomiarsi, che alle pareti del proprio studio sia appeso un qualsivoglia quadro. Insieme velatamente minaccioso e pateticamente protettivo, l'Amministratore spiegherà a Enrico che le imprecisioni della mappa, lungi dall'esser casuali, intendono salvaguardare chi la usa da esperienze rischiose e persino pericolose:

...Cerchi di capire. Un uomo si aggira per il Centro, magari è notte, ha sentito pronunciare il suo nome nel silenzio e si è incamminato verso un luogo che lo chiama con insistenza, dove una volta ha già incontrato qualcuno: ma quando

vi giunge non trova nessuno ad attenderlo: è proprio questo il pericolo, quest'assenza, che invece di placarlo e farlo desistere lo sprona a cercare ancora, più in là, più vicino al muro di cinta... (p. 203).

* * *

Il sogno di dolcezze infinite, gli oscuri presentimenti e l'esigente desiderio di sapere, anticipati nel titolo *Di alcune orme sopra la neve*, sono i turbamenti del giovane Enrico. Ma forse, parve a un certo punto a L., sono i turbamenti della gioventù tout court. L'idea gli piacque subito. Rimaneva però un dubbio forte: quel "gioventù" senza determinazioni di luogo e di tempo strideva con le sue inclinazioni, diciamo così, sociologiche, o forse, più in generale, "antimetafisiche". Che lo portavano a diffidare di figure astratte e disincarnate come il Giovane, l'Adulto, l'Uomo, la Donna e così via. E tuttavia, l'idea continuava sottilmente a possederlo. Che fare?

Questa volta, a trarlo d'impaccio, fu il ricordo improvviso di una lettura di qualche anno addietro: "Metafisica della gioventù", suggestivo saggio di Walter Benjamin, scritto nel 1914 (cioè quando l'autore era molto giovane). Talmente suggestivo da indurre i curatori degli scritti giovanili di Benjamin a suggellare con lo stesso titolo il volume (postumo) che li avrebbe raccolti (Einaudi, 1987). E talmente suggestivo, per L., da indurre il proprio autore a trarne l'epigrafe che introduce a queste note. Quel *metafisica* benjaminiano, volto a fare della *gioventù* un modo di essere in relazione con il mondo, quasi un'estetica, o un'etica, più che un attributo circoscritto all'età in cui pure, quel modo, si ha la migliore opportunità di apprenderlo — quel *metafisica*, si disse L., suonava così lucidamente antimetafisico, così *omeopaticamente* antimetafisico...

Non che svanissero le altre suggestioni, evocate dai turbamenti del giovane Enrico. Suggestioni kafkiane (la forma insieme ovvia e assurda del Centro), suggestioni, manco a dirlo, batesoniane (*la mappa non è il territorio*, insiste Bateson), e altre ancora. Queste non svanivano affatto, ma venivano disponendosi, per così dire, in una costellazione diversa, tenuta insieme dal filo di quell'espressione "giovanilmente" perentoria: *metafisica della gioventù*. L. si trovò fra le mani, quasi senza rendersene conto, il volume benjaminiano, aperto su quel

breve saggio in difesa dell'insensatezza giovanile contro la sensatezza "filistea" dell'adulto che s'intitola "Esperienza" (con le virgolette) e si conclude così:

Ognuno sperimenta sempre solo se stesso, afferma Zarathustra alla fine del suo pellegrinaggio. Il filisteo fa la sua "esperienza", sempre e solo quella della sua mancanza di spirito. Il giovane farà esperienza dello spirito e quanto più dovrà faticare per raggiungere qualcosa di grande, tanto più incontrerà lo spirito lungo il suo cammino e in tutti gli uomini. — Quel giovane da uomo sarà indulgente. Il filisteo è intollerante (p. 66).

* * *

L'"esperienza", l'adulto, l'Amministratore: che deve convincere accuratamente se stesso, ancor prima che Enrico, della natura intenzionale, sensata, delle imprecisioni presenti nella mappa. Così Benjamin:

Quest'adulto ha già vissuto tutto: gioventù, ideali, speranze, la donna. Tutte illusioni. — Ne siamo spesso intimiditi e amareggiati. Forse ha ragione. Che dobbiamo rispondergli? Non abbiamo esperienza (p. 64).

Ma non è necessario che l'esperienza appaia minacciosa per inforcare le virgolette e mostrarsi "adulta" agli occhi del giovane. Infatti Enrico sperimenterà la sua giovinezza, o la metafisica della gioventù, anche nell'incontro con Alvise, della cui accogliente saggezza pure subisce il fascino. Alvise lavora nella tipografia del Centro: quale occasione migliore per saperne di più sui difetti della mappa (certo, dissimulando con cura l'intenzione di rifarla daccapo)? Così, con pazienza, Alvise esporrà le sue teorie in proposito: sì, ci sono difetti. C'è però chi non li vede, per fede cieca nella mappa. C'è chi li coglie oscuramente, ma si rassegna o non sta a farsi troppe domande. E poi...

...Poi... ci sono quelli che non si accontentano. Quando uno non si accontenta è difficile prevedere ciò che gli può capitare. Certo se uno s'impegna al massimo, se ce la mette proprio tutta, può anche riuscire a costruire un frammento abbastanza preciso di carta, cioè la pianta di un tratto infinitesimo del Centro... [...] ...ad esempio potrebbe tracciare la mappa della zona delle Palazzi-

ne. E potrebbe anche avere l'illusione di aver costruito il primo nucleo, la prima particella di una carta esatta di tutto il Centro. Invece io credo che nessuno sia in grado di compiere un'impresa simile. Credo proprio che la carta che viene distribuita dall'Economato, nonostante i suoi difetti, sia tutto sommato la guida migliore che si possa immaginare (pp. 131-132).

Enrico ascolta le parole del vecchio tipografo. Ma in esse (fra l'altro, guarda caso, sta proprio lavorando sulla zona delle Palazzine, citata "ad esempio" da Alvise!) non può non sentire l'eco dell'"esperienza":

...subito si ribellò alla prudenza che dettavano i discorsi di Alvise: quell'atteggiamento di rinuncia poteva andar bene per un vecchio che non si era mai allontanato dalla sua oscura officina e che viveva lì rintanato come una talpa. Lui invece era giovane e la sua giovinezza gli dava lo slancio e la decisione di esplorarlo tutto, quel Centro smisurato, senza farsi frenare da scrupoli e timori di cui francamente non vedeva alcuna giustificazione ragionevole (p. 132).

* * *

E poi, Francesca. La bella e austera ricercatrice dal collo candido e "con i capelli raccolti in una treccia scura e pesante". Di cui Enrico subito s'innamorerà. Cui riuscirà a strappare un appuntamento segreto che, pur nella sua intensa dolcezza, rimarrà però amaramente l'unico. Francesca, che alle carezze febbrili di lui non saprà trattenere la voce implorante dell'"esperienza" che si è venuta accuratamente tessendo intorno e addosso e che in questa ora di verità mostra tutta la sua intima fragilità:

— Ti prego — disse lei supplicandolo — non fare così, cerca di capire... io non voglio. Tu scavi e frughi in me... è curiosità la tua, vuoi vedere che cosa succede... Ma dentro di me tutto è unito, legato con nodi robusti, non hai il diritto di slegarli... Non capisci? Che cosa faresti se dentro di me si accendesse la passione per te, con tutto questo tuo frugare e tormentare? Tu non ci pensi a questo... (pp. 52-53).

* * *

Qualche settimana dopo aver letto il romanzo, L. scrisse una lettera a P., dalla quale è tratto il brano che segue:

Troppo empaticamente, forse, ho seguito Enrico nel suo zigzagare fra l'esplorazione del Centro e il lavoro di laboratorio, fra dolcezza e determinazione, fra madre-passato e carriera-futuro, fra il tempo (il confronto passato-futuro) e l'assenza di tempo (l'ossessione della mappa: *eterno ritorno?*), fra Alvisè-Irma ecc... e Logica-Scienza ecc... forse fra il mondo del sogno e il sogno del mondo. Forse troppo empaticamente. E avverto ancora lo smarrimento — di cui ti sono grato. Vorrei chiederti: e *dopo?* Cosa farà, *dopo*, Enrico?

Seguiva una serie di congetture, in forma di domanda, sui possibili futuri di Enrico, su come avrebbe “fatto tesoro” (con le virgolette) della sua giovanile esperienza (senza virgolette). Le domande, ovviamente, erano espedienti retorici, non sollecitavano una risposta letterale. Che invece, con grande meraviglia di L., arrivò, incredibilmente realistica: l'editore Einaudi avrebbe presto pubblicato il romanzo della maturità di Enrico (*L'acrobata*). Addirittura, era già in cantiere anche la “terza età”!

A L., ancora stordito per la dismisura della risposta, venne allora in mente di rivolgere a P. una raccomandazione. Certo, ormai irrimediabilmente tardiva, ma quei tre versetti incastonati nel saggio di Benjamin... E poi, non era il primo e non sarebbe stato l'ultimo dei suoi gesti insensati. Fu così che indusse il proprio autore a fare di quei versi la conclusione di queste note:

Gli dica
di rispettare i sogni della sua giovinezza
quando sarà uomo.



DAVIDSON, FREUD E I PARADOSSI DELL'IRRAZIONALITÀ

Alessandro Pagnini

Hobbes diceva che l'uomo "ha il privilegio dell'assurdità"; Pascal, similmente, riteneva che "gli uomini sono così necessariamente pazzi che il non essere pazzo equivarrebbe a esser soggetto a un altro genere di pazzia". Spesso si è stati tentati di definire la specificità della mente umana attribuendole il carattere peculiare dell'incoerenza nelle credenze, della non consequenzialità dei giudizi, dell'inconsistenza tra intendere e agire: in una parola, attribuendole il "privilegio" (invero scomodo e problematico) dell'irrazionalità. Ma che le si attribuisca o meno un valore definitorio e caratterizzante, l'irrazionalità è comunque oggi al crocevia di molteplici interessi. Etologi, psicologi, sociologi, economisti, "games theorists", filosofi, logici (soprattutto quelli che si occupano di logiche paraconsistenti¹) offrono sul tema una vasta gamma di prospettive, non propriamente convergenti, ma certo complementari o almeno proficuamente confrontabili.

Nelle pagine che seguono mi occuperò di una prospettiva strettamente filosofica in tema di irrazionalità²; prospettiva che, come vedremo, pur non disdegnando il ricorso a categorie e strumenti d'analisi mutuati dalla psicologia, mantiene però fermo l'interesse analitico ed epistemologico che configura il particolare tipo di ricerca da cui proviene. Ciò che interessa al filosofo sono in genere i concetti implica-

ti nelle descrizioni dell'irrazionalità e i limiti di una loro articolazione nella sfera del possibile (mentre gli psicologi, o i sociologi, concentrano la loro attenzione sui fenomeni dell'irrazionalità come effettivamente si verificano e ne cercano una spiegazione); per cui la loro domanda centrale, diversa da quella che gli scienziati formulano intorno al "come e perché accadono certe cose", riguarda invece *a priori* "com'è possibile che certe cose accadano". Una risposta a questo tipo di domanda ha talora il limite dell'astrattezza o della genericità, talaltra della non immediata applicabilità a ricerche di tipo empirico; ma può offrire il non indifferente servizio di andar oltre il senso comune e di mettere in discussione l'uso acritico di certi concetti (per esempio, dei concetti stessi di credenza, intenzione, azione ecc.), oltreché di quei parametri descrittivi ed esplicativi che sono il portato teorico necessario, ancorché spesso implicito, di ogni indagine sull'irrazionalità³. Chiarimenti e approfondimenti concettuali del genere auspicato dall'epistemologo trovano nell'opera del noto filosofo americano Donald Davidson un punto di riferimento (o, almeno, un pretesto) esemplare.

Nel 1982 esce un saggio di Donald Davidson intitolato *Paradoxes of Irrationality*⁴, destinato ad avere un certo seguito di interesse e di dibattito, come del resto la maggior parte degli scritti di Davidson. A proposito, un caustico professore inglese ha commentato che «gli accademici sono creature della moda e Davidson è uno scrittore che può fare per un soggetto filosofico quello che il Principe Reggente potrebbe fare per una cittadina di mare. Se egli dovesse sollevare la questione di 'come sia possibile scalare il Matterhorn', i giornali filosofici sarebbero presto zeppi di articoli di oreologia»⁵. Ma nel caso di questo saggio, penso che l'interesse da esso sollevato — ancorché in massima parte motivato dal fatto che apparve

in un volume collettaneo su Freud — è dovuto all'intrinseca rilevanza e attualità dei temi trattati: vi si parla di irrazionalità, e in particolare di quelle sue manifestazioni che si chiamano debolezza della volontà (l'aristotelica *akrasia*), *wishful thinking*, autoinganno, "malafede" — per dirla con un termine sartriano più familiare ai lettori di filosofia continentale — e vi si parla di problemi classici di filosofia dell'azione e di filosofia della mente. Il tutto con richiami interessanti all'opera di Freud che sono stati ascoltati anche da altri influenti filosofi analitici, come David Pears⁶, o filosofi della scienza, come Clark Glymour⁷.



Esporrò intanto il contenuto del saggio di Davidson, cercando di esplicitarne per quanto possibile antifatti e intenti di fondo. Abbiamo già detto che non è il problema dell'irrazionalità in generale che interessa a Davidson, mentre gli interessano quegli aspetti che, per le ragioni che vedremo fra breve, si presentano come paradossali. Cito da Davidson: «Il tipo di irrazionalità che costituisce effettivamente un problema concettuale non è quello posto da chi non crede o non sente o non fa ciò che noi riteniamo ragionevole, ma quello posto dall'incoerenza o dalla contraddittorietà all'interno della struttura di credenze, comportamenti, emozioni, intenzioni e azioni di una

singola persona. Gli esempi possono essere il *wishful thinking*, l'agire in maniera contraria al proprio meditato giudizio, l'autoinganno, il credere a qualcosa che si ritiene invalidato dal peso dell'evidenza»⁸. Dunque, oggetto di attenzione particolare da parte di Davidson non sono necessariamente le credenze irrazionali che per prime vengono in mente quando si pensa all'irrazionalità (il credere, per esempio, nelle streghe o al malocchio), né un certo tipo di azioni che, considerate in sé, appaiono palesemente assurde, giacché, come osserva Davidson, può essere razionale anche cercare la quadratura del cerchio, quando per esempio non si sappia che tale impresa è impossibile, e può essere razionale tentare di scalare l'Everest senza equipaggiamento di ossigeno, se lo si fa per denaro, per ambizione o per sfida. I casi di cui si occupa Davidson, dunque, sono quelli che presentano forme di incoerenza e contraddizione intrinseche. L'*akrasia*, per esempio. L'*akrasia*, nel suo significato originario, non è propriamente un tipo di azione bensì un aspetto del carattere: è mancanza o venir meno di un certo potere o forza (*kratos*), e cioè il potere dell'autocontrollo. Ecco perché, sia in Aristotele, sia nella filosofia analitica anglofona, *akrasia* è sinonimo di "incontinenza" e di "debolezza della volontà". Ma quella che è tematizzata in particolare, nel saggio di Davidson, è l'*azione akratica*, quella cioè che, in maniera standard, viene considerata un'azione libera, intenzionale, ma contraria al miglior giudizio dell'agente.

Fra i paradossi dell'irrazionalità che interessano Davidson vi è poi il *wishful thinking*, locuzione difficilmente traducibile in italiano che significa "pensiero che è realizzazione di un desiderio". Il *wishful thinking* (o *wishful thought*) è un pensiero che si pensa non in risposta all'evidenza disponibile, ma in conformità con ciò che si vorrebbe che fosse. È forse utile ricordare che, in inglese, vi è una sottile e significativa

distinzione fra *wish* e *desire*: io voglio (*wish for*) qualcosa più che semplicemente desiderarla (*desire*) quando la desidero e, desiderandola, tendo a immaginare il mio desiderio soddisfatto; e quando immagino il mio desiderio soddisfatto, per me è come se quel desiderio fosse davvero soddisfatto⁹.

Anche l'autoinganno, la sartriana "malafede", interessa Davidson, in quanto presenta un soggetto che crede e insieme non crede alla stessa proposizione (o allo stesso stato di cose). Per esemplificare, cito per esteso una pagina significativa, oltretutto letterariamente felice, da *L'Essere e il nulla* di Sartre: «Ecco, per esempio, una donna che si è recata al primo appuntamento. Sa benissimo le intenzioni che l'uomo che le parla nutre a suo riguardo. Sa anche che le occorrerà prendere, presto o tardi, una decisione. Ma non vuol sentirne l'urgenza; si attacca solo a ciò che di rispettoso e discreto offre l'atteggiamento del compagno. Non percepisce tale comportamento come un tentativo per realizzare quelli che si chiamano 'i primi approcci', non vuol vedere le possibilità di sviluppo nel tempo di tale condotta; circoscrive il comportamento a ciò che è al presente, non vuol leggere nelle frasi indirizzatele altro che il loro senso esplicito; se le si dice 'Vi ammiro tanto' disarmata la frase dell'intimo fondo sessuale, attribuisce ai discorsi ed alla condotta dell'interlocutore significati immediati che considera come qualità oggettive [...] Gli è che ella non è informata esattamente di ciò che brama; è profondamente sensibile al desiderio (fisico) che ispira, ma il desiderio nudo e crudo l'umilierebbe e le farebbe orrore. D'altra parte non troverebbe attrattiva in un rispetto che fosse soltanto del rispetto [...] Per ora, dunque, ella rifiuta di percepire il desiderio per quello che è, non gli dà nome, non lo riconosce se non nella misura in cui si trascende nell'ammirazione, stima, rispetto, e si perde interamente nelle forme più

elevate da esso prodotte, al punto di non comparirvi più, se non come una specie di calore e di densità [...] Diremo — conclude Sartre — che questa donna è in malafede»¹⁰.

Dunque, *akrasia*, *wishful thinking*, autoinganno¹¹. Ma perché Davidson dichiara concettualmente interessanti e intrinsecamente paradossali queste forme di irrazionalità? «Il paradosso dell'irrazionalità — ci spiega Davidson — scaturisce da ciò che è implicato nelle nostre modalità più profonde e basilari di descrizione, comprensione e spiegazione di stati ed eventi psicologici»¹². È infatti inevitabile che, quando vogliamo spiegare un'azione intenzionale, spiegando *razionalizziamo*, e cioè attribuiamo all'agente ragioni e motivazioni, nonché la specifica intenzione, che divengono *sufficienti* (ancorché non *necessarie*) a render conto dell'azione. In ogni spiegazione di azione intenzionale, osserva Davidson, è ineliminabile «un'aura di razionalità, di appartenenza a una struttura razionale [...] almeno nella misura in cui [questi fenomeni] vengono descritti in termini psicologici»¹³. Ma nel caso delle azioni "irrazionali" indicate da Davidson come problematiche, una spiegazione adeguata, pur dovendo preservare gli elementi di razionalità in esse implicati, non può rendere queste stesse azioni troppo razionali. «Il paradosso soggiacente dell'irrazionalità — osserva Davidson —, cui nessuna teoria può interamente sfuggire, è questo: se lo spieghiamo troppo bene, lo trasformiamo in una forma occulta di razionalità; mentre se attribuiamo incoerenza con eccessiva disinvoltura, molto semplicemente compromettiamo la nostra capacità di diagnosticare l'irrazionalità»¹⁴. L'azione akratica è per definizione soggettivamente irrazionale, giacché è irrazionale dal punto di vista dell'agente che la compie *contro il suo miglior giudizio*. Cionondimeno, la spiegazione del comportamento akratico si rifà a delle *ragioni*. Ma

quello che diventa un rompicapo e che, per Davidson, genera apparentemente un paradosso, è che le ragioni per cui l'akratico agisce non sono le ragioni in base alle quali egli reputerebbe meglio agire. Un esempio riportato da Davidson, e che tutti coloro che hanno familiarità con i casi clinici di Freud conoscono, può servire a render meno astratta questa matassa problematica. «Un uomo che cammina in un parco inciampa su un ramo che si trova nel sentiero. Ritenendo che il ramo possa essere pericoloso ad altri, lo raccoglie e lo getta in una siepe a fianco del sentiero. Tornando a casa gli viene in mente che forse il ramo sporge dalla siepe e può dunque continuare ad essere un pericolo per qualche ignaro passante. Scende dal tram su cui si trova, ritorna al parco e rimette il ramo nella posizione originale. In questo caso tutto ciò che l'agente fa (fuorché l'inciampare sul ramo) è fatto per una ragione, una ragione alla luce della quale l'azione corrispondente è ragionevole. Dato che l'uomo riteneva che il ramo fosse un pericolo se veniva lasciato sul sentiero, e dato il desiderio di eliminare il pericolo, era ragionevole togliere il ramo. E dato che, ripensandoci, egli riteneva che il ramo sulla siepe fosse un pericolo, era ragionevole tirar fuori il ramo dalla siepe e rimetterlo sul sentiero. Dato che l'uomo voleva togliere il ramo dalla siepe, era ragionevole scendere dal tram e tornare al parco. In ciascun caso le ragioni per l'azione ci dicono ciò che l'agente vedeva nella sua azione, ci danno l'intenzione con cui agiva, e dunque danno una spiegazione dell'azione. Una tale spiegazione — postilla Davidson — deve esistere perché ciò che una persona fa possa essere contato come azione»¹⁵. Ecco chiarito il senso di quell'"aura di razionalità", di quell'"appartenenza a una struttura razionale" che per Davidson è inseparabile da una spiegazione psicologica di ogni azione intenzionale. Ma mettiamo che quella singolare azione di cui abbiamo da-

to una spiegazione tramite ragioni sia di fatto un'azione akratica, cioè compiuta in modo contrario a ciò che l'agente reputa, tutto considerato, il meglio. «È facile immaginare che l'uomo ritornato al parco per rimettere il ramo nella sua posizione originale si renda conto che la sua azione non è sensata. Egli ha un motivo per spostare il ramo, e cioè che può mettere in pericolo un passante. Ma ha anche un motivo per non tornare, e cioè la perdita di tempo e il fastidio. A suo giudizio quest'ultima considerazione ha maggior peso della prima; eppure agisce in base alla prima. In breve, egli va contro il suo giudizio più avveduto»¹⁶.

Il problema della spiegazione di simili comportamenti ha sconcertato filosofi e moralisti almeno fin da Platone. Nella filosofia greca Davidson individua due modelli di spiegazione. Il primo è quello che chiama *il principio di Platone* e che è improntato ad un postulato di pura razionalità, in quanto ci dice che soltanto l'ignoranza può spiegare le azioni sciocche o malvage. Secondo questo principio, si ammette, sì, un conflitto fra il modo usuale in cui si spiegano le azioni intenzionali e l'idea che vi possano essere azioni irrazionali, ma tale conflitto è sostanzialmente risolto col negare le azioni akratiche e irrazionali. Per Platone, con qualche approssimazione, nessuna azione intenzionale può essere interamente irrazionale. Il secondo modello, indicato come *principio di Medea*, ci dice che una persona può agire contro il suo più avveduto giudizio soltanto quando una forza estranea sopraffà la sua volontà. È ciò che avviene infatti quando Medea, nel testo di Euripide, chiede alla propria mano di non uccidere i suoi figli, e la sua mano, o la passione della vendetta che la guida, sopraffà la sua volontà. Varianti di questo secondo modello hanno avuto una certa fortuna, soprattutto fra i filosofi morali (mi viene in mente Hare, per esempio), ma Da-

vidson rileva che esso porta ad una conseguenza forse non voluta: di fatto esso implica che le azioni akromatiche non sono intenzionali e che dunque non sono azioni per le quali l'agente può essere ritenuto responsabile. Ciò che l'agente si è trovato a fare aveva una ragione — la passione o l'impulso che sopraffà il suo giudizio più avveduto — ma la ragione non era in un certo senso *sua*. Dal punto di vista dell'agente, ciò che ha fatto è l'effetto di una causa che viene dall'esterno, come se un'altra persona l'avesse mosso; e dunque non si può parlare di azione intenzionale da parte dell'agente.

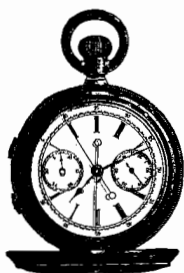
Un'ulteriore possibile soluzione l'ha suggerita Aristotele, attribuendo la debolezza della volontà a una sorta di *dimenticanza*. L'akratico ha due desideri; nel nostro esempio, egli vuol risparmiare tempo e sforzo e però vuole anche spostare il ramo. Non può agire in base ad entrambi i desideri, ma Aristotele non gli consente di valutare il problema fino a conseguire il suo "miglior giudizio" e gli fa "dimenticare" la considerazione del fatto che non ritornando al parco egli può risparmiare tempo e sforzo. Così facendo, però, la soluzione di Aristotele nega un altro requisito dell'azione akratica stabilito da Davidson: e cioè che l'agente agisca in piena consapevolezza dell'alternativa alla propria azione che egli, tutto considerato, reputava la migliore.

Prima di parlare della soluzione proposta da Davidson, mi permetto una breve digressione, nell'intento di rispondere ad un possibile ragionevole quesito. Qualcuno, infatti, potrebbe obiettare: è indubbia la rilevanza e la durata efficace di quei modelli millenari giustamente considerati da Davidson, ma Sant'Agostino, Hume, Spinoza, Kant non hanno davvero elaborato niente di più consistente o che, almeno, non sia strettamente riducibile a quei modelli? La risposta è che, è vero, nessuno di quei filosofi la pen-

sava in senso stretto come Platone o come Aristotele. Ma il problema è un altro: è un problema di commensurabilità fra schemi concettuali diversi e di traduzione di linguaggi. E qui mi permetto anch'io un'interpretazione che, per voler essere schematica e unitaria, non fa certo giustizia di tante differenze e complicazioni¹⁷. Per i Greci, l'*akrasia* era un problema in quanto essi connettevano molto strettamente il pensare che sia bene fare una certa cosa con l'agire intenzionalmente. Per loro, se io ritengo bene andare ad Atene, devo avere qualche desiderio per andarci e, se posso andarci, ci vado. Inversamente, se vado ad Atene intenzionalmente, e non per caso o costretto, devo aver pensato che fosse bene andarci.

C'è però un'altra tradizione, per molti versi incompatibile con quella greca: la tradizione giudaico-cristiana. Quali atti siano buoni e quali cattivi è rivelato da Dio, che ci ordina di agire bene e di guardarsi dal male. Il fine di ogni agente umano è di far coincidere la propria volontà con quella di Dio e di obbedire ai suoi ordini. E mentre i Greci vedevano la cattiva azione come follia, ignoranza o dimenticanza, gli autori del Vecchio Testamento la vedevano come *disobbedienza*. Adamo ed Eva sapevano che non avrebbero dovuto mangiare il frutto proibito, ma lo fecero lo stesso. Quella che oggi chiamiamo "volontà", mentre non giocava alcun ruolo nella psicologia greca, diventa centrale nella psicologia non filosofica degli Ebrei. Per loro, fare ciò che si sa essere sbagliato, lungi dall'esser problematico, è la forma standard della cattiva azione, e poiché è la volontà che ha la funzione di assicurare che si faccia ciò che sappiamo si dovrebbe fare, la debolezza della volontà è la forma standard del fallimento. L'*akrasia*, dunque, per la tradizione che vede l'azione in termini di "volontà", non può essere un rompicapo. Davidson, in un testo, sempre dedicato agli stessi temi ma precedente a quello che stia-

mo esaminando, intitolato *How is Weakness of the Will possible?* (originariamente del 1970), prende comunque in considerazione anche una possibile soluzione del problema dell'*akrasia* che faccia ricorso alla "volontà". Riporto il passo relativo e la critica finale di Davidson che, peraltro, mi pare non colga quello cui accennavo sopra: e cioè che il ricorso alla "volontà" di fatto non ammette un'accezione davidsoniana di *akrasia* e che perciò non può essere considerato in senso stretto una soluzione al problema. Comunque, ecco il passo per intero: «L'immagine di incontinenza che ricaviamo da Aristotele, San Tommaso e Hare è di una battaglia o lotta fra due contendenti, ciascuno armato del suo argomento o principio. Una fazione può essere etichettata con 'passione' e l'altra con 'ragione'; esse combattono e vince la fazione che ha torto, chiamata 'passione' (o 'brama' o 'piacere'). Vi è comunque un'immagine alternativa (reperibile in Platone, come in Butler e molti altri), adombrata forse anche da Dante (che ritiene di seguire San Tommaso e Aristotele) quando parla degli incontinenti come di peccatori 'che la ragion sommettono al talento' (*Inferno*, Canto V). In questo caso vi sono tre attori sulla scena: ragione, desiderio e uno che fa sì che il desiderio prenda il sopravvento. Il terzo attore potrebbe esser chiamato 'La Volontà' (o 'Coscienza'). Tocca alla Volontà decidere chi vince la battaglia. Se la Volontà è forte, dà la palma alla ragione; se è debole, può consentire al piacere o alla passione di prendere il sopravvento»¹⁸. Questa seconda immagine sembra però, osserva Davidson, riportarci daccapo, costringendoci ad una circolarità viziosa. Viene infatti naturale chiedersi, semplicemente spostando le difficoltà di partenza: «come può la Volontà giudicare una linea d'azione migliore e tuttavia scegliere l'altra?»¹⁹. Come si vede, per diverse ragioni, la via della "volontà" non vale a risolvere i paradossi di Davidson.



Sono inoltre da rilevare due ulteriori particolarità della filosofia della mente post-greca, che questa volta hanno poco a che vedere con la tradizione ebraico-cristiana ma, semmai, con l'empirismo seicentesco e con la visione meccanicistica del mondo portata dalla rivoluzione scientifica. Ecco la prima particolarità. I Greci concepivano la mente umana (e parlo qui di "mente" con qualche cautela e appellandomi a quello che i filosofi del linguaggio chiamano "principio di carità", giacché qualcuno, per esempio il grande storico del pensiero antico Snell, nega che se ne possa parlare, ma su di una base assai discutibile: e cioè che i Greci non avevano alcuna parola corrispondente) i Greci, dicevo, concepivano la mente umana come un tutt'uno logicamente inseparabile di pensiero e appetiti, di conoscenza e desiderio. Dal XVII secolo in poi, i filosofi ebbero la tendenza a separare desiderio e pensiero e a concepire il desiderio come una forma di sensazione, una noiosa sensazione corporea (*l'uneasiness* lockeana) del tutto simile al dolore. Io desidero di andare ad Atene se ho una sorta di malessere fisico, un'inquietudine, che mi porta a muovermi finché non sono a Atene, dove mi fermo. La debolezza della volontà, lo abbiamo ampiamente visto, diventa un rompicapo se vi è qualche connes-

sione logica fra desiderare di fare qualcosa e pensare che sarebbe bene farla. Ma una tale connessione non può esistere se il desiderio, come in Hume o Locke, è una specie di sensazione. La seconda particolarità è invece la seguente: la debolezza della volontà diventa problematica nella misura in cui si pensa il comportamento umano come determinato dalla nostra idea di ciò che è il meglio; non lo è, invece, se riteniamo il nostro comportamento come *determinato meccanicamente* dall'ambiente fisico circostante o dalla nostra struttura fisico-psichica concepita in analogia ad un orologio (com'era per tanta filosofia nel '600). L'*akerasia*, per i meccanicisti deterministi e, per esempio, per la filosofia della mente monista di uno Spinoza (che oggi si direbbe comportare una "identità delle occorrenze"), non può essere un problema. Lo tornerà ad essere solo con la ripresa massiccia degli studi classici che ha conformato, a partire dagli anni '30 e anche da prima, gran parte della filosofia analitica anglosassone, soprattutto quella oxoniense. Ed è in questo contesto, è da queste premesse, che trae motivazioni anche l'opera di Davidson. Tanto che alla fine sembra lecito interpretare che il suo intento è la dimostrazione di come sia possibile adottare una psicologia dell'azione di matrice greca piuttosto che giudaico-cristiana, e di come sia possibile fare a meno degli atti di volontà (recisi via con un affilato rasoio di Occam) e connettere l'agire intenzionalmente con il pensare che una certa linea d'azione sia la migliore, ammettendo al contempo la possibilità del comportamento akratico.

Chiuso l'intermezzo che intendeva far giustizia del perché delle omissioni di Davidson (il che non equivale, sia chiaro, a legittimarle *in toto*), vengo finalmente alla soluzione che egli propone del suo rompicapo.

Davidson ritiene che si possa ovviare al paradosso

dell'irrazionalità ricorrendo ad una partizione della mente (strategia che già dai tempi di Platone serviva a spiegare l'irrazionalità e il conflitto). Ma Davidson impiega un nuovo principio di partizione. Com'egli stesso indica, «è il crollo delle relazioni di ragione che definisce il limite di una suddivisione»²⁰. Per cui — ecco la soluzione in parole povere — due elementi della mente sono collocati in suddivisioni mentali differenti se uno è causa di, ma non ragione per, l'altro. Possiamo così sintetizzare l'argomento centrale di Davidson:

1) Una spiegazione adeguata del comportamento soggettivamente irrazionale dipende dal fatto che vi sono cause mentali che sono ragioni dei fatti che causano (nel caso dell'akratico che torna al parco a rimuovere il ramo, deve essere individuata da qualche parte nella mente una causa che non sia la ragione della sua azione, giacché la ragione avrebbe motivato esattamente l'azione opposta);

2) la supposizione che la mente abbia "due o più strutture semi-autonome" è «necessaria per render conto delle cause mentali che non sono ragioni degli stati mentali che causano»²¹;

3) quindi, un'adeguata spiegazione del comportamento soggettivamente irrazionale dipende da una partizione della mente. Come dice Davidson «solo ripartendo la mente sembra possibile spiegare come un pensiero o un impulso possano causarne un altro con cui non hanno alcuna relazione razionale»²²;

Alcune delle teorie reperibili nel *corpus* freudiano e che appaiono fra le più centrali, oltretutto, come osserva Davidson, presenti «in tutti gli stadi della produzione del Freud maturo», sembra possano essere invocate a supporto della spiegazione di certi fenomeni irrazionali tramite una partizione della mente. Davidson riassume in tre punti il contributo di Freud alla soluzione dei suoi problemi paradossali:

1) La mente contiene un certo numero di strutture semi-indipendenti, e queste strutture sono caratterizzate da attributi mentali come pensieri, desideri, ricordi;

2) le parti della mente sono per certi notevoli aspetti simili alle persone, non solo in quanto possiedono (o consistono di) credenze, bisogni ed altri tratti psicologici, ma anche in quanto tali fattori possono combinarsi, come avviene nell'azione intenzionale, e produrre ulteriori eventi all'interno o all'esterno della mente;

3) un certo numero di disposizioni, atteggiamenti ed eventi che caratterizzano le varie sottostrutture della mente devono essere considerati in base ad un modello di disposizioni e forze fisiche quando influenzano (e sono influenzate da) altre sottostrutture della mente ²³.

Freud, secondo molti interpreti fra cui recentemente il filosofo della fisica Clark Glymour ²⁴, credeva veramente che la mente umana fosse composta da quelli che la scienza cognitiva di oggi ha chiamato *homunculi*, e cioè agenti con una precisa (seppur modificabile) identità nel tempo, con relazioni reciproche, dotati di differenti desideri, attitudini e credenze. Secondo Freud (continuiamo a rileggerlo col senno della scienza cognitiva ma anche con in mente certi modelli della teoria delle decisioni) ciò che produce un'azione non è in sé unitario, ma è un insieme di agenti; e le azioni di un soggetto sono determinate, per intenderci, come una scelta sociale nel senso del teorema di Arrow, determinate dalle preferenze degli agenti componenti che si esprimono come cause dirette, come forze, piuttosto che come procedure di voto. Conosciamo tutti la topica Io, Es e Superio in cui Freud compartimenta la psiche, che già prima aveva diviso in conscio e inconscio, che a loro volta apparivano (anche se meno pacificamente) come agenti con prefe-

renze indipendenti. L'Io conscio è razionale e calcolatore, con precise preferenze circa azioni e pensieri. L'Io inconscio ha invece strane inclinazioni; preferisce tener lontani dalla coscienza quei pensieri che, se divenissero consci, creerebbero enormi disagi (consci), mentre su tutto il resto è indifferente. L'Io conscio, in un certo senso, condivide le preferenze dell'Io inconscio, ma non può pensarle senza sofferenza, e così, grazie all'inconscio, non le pensa. L'Es contiene desideri conflittuali e contraddittori per quanto riguarda la soddisfazione degli istinti, ma è indifferente al modo in cui tali desideri vengono soddisfatti. L'Io conscio, insieme al Superio, che ha preferenze circa azioni e pensieri più restrittive di quelle dell'Io, si preoccupa di come potrebbero essere soddisfatti i desideri dell'Es. Alla fine, l'azione risulta dalla risoluzione di queste preferenze conflittuali.

Alla luce di questa ricostruzione, potremmo dire che per Freud il Sé (termine che gli attribuiamo postumo, ma con ragioni oggi condivise dai più ²⁵) è una finzione, mentre la vera realtà sono gli *homunculi* componenti. Invero, una risposta non equivoca al dilemma se gli *homunculi* siano fisici o fittizi o "funzionali" Freud non l'ha data. Spesso, anche se non sempre, egli tratta l'Io, o almeno l'Io conscio, come un'area del cervello, di solito la corteccia frontale. L'Es, invece, ha una caratterizzazione in termini spaziali più vaga, ma Freud scrive spesso come se gli attribuisse una precisa localizzazione. L'Io inconscio è situato fra i due, mentre il Superio è caratterizzato funzionalmente, più che spazialmente. Tutti questi *homunculi*, comunque, non sono mai *soltanto homunculi* funzionali, ma sono in genere anche fisici. Alcuni di essi, l'Io, per esempio, ma anche l'Es, sono agenti razionali, più razionali delle persone di cui sono componenti (con buona pace per Dan Dennett, il filosofo che ha le maggiori responsabilità per la diffusione di

una teoria homunculare della mente, il quale però ritiene fondamentale che gli *homunculi* debbano essere "più stupidi" del soggetto cui appartengono. Scriveva Dennet in *Brainstorms*, abbozzando il programma di ricerca di ogni futuro homuncularista: «Se si potesse trovare una squadra o un comitato di *homunculi relativamente* ignoranti, stupidi, ciechi ma tali da produrre il comportamento intelligente dell'insieme, questo sarebbe un progresso»²⁶. Tornando al problema della consistenza reale o metaforica degli *homunculi*, Glymour sostiene che soltanto postulando tali homunculi come in qualche modo reali, le spiegazioni homunculari diventano spiegazioni genuine e non pseudo-spiegazioni (come quella molièriana della *vis dormitiva* che spiega l'azione dell'oppio); in perfetta consonanza con Davidson quando afferma, dal suo punto di vista realista "causalista", che «anche se parlo assieme a Freud di parti e forze agenti, non mi sembra che vi sia nulla che richiede una metafora»²⁷.

È certo che una teoria homunculare della mente, o almeno una sua adeguata partizione (Platone *doce*) è particolarmente adatta a spiegare il conflitto e l'inconsistenza. Per Freud, come per Davidson, si può dire che i fallimenti della razionalità (nel caso di Freud quelli più strettamente patologici) sono stati le chiavi per accedere alla struttura profonda della mente. E Glymour nota che è interessante come la teoria homunculare della mente di Freud riesca a fornire spiegazioni autentiche non soltanto di alcuni, ma di tutti i paradossi della ragione e della volizione (senza con questo dover asserire che la soluzione di Freud è logicamente inevitabile o necessariamente completa. Lo stesso Davidson, del resto, è ben consapevole che "una mente suddivisa lascia aperto il campo ad ulteriori spiegazioni"²⁸).

Facciamo qualche esempio di come Freud spiegherebbe, tramite la sua partizione della mente, fe-

nomeni di irrazionalità quali quelli descritti da Davidson. L'ambivalenza, per esempio, è spiegata da Freud con la supposizione di agenti multipli con preferenze ben precise ma contrarie, e con il supporre che nessuno degli agenti abbia sempre il sopravvento. La spiegazione freudiana dell'ambivalenza nell'Uomo dei Topi funziona pressappoco così: amore conscio e odio inconscio verso lo stesso oggetto sono possibili sempreché non siano troppo intensi. Quando diventano intensi a un certo grado diventano anche incompatibili, e una delle due emozioni deve diventare inconscia, in genere la più dolorosa. Lo stesso agente non può, per Freud, amare e odiare lo stesso oggetto allo stesso tempo, ma può amare certi aspetti di un oggetto e odiarne altri. Quando queste attitudini verso quegli aspetti dell'oggetto diventano intense, si distaccano. Diventano attitudini verso gli oggetti, e non verso certi loro aspetti, e diventano perciò stesso incompatibili. L'attitudine riusata finisce con l'appartenere ad un altro agente all'interno del Sé e contribuisce a determinare le preferenze di quell'agente. Quando l'Io ama ciò che l'Es odia, si avranno preferenze contraddittorie che si manifesteranno in circostanze diverse, e in qualche caso si verificherà anche un effetto di indecisione.

La debolezza della volontà non è che un caso di ambivalenza che riguarda l'azione e non l'emozione (o la credenza). Le ragioni di un *homunculo* possono essere cause, ma non ragioni, per un altro *homunculo*. Un *homunculo* può decidere che, tutto considerato, è meglio non tornare al parco a rimuovere il ramo; la preferenza di un altro *homunculo* può intervenire e determinare l'azione. Se uno dei due presenta le sue ragioni ed esprime le sue inquietudini, mentre l'altro resta in silenzio, allora diciamo che la persona è un impulsivo, che ha ceduto alla tentazione, che ha dimostrato una volontà debole. Gli atti di incontinen-

za ci mostrano un tutto irrazionale che emerge da parti, *homunculi*, che possono essere ben più razionali.



Mi sono dilungato su un modello della mente che è oggi assai diffuso nell'ambito della psicologia filosofica, o filosofia della mente — come la si voglia chiamare — e che ha una notevole fortuna — anzi, ha lì la sua origine — nell'ambito delle cosiddette scienze cognitive²⁹. Vorrei che, a dispetto di certe forme quasi caricaturali in cui tale modello a volte si presenta — complici alcuni autori come Dan Dennett, per esempio, che non manca mai di una sottile autoironia — lo prendeste sul serio. La storia del pensiero è stata profondamente segnata da quelle che qualcuno ha definito “tecnologie caratterizzanti”³⁰. Platone paragonò l'universo a un fuso e svelò ai suoi contemporanei le meraviglie del cielo; Cartesio considerò gli animali come meccanismi a molla e armonizzò mirabilmente cielo e terra, microcosmo e macrocosmo, anima e corpo; gli scienziati del XIX secolo e degli inizi del nostro hanno sovente paragonato l'universo a una macchina termica che sta lentamente dissipando la sua energia, e, in tanta ecologia e filosofia della complessità di oggi, il modello dimostra di funzionare ancora. Miracolo tecnologico dell'ultim'ora, è il

computer: metafora (e, come abbiamo visto, ben più che una metafora) per la mente e per il cervello umani, con input e output, *hardware* e *software* che condizionano pesantemente il linguaggio degli psicologi e persino dei biologi, mentre i glottologi trattano il linguaggio come se fosse un codice di programmazione e tutti, scienziati e filosofi insieme, cercano mezzi utili a far "pensare" i computer o addirittura, come nel nostro caso, a far pensare e agire l'uomo come il computer.

Per incoraggiarci a non diffidare troppo, ricordiamoci che anche i modelli del passato, alcuni dei quali ci appaiono oggi distanti come miti arcaici, sono state pietre miliari nella crescita del nostro sapere. E oltretutto non si può negare a queste "tecnologie caratterizzanti" un importante ruolo catalizzatore: esse sono sempre disponibili a fungere da modello, da esempio, da simbolo; funzionano come lenti d'ingrandimento che raccolgono e focalizzano idee apparentemente disparate di una cultura in un raggio luminoso a volte penetrante; finiscono spesso per mutare e trasvalutare, arricchendoli, i linguaggi settoriali e disciplinari.

Ma questo non ci esime da dissensi né, soprattutto, dal cercare di cogliere nel nuovo quello che forse nuovo non è e dei cui limiti la storia è maestra. La filosofia della mente di Davidson, popolata di *homunculi* e generosa di ammiccamenti alle recenti scienze cognitive, non riesce a eludere un antico dilemma: razionalismo o empirismo. I razionalisti, fra cui non esito a collocare Davidson, hanno in mente una ragione sovrana e autoritaria, conformarsi alla quale, per l'uomo che pensa e agisce, significa quasi aderire a un algoritmo. Per i leibniziani, essere razionali è avere una ragione sufficiente per ciò che si fa e si crede, e il paradigma che racchiude il senso della ragione è un sillogismo in cui premesse e conclusione obbediscono a

rigorosi criteri logici. Per Davidson, si è visto, le ragioni sono assimilate alle premesse di una argomentazione e la bontà delle ragioni è identica alla correttezza delle inferenze. I paradossi di Davidson scaturiscono proprio dal fallimento del cosiddetto "sillogismo pratico" di fronte alle azioni irrazionali. Un semplice comportamento anomalo, un pensiero inconsistente, un atto mancato minano alla base il costruito iper-razionalistico della spiegazione dell'azione. Ricostituire il senso perduto esige una partizione della mente, una moltiplicazione degli agenti, una rigorosa separazione delle cause efficienti (e nessuno è ancora in grado di dirci *quanti* agenti; *quando* la separazione; *che cosa* decide se un agente invece di un altro, un sotto-sistema invece del sistema principale, controlla il comportamento).

Gli empiristi, invece, (ho in mente Hume, ma anche tanta filosofia analitica anglosassone) sono soprattutto colpiti da quanti pochi pensieri e da quante poche azioni rientrano nel modello razionalista. Essi si nutrono di buone narrative come di argomenti corretti e, come dice Annette Baier, un filosofo americano dalle chiare inclinazioni empiristico-naturaliste, finiscono «per approvare anche le azioni mosse da compassione, anche se sono akratiche, compiute contro il miglior giudizio del manigoldo o del profittatore»³¹. L'empirista guarda, come Aristotele nel *De Anima*, a come coesiste la ragione con l'intelligenza animale e con le passioni sociali e politiche; e quelle che sono le domande stringenti della ragione le coniuga con le domande dell'amore, della fedeltà, dell'auto-affermazione, oltretutto con quelle della tradizione, del costume, delle pulsioni. Anche se prendono sul serio le urgenze di decisioni normative, gli empiristi non sanno mai prima chi giocherà il ruolo sovrano dell'autorità.

Non è certo qui il caso di dilungarsi oltre a ri-

cordare la letteratura davvero cospicua che è seguita, in questi anni, al saggio di Davidson di cui vi ho parlato, nella quale si alternano elaborazioni "di scuola" a critiche radicali. Faccio soltanto un accenno ad una critica, orientata in quel senso empirista cui sopra ho riservato un'enfasi che, sicuramente, tradiva le mie simpatie. Mark Johnston osserva che uno degli elementi che attestano della iper-razionalizzazione dei processi mentali attuata da Davidson è l'identificazione di ogni tipo di azione con l'azione intenzionale. Se noi riconosciamo l'esistenza, per esempio, di processi mentali sotto-intenzionali, che siano diretti ad uno scopo (*purposive*), ma non iniziati con la precisa intenzione di conseguire quello scopo, possiamo spiegare almeno certi comportamenti irrazionali (come l'autoinganno) senza dover sovrappopolare la mente di *homunculi* e di centri intenzionali separati. Un esempio di processo sotto-intenzionale diretto ad uno scopo ma non intenzionale lo possiamo ricavare dalla nostra esperienza quotidiana. È noto che, leggendo, seguiamo automaticamente un metodo di lettura che fa scorrere l'occhio sulla parte superiore delle lettere. Sarebbe assurdo dire che usiamo così i nostri occhi intenzionalmente, e tuttavia l'operazione serve allo scopo di leggere più alla svelta (mentre, fateci caso, quando vi trovate di fronte ad un fax con le righe decapitate, in cui si vedono soltanto le parti inferiori delle parole, in tal caso è molto difficile e meno naturale e rapida la loro decifrazione). Il riconoscimento di processi mentali sotto-intenzionali evita alcuni dei cosiddetti paradossi dell'irrazionalità. Il processo mentale implicato nel caso del *wishful thinking* e nell'autoinganno, per esempio, risulta così un'istanza di una regolarità mentale non accidentale: il desiderio ansioso che *p*, o più in generale l'ansietà riguardo a *p*, genera la credenza che *p*. Questo schema non chiama in causa alcun processo intenzionale, e la cosa è anche in-

tuitivamente più plausibile, se si pensa che una delle forme più comuni di *wishful thinking* è la considerazione che gran parte delle madri ha verso i propri figli: i quali sono sempre per loro i più belli o i più virtuosi, anche a dispetto delle più palesi evidenze contrarie. Risulta assai difficile, in questi casi, dire che si verifica un processo come il seguente, che Davidson presupporrebbe: io, genitore, temo ansiosamente che mio figlio non sia bello e bravo; non voglio temere ansiosamente che mio figlio non sia bello e bravo; se riuscissi a credere che mio figlio è bello e bravo non temerei ansiosamente che non lo fosse; dunque credo che mio figlio sia bello e bravo. In questi come in altri casi, ci troviamo invece di fronte a *tropismi mentali* (come li chiama Johnston) che sono dei processi automatici di filtro, generalmente inaccessibili all'introspezione, e che determinano che cosa è saliente nella percezione, e insieme certi tipi di risposta a stimoli interni ed esterni. Tali tropismi sono alla base sia di connessioni irrazionali sia di processi razionali.

Si può concludere, dunque, che, contrariamente a quello che crede Davidson, le connessioni razionali non sono costitutive ed esaustive del mentale. Scrive Johnston: «Difficilmente la razionalità potrebbe essere costitutiva ed esaustiva, dato che le menti si sono evolute in condizioni in cui tropismi mentali razionali offrivano solo vantaggi limitati. Che una creatura il cui ambiente è troppo complicato per spuntarla con la forza degli istinti faccia meglio in qualche modo a monitorizzare i propri desideri e a impiegare mezzi per soddisfarli, non è sorprendente. Ma non dovrebbe essere neppure sorprendente che tale creatura, non in pacifica armonia con la natura, faccia altrimenti, quando ad esempio le sue frequenti ed estenuanti ansietà che i propri desideri non siano soddisfatti vengono regolarmente trattate con credenze cariche di speranza (*hopeful*). Sebbene si apprezzi so-

prattutto la ragione, essa è soltanto una delle forme adattive che possono assumere i processi mentali»³².

Le prospettive per una definizione della ragione, a questo punto, si riaprono decisamente; e forse non solo quella razionalità che cercavamo di circoscrivere all'inizio, ma neppure certa irrazionalità è soltanto umana. Ma tant'è; nella filosofia, per lo più, il dubbio e la ricerca di risposte in divenire e non assolute sono anch'essi dell'empirista³³.



1. Segnalo, fra i contributi logici rilevanti per i temi che andremo affrontando, N.C.A. DA COSTA & S. FRENCH, *Belief Contradiction and the Logic of Self-deception*, «American Philosophical Quarterly», 27 (1990): 179-197, e rimando all'utile bibliografia che lo correda.
2. Un quadro recente e assai vasto dei possibili approcci filosofici ai temi della razionalità e dell'irrazionalità (che, peraltro, penalizza un po' troppo l'importante parte dell'etica) è in P.K. MOSER (ed.), *Rationality in Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
3. L'importanza, anzi l'imprescindibilità, di una considerazione filosofico-analitica di certi problemi relativi all'irrazionalità è rimarcata anche da JOHN ELSTER, il quale scrive: "Ad un livello più superficiale, chi studi il fenomeno dell'autoinganno [tipico fenomeno di irrazionalità nel senso di cui ci occupiamo] può imparare molto dalla psicologia cognitiva, da FESTINGER a JANIS e MANN; dico 'superficiale' perché questi studi glissano quasi del tutto sul problema filosofico cruciale di come l'autoinganno sia dopo tutto possibile, e qualche volta sono inequivocabilmente in errore proprio a causa di questa negligenza" (J. ELSTER, *Ulisse e le sirene*, Il Mulino, Bologna, 1983 [orig. 1979], p. 258, corsivo nostro).

-
4. DAVIDSON, *Paradoxes of Irrationality*, in R. WOLLHEIM & J. HOPKINS (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 289-305.
 5. W. CHARLTON, *Weakness of Will*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 10.
 6. D. PEARS, *Motivated Irrationality*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
 7. C. GLYMOUR, *Freud's Androids*, in J. NEU (ed.), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 44-85. I contenuti di questo saggio sono parte di un lavoro più complessivo, C. GLYMOUR, *Necessary Connections. Freud and the Foundations of Cognitive Science*, testo non pubblicato.
 8. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 290.
 9. Traggo i termini di questa distinzione da R. WOLLHEIM, *The Thread of Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 90-91, da un contesto in cui l'autore, fra l'altro, attribuisce all'Uomo dei Topi di Freud il conio della teoria dell'"onnipotenza dei pensieri" basata, appunto, sulla forza ancestrale del *wishful thinking*.
 10. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1965 [orig. 1943], pp. 95-96.
 11. Non tutti considerano omologabile il trattamento di queste diverse forme di irrazionalità (cfr. S. GARDNER, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, in cui fra l'altro vi è una interessante distinzione fra i casi classici di *akrasia* e quelli di pertinenza della psicoanalisi), con ragioni che, ancorché condivisibili, non ci paiono però essenziali alle grandi linee della nostra argomentazione.
 12. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 289.
 13. *ibid.*
 14. *ibid.*, p. 295.
 15. *ibid.*, p. 292.
 16. *ibid.*, p. 293.
 17. Per una ben più ricca trattazione di questi temi rinvio agli ultimi lavori di REMO BODEI e soprattutto a *La geometria delle passioni*,

Feltrinelli, Milano, 1992 e a *Ordo Amoris*, Il Mulino, Bologna, 1991. Ho tratto preziose indicazioni per questa mia digressione anche da W. CHARLTON, *op. cit.*

18. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford, 1980, p. 35.

19. *ibid.*, p. 36.

20. D. DAVIDSON, *Paradoxes of Irrationality*, *cit.*, p. 298.

21. *ibid.*, p. 303.

22. *ibid.*

23. *ibid.*, pp. 190-91.

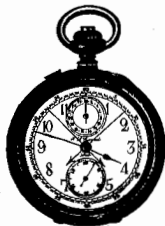
24. *op. cit.* Di diverso avviso è il bel libro di SEBASTIAN GARDNER (*cit.*, pp. 40-84) che tende invece a restituire la psicoanalisi freudiana all'ambito della cosiddetta "psicologia del senso comune", difficilmente compatibile con ogni concezione "partizionista" della mente.

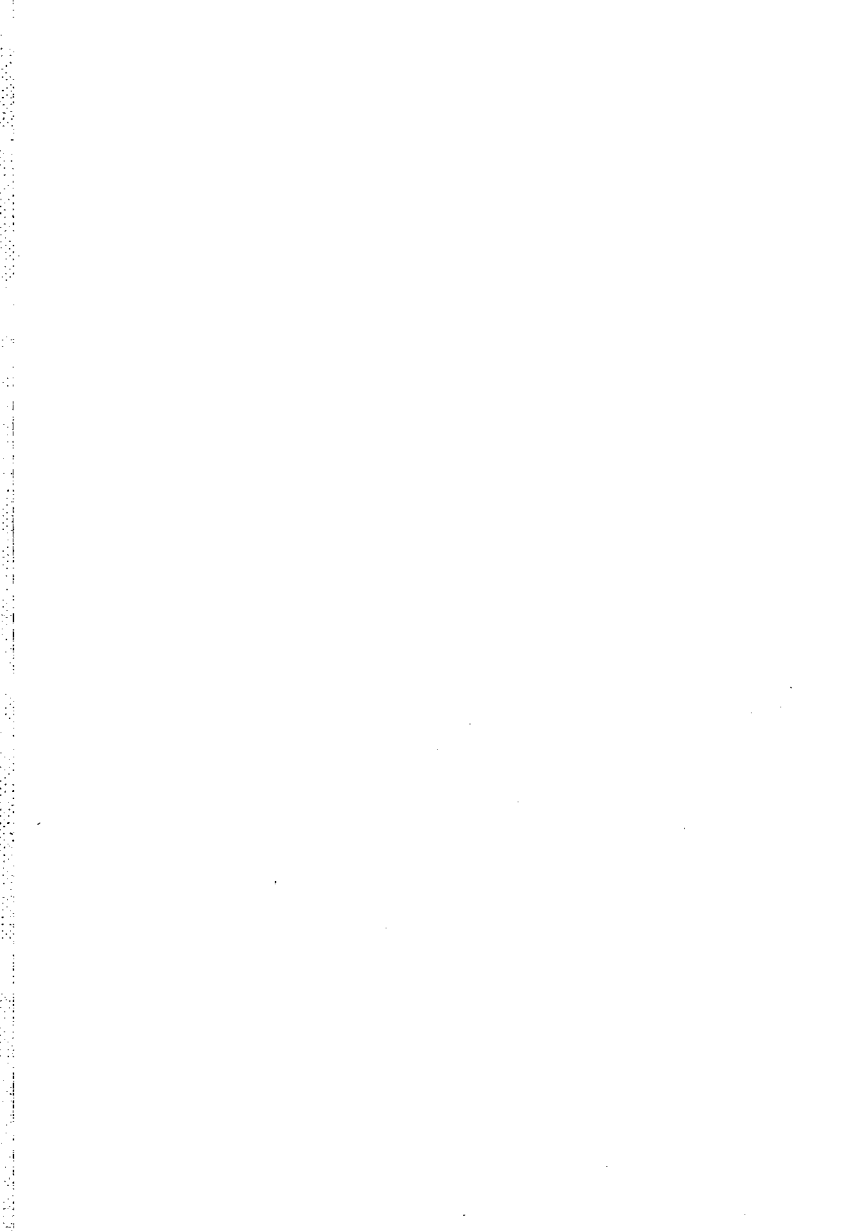
25. Cfr. M. AMMANNITI (a cura di), *La nascita del sé*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

26. D. DENNETT, *Brainstorms*, Harvester Press, Hassocks, 1978, p. 123.

27. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 298. Voglio ricordare, a questo proposito, che *realtà e fisicità* non sono la stessa cosa. Un realista "causalista" si impegna a credere nella realtà di quelle entità teoriche della scienza — anche delle scienze umane e sociali — che provatamente producono effetti ripetuti e intersoggettivamente controllabili sul piano osservabile. L'inconscio, ad esempio, è da ritenersi, allo stato attuale delle ricerche, a buon diritto reale; concetti e ipotesi marxiane, lo diceva già MAX WEBER, salva la loro importanza *euristica*, erano già ai suoi tempi "pericolosi" se considerati come reali. Inoltre, nel caso dell'individuazione degli *hominiculi* e della partizione della mente, non può sfuggire la profonda analogia, già dichiarata da DENNETT, fra il metodo descrittivo dello psicologo e la produzione di *software*. In fondo, il programmatore di computer esegue le stesse mosse dello psicologo alla ricerca dei sub-agenti, quando, attuando una strategia "Top-Down", indica prima le funzioni "grandi" nei termini dei nomi di funzioni più semplici e solo in un secondo momento cerca di specificare quelle componenti più semplici.

28. D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 295.
29. Vorrei però osservare che una psicologia coerente con un'idea "partizionista" della mente, e dalla quale lo stesso Freud insieme a tanta letteratura del Novecento hanno attinto, precede le scienze cognitive; basti pensare ai *médicins-philosophes* RIBOT e JANET e poi a BINET, come ci suggerisce il bel saggio di R. BODEI. *Uscite di insicurezza*, introduzione a L. PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. VII-XXX.
30. Vedi J.D. BOLTER, *L'uomo di Turing*, Pratiche, Parma, 1985, [orig. 1984].
31. A.C. BAIER, *Rhyme and Reason: Reflections on Davidson's Version of Having Reasons*, in E. LE PORE & B.P. McLAUGHLIN (eds.), *Actions and Events*, Blackwell, Oxford, 1985, p. 117.
32. M. JOHNSTON, *Self-Deception and the Nature of Mind*, in B.P. McLAUGHLIN & A. OKSEBERG RORTY (eds.), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, 1988, pp. 88-89.
33. In che modo possono contare le considerazioni di cui sopra relativamente al problema della cura? Certo non direttamente, ma è indubbio che ogni progetto psicoterapeutico, di qualsiasi marca esso sia, deve riflettere su certi temi di filosofia della mente che in genere tende a mantenere impliciti e inanalizzati: non ultimo, appunto, il tema dell'"unità" o della "molteplicità" dell'Io, dal quale dipende il tipo di soggettività che la cura mira a ricostituire. E, anche in questo caso, ritengo che una risposta non possa che essere "empirica" e storicamente motivata (come si evince anche dalle ultime pagine del saggio di BODEI sopra citato relative ad una certa "inattualità" dell'Io multiplo come problema "patologico" in PIRANDELLO).





RAGIONE CRITICA, RAZIONALITÀ SCIENTIFICA, RELATIVISMO

Luigi Lentini

1. La scienza come *doxa*

L'epistemologia contemporanea è post-epistemica. Se si prescindono infatti dal "primo" neopositivismo — il quale, rifacendosi al *Tractatus* di Wittgenstein¹, ritiene ancora che il sapere scientifico è costituito da sistemi di proposizioni indubitabili e definitive, che «ogni scienza, intendendosi con questo termine il sapere scientifico, e non gli accorgimenti umani che si richiedono per attingerlo, è un sistema di conoscenze, cioè di proposizioni empiriche vere» (Schlick)², e che «il fine della scienza consiste nel trovare e nell'ordinare gli asserti veri intorno agli oggetti della conoscenza» (Carnap)³ — si può certamente dire che la teoria contemporanea della scienza afferma il carattere ipotetico delle proposizioni scientifiche, siano esse le più astratte e generali leggi esplicative, che i più elementari asserti osservativi. Dal "secondo" neopositivismo al razionalismo critico, fino alle varie forme di epistemologia post-positivistica, la teoria della scienza è essenzialmente la teoria secondo cui la conoscenza scientifica è conoscenza congetturale: *doxa*, non *episteme*. Chi ha espresso nel modo più efficace questa concezione, contribuendovi al contempo nel modo più rilevante, è certamente Popper. «Credo — egli scrive — che dovremo abituarci all'idea che non si deve guardare alla scienza come a un "corpo di conoscenza", ma piuttosto come a un sistema di ipotesi: cioè a dire come a un sistema di tentativi di indovinare, o di anticipazioni, che non possono essere giustificati in linea di principio, ma con i quali lavoriamo fintanto che superano i controlli, e dei quali non abbiamo mai il diritto di dire che sappiamo che sono "veri", o "più o meno certi", o anche "probabili"»⁴. Questa nuova concezione della scienza

ha alle spalle la "crisi dei fondamenti", ossia un profondo processo di trasformazione delle teorie scientifiche e di riflessione sui loro fondamenti, che richiede il superamento della precedente immagine della scienza come conoscenza vera del mondo. La mossa fondamentale dell'epistemologia contemporanea consiste appunto nel realizzare questo compito, portando radicalmente al tramonto l'ideale della scienza come *episteme* e prendendone definitivamente le distanze ⁵.

In quanto prende congedo dall'*episteme*, l'epistemologia del Novecento si muove nella stessa direzione della filosofia contemporanea, la quale respinge in generale la possibilità che si dia una qualsiasi forma di sapere indubitabile, sia essa la metafisica o la scienza. Ma nella stessa direzione si muove anche per un'altra fondamentale ragione, e cioè per il fatto che anch'essa assume il paradigma linguistico di indagine. Si può anzi dire che l'epistemologia contemporanea si costituisce proprio sulla base della svolta linguistica, ossia sulla base del riconoscimento del carattere essenzialmente linguistico della conoscenza e della conseguente decisione metodologica di chiarirne i problemi attraverso l'analisi del linguaggio, imprimendo in tal modo un radicale mutamento alla sua storia e segnando la sua distanza dalla tradizionale "teoria della conoscenza". Sono assai significative in tal senso le parole con cui Schlick sulle pagine di *Erkenntnis* prospetta questo profondo cambiamento di direzione della ricerca epistemologica: «Le indagini sui "poteri conoscitivi" dell'uomo, nella misura in cui non sono di competenza della psicologia, vengono rimpiazzate da considerazioni circa la natura dell'espressione e della rappresentazione, ossia circa ogni possibile "linguaggio" nel senso più generale del termine. Cadono, pertanto, tutte le questioni circa la "validità e i limiti della conoscenza". Conoscibile è tutto ciò che si può esprimere, vale a dire tutto ciò su cui si possono sensatamente formulare quesiti» ⁶. E lo stesso Popper, pur prendendo le distanze dal modo specifico in cui l'analisi del linguaggio viene sviluppata dal neopositivismo, ma anche dal tentativo della filosofia analitica di affrontare i problemi della conoscenza attraverso l'analisi del linguaggio ordinario, non può non riconoscere che la sostituzione della "nuova via delle idee" inaugurata da Locke, Berkeley e Hume, e cioè del metodo psicologico di analizzare le nostre idee e la loro origine nella sensazione, i pensieri, le credenze e i giudizi, con la "nuova via delle parole", ossia con il metodo dell'a-

nalisi linguistica consistente nell'analizzare enunciati o proposizioni, «abbia rappresentato un progresso di cui si sentiva urgente bisogno»⁷, facendo così sua la scelta di «trattarla (la conoscenza umana) come un sistema di asserzioni, di teorie sottoposte alla discussione»⁸. Ma lo stesso vale anche per l'epistemologia post-positivistica, le cui analisi sulla incommensurabilità e la variazione di significato costituiscono un esempio eminente di indagine condotta all'interno del nuovo paradigma linguistico.

2. *La scienza come paradigma*

Per l'epistemologia contemporanea, quindi, la conoscenza scientifica non è *episteme* ma *doxa*. Per essa, però, la razionalità scientifica è paradigma di razionalità. E ciò segna la differenza forse più significativa fra l'epistemologia contemporanea e le altre filosofie della svolta linguistica, le quali appunto, da Gadamer a Rorty, da Habermas a Putnam — ma i riferimenti si potrebbero moltiplicare a piacere —, in generale negano alla scienza tale carattere.

Le filosofie della svolta linguistica, una volta assunta la prospettiva post-epistemica, una volta cioè portata al tramonto e abbandonata l'idea che vi sia una Ragione infallibile, in grado di garantire fondamenti assoluti del sapere, e pervenute ad una concezione fallibilista della ragione e della conoscenza, si trovano a dover scegliere fra una prospettiva di tipo relativistico o contestualistico e una prospettiva di tipo non relativistico o, possiamo dire, trans-culturale. La questione fondamentale che esse devono affrontare, insomma, è se la ragione debba essere intesa come completamente risolta nei diversi contesti culturali in cui opera, completamente definita all'interno dei molteplici ambiti di ricerca in cui si danno criteri e norme, o se invece sia possibile dare della ragione una caratterizzazione sì storica e non assoluta ma al tempo stesso trans-culturale, qualcosa cioè come un modello di che cosa siano "oggettività", "accettabilità", "giustificazione", "verità", al quale poter commisurare le specifiche, concrete forme di elaborazione teorica e sulla cui base poter valutare limiti e pretese di validità di queste ultime. Se quindi, come ad esempio pensa Rorty, sulla razionalità non c'è nulla da dire «separatamente dalle pro-

cedure di giustificazione usuali che una società — la *nostra* — utilizza in questo o quell'altro terreno d'indagine»⁹, o se invece, come pensano ad esempio Putnam e Habermas, abbia ancora senso continuare a impegnarsi in un discorso sulla ragione che, senza cadere in «fallacie oggettivistiche»¹⁰, ne ricerchi un ideale possibile, fermo restando che questa ricerca è, e non può che essere, un processo senza fine. Come scrive Putnam, «l'unica maniera che conosciamo di sviluppare una migliore comprensione della natura della razionalità è quello di sviluppare migliori concezioni filosofiche della razionalità stessa: evidentemente, questo è un processo che va all'infinito, ma d'altra parte è logico che sia proprio così»¹¹. Ora, rispetto all'alternativa relativismo/non relativismo le filosofie della svolta linguistica hanno adottato l'una o l'altra prospettiva. Ma ciò che, in ogni caso, esse negano è che la razionalità scientifica costituisca il paradigma della razionalità.

L'epistemologia contemporanea, al contrario, dal neopositivismo al razionalismo critico, alle varie forme di epistemologia postpositivistica, afferma proprio il carattere paradigmatico della razionalità scientifica. Per il neopositivismo la razionalità scientifica è addirittura coestensiva della razionalità. Più che di razionalità scientifica come miglior forma di razionalità si deve dunque parlare di razionalità scientifica come *unica*, autentica forma di razionalità. Nella *Costruzione logica del mondo* Carnap afferma l'«assimilazione del significato delle espressioni “conoscenza” e “scienza” al campo del razionale»¹², avvertendo in modo alquanto perentorio, anche se dal suo punto di vista in modo certo non immotivato, che una deviazione da essa deve essere considerata come «assolutamente inopportuna»¹³. Vedremo più avanti quale sia la ragione fondamentale di questa assimilazione. Indichiamo qui soltanto il carattere sostanzialmente algoritmico della concezione neopositivistica della razionalità: quest'ultima consisterebbe in un ben determinato insieme di regole la cui applicazione conduce a risultati, non accettare i quali significa appunto collocarsi al di fuori del gioco razionale. Popper respinge la tesi neopositivistica della razionalità scientifica come unica forma di razionalità, in quanto — come vedremo — ne respinge il presupposto, e cioè la teoria verificazionista del significato. Per lui, che la scienza sia paradigma del sapere significa non che è l'unica, autentica forma di razionalità ma soltanto che è la *miglior* forma di razionalità. «Il metodo della scienza — egli

scrive — è razionale: è il migliore che abbiamo»¹⁴.

Anche l'epistemologia post-positivistica, con la rilevante eccezione costituita dall'anarchismo metodologico, afferma il carattere paradigmatico della razionalità scientifica. Il che può apparire sorprendente, se si pensa alle componenti relativistiche presenti in essa. Ma in realtà le cose stanno proprio così. Si tratta semmai di interpretare correttamente quale sia la portata del relativismo presente nell'epistemologia post-positivistica. Cerchiamo allora di chiarire la questione.

Con riferimento ad «uno stile di pensiero» inaugurato da «un gruppo di filosofi e storici della scienza, tra cui Hanson, Feyerabend, Toulmin e altri, più o meno direttamente influenzati dalle teorie pragmatiche del significato enunciate da Wittgenstein nella sua tarda filosofia», si è parlato di «“svolta relativistica” dell'epistemologia contemporanea»¹⁵. Ora, poiché l'epistemologia post-positivistica non è tutta schierata su posizioni relativistiche, essendo in essa presenti orientamenti antirelativistici, invece che di svolta relativistica dell'epistemologia contemporanea mi sembra più corretto parlare di controversia relativistica che attraversa l'epistemologia post-positivistica. Rispetto al relativismo questa epistemologia assume quindi atteggiamenti contrapposti. Ma quali sono i termini essenziali della controversia relativismo/antirelativismo? Con l'ovvia consapevolezza che qualsiasi tentativo di darne una caratterizzazione è inevitabilmente esposto al rischio di non essere pienamente adeguato, si può dire che il punto centrale della controversia sul relativismo è se, date più teorie elaborate e legittimate all'interno di contesti linguistici e metodologici differenti, sia possibile o no istituire un confronto ed esprimere una preferenza razionale fra di esse. In altre parole, se le regole che presiedono alla formazione e alla accettazione delle teorie siano, come ad esempio pensa Kuhn, del tutto interne ai differenti contesti di scoperta e di giustificazione, con l'ovvia conseguenza che non è possibile stabilire una preferenza “razionale” fra teorie in competizione, o se invece, come ad esempio pensano Lakatos e Laudan, tali regole, pur non assolute e non appartenenti a un livello metateorico stabile e neutrale ma storicamente determinate e mutevoli, abbiamo purtuttavia una portata che trascende gli specifici contesti di ricerca, con la conseguenza che diventa possibile esprimere una valutazione e una preferenza fra sistemi teorici elaborati in contesti diversi. Si tenga presente che questa caratteriz-

zazione della controversia relativistica si riferisce alla epistemologia post-positivistica, a quella epistemologia cioè che nasce tra la fine degli anni cinquanta e l'inizio degli anni sessanta a partire dalla critica del neopositivismo, e che con il suo sviluppo determina la fine del predominio del neopositivismo sulla scena epistemologica del Novecento. È chiaro perciò che qui non ci si intende riferire a Popper che, pur essendo il più autorevole e implacabile critico del relativismo, non può essere certo collocato all'interno della epistemologia post-positivistica, per la semplice ragione che la sua epistemologia, pur critica nei confronti del neopositivismo, non nasce né come critica del neopositivismo (il che abbiamo cercato altrove di mostrare)¹⁶, né, tanto meno, nel momento in cui prende avvio il movimento della cosiddetta "nuova filosofia della scienza", di parte della quale semmai è in qualche modo ispiratrice.

Orbene, ci si potrebbe aspettare che almeno il fronte relativistico dell'epistemologia post-positivistica non accetti la tesi del carattere paradigmatico della razionalità scientifica. Ma non è così. Ossia: anche i relativisti affermano che la razionalità scientifica è il paradigma della razionalità. Ciò è del tutto evidente ad esempio in Kuhn, il quale respingendo fermamente l'accusa mossagli da più parti di sostenere una posizione di tipo irrazionalistico, afferma appunto che la scienza è paradigma di razionalità. «Come ho detto precedentemente sia qui che altrove io non ho mai creduto che la scienza sia un'impresa intrinsecamente irrazionale. Ciò che forse non ho chiarito a sufficienza, tuttavia, è che prendo questa asserzione non come dato di fatto, ma piuttosto di principio. Il comportamento scientifico, preso nel suo insieme, è il miglior esempio che abbiamo di razionalità. La nostra concezione di ciò che deve essere razionale dipende in modo significativo, *anche se* naturalmente non esclusivo, da ciò che consideriamo gli aspetti essenziali del comportamento scientifico»¹⁷.

Da quanto precede si può allora trarre una importante indicazione su come interpretare correttamente il relativismo dell'epistemologia post-positivistica, e precisamente su quale sia il limite della sua estensione. Per quanto ampia infatti possa essere la sua portata, è certo comunque che esso non si spinge fino al punto da mettere in discussione il primato della scienza. Qualunque cosa significhi "relativismo", in ogni caso esso non significa che la scienza non sia paradigma. Il relati-

vismo dell'epistemologia post-positivistica è insomma il relativismo di chi comunque pensa che la scienza sia il miglior esempio di razionalità o, come dice appunto Kuhn, «il nostro più sicuro esempio di conoscenza valida»¹⁸. Da questo punto di vista, allora, fra il relativista Kuhn e l'antirelativista Popper non vi è alcuna significativa differenza. Il relativismo dell'epistemologia post-positivistica, insomma, non concerne la questione della preferenza fra scienza e non scienza ma solo quella della preferenza fra teorie scientifiche rivali. Per l'epistemologia post-positivistica il primato della scienza è fuori discussione.

Ma da questa analisi si può trarre una ulteriore importante indicazione. E questa volta sul limite del carattere post-positivistico dell'epistemologia post-positivistica. Come abbiamo detto, quest'ultima nasce come critica radicale del neopositivismo. E in effetti essa porta a fondo la critica al neopositivismo, arrivando a metterne complessivamente in discussione l'impalcatura teorica, sia per quanto riguarda il modo di intendere l'epistemologia che per quanto riguarda il modo di intendere la struttura e la dinamica del sapere scientifico. In quanto però ne lascia sopravvivere quella che può essere considerata la sua tesi centrale e cioè la concezione della scienza come paradigma del sapere o la tesi del primato della scienza, l'epistemologia post-positivistica traccia il limite teorico fondamentale del suo carattere post-positivistico. L'epistemologia post-positivistica, che del neopositivismo critica quasi tutto, non critica, anzi tiene fermo, il suo nucleo fondamentale. E proprio perciò sulla questione, ancor oggi dibattuta, della eredità del neopositivismo, penso che si possa correttamente dire che l'eredità essenziale che il neopositivismo ha lasciato alla epistemologia post-positivistica deve essere individuata nella concezione della scienza come paradigma di razionalità, anche se tale eredità viene mediata dal modo in cui Popper ha inteso "paradigma": non "unica" ma "migliore". E poiché, come vedremo fra poco, nell'epistemologia post-positivistica, diversamente da come accade nel neopositivismo e nel razionalismo critico, non ci sono tentativi di giustificazione di questa tesi, ma ci sono anzi elementi che sono in contrasto con la possibilità di darne una qualche giustificazione, possiamo anche dire che quella tesi non solo costituisce una eredità assunta in modo essenzialmente acritico o dogmatico ma che è sostanzialmente incongruente con la tendenza di fondo della epistemologia post-positivistica. Insomma un dog-

ma, un omaggio acritico e ingiustificato alla scienza.

Rispetto a questo quadro della epistemologia contemporanea, secondo cui la scienza è paradigma di razionalità, costituisce — ho prima detto — una “rilevante eccezione” l’anarchismo metodologico di Feyerabend, il quale appunto critica questa tesi e afferma che la scienza è solo «una fra le molte forme di pensiero che sono state sviluppate dall’uomo, e non necessariamente la migliore»¹⁹. Ma in che senso “rilevante”? È opportuno dare un senso preciso a questa valutazione. Non intendo dire che è rilevante perché considero valida la critica di Feyerabend, basata sulla tesi che l’esistenza di qualcosa come il “metodo scientifico” è soltanto «una favola»²⁰: ritengo anzi che non lo sia. Ma “rilevante” perché: a) con l’anarchismo metodologico si ha, dopo la dissoluzione dell’immagine della scienza come *episteme*, un ulteriore indebolimento dell’immagine della scienza: la scienza non solo non è *episteme* ma non è neanche paradigma di razionalità; b) con l’anarchismo metodologico si ha la liquidazione dell’eredità neopositivistica e quindi, dato il superamento di quello che abbiamo detto essere il limite fondamentale dell’epistemologia post-positivistica, il più radicale e coerente esito della critica post-positivistica.

Provata la nostra affermazione, secondo cui non solo il neopositivismo e il razionalismo critico, ma anche l’epistemologia post-positivistica, con l’eccezione di Feyerabend, considera la scienza paradigma della razionalità, vediamo ora come questa tesi venga giustificata dai suoi sostenitori.

Nel caso del neopositivismo la situazione appare piuttosto semplice. La tesi del carattere paradigmatico della scienza è una logica conseguenza dell’analisi del linguaggio basata sul criterio verificazionista di significato. Tale analisi mostra che il linguaggio della metafisica non ha rilevanza conoscitiva, che dal punto di vista teoretico-conoscitivo le proposizioni della metafisica sono pseudo-proposizioni, linguaggio privo di significato, e che l’unico tipo di linguaggio significativo è quello della scienza, la quale quindi è l’unica forma di conoscenza. Nel “manifesto” programmatico del Circolo di Vienna possiamo leggere: «Se qualcuno afferma “c’è un Dio”, “il fondamento primo del mondo è l’inconscio”, “c’è un’entelechia che è il primo principio dell’organismo vivente”, noi non gli diciamo: “ciò che dici è falso”; ma gli chiediamo: “cosa vuoi dire con queste proposizioni?”. Allora appare evi-

dente che vi è una netta demarcazione fra due tipi di proposizioni. Ad un tipo appartengono proposizioni come quelle che vengono enunciate dalla scienza empirica, il cui significato può essere determinato dall'analisi logica o, più precisamente, mediante la riduzione a più semplici proposizioni su dati empirici. Le altre proposizioni, alle quali appartengono quelle citate sopra, si rivelano vuote di significato se le si prende nel senso in cui le intendono i metafisici. Uno può, naturalmente, reinterpretarle spesso come proposizioni empiriche; ma allora esse perdono il contenuto emotivo che è solitamente essenziale alla metafisica. La metafisica e la teologia credono, ingannandosi che le loro proposizioni dicano qualcosa o che denotino uno stato di cose. L'analisi, tuttavia, mostra che queste proposizioni non dicono niente, ma esprimono semplicemente un certo stato d'animo»²¹. In questo testo, come si vede, si parla di "riduzione" delle proposizioni scientifiche alle più semplici proposizioni su dati empirici, e ciò vuol dire che qui il criterio di verificabilità è assunto nella sua forma più radicale. Successivamente, grazie anche alle critiche di Popper, il neopositivismo abbandonerà questa versione forte e adotterà versioni sempre più deboli, anche se il risultato, per quanto riguarda l'eliminazione della metafisica e l'affermazione del carattere paradigmatico della scienza, benché sempre meno giustificato, resterà sostanzialmente invariato.

Com'è noto l'analisi neopositivista del linguaggio è stata generalmente e giustamente respinta anche all'interno dell'epistemologia, sia da parte del razionalismo critico che da parte delle epistemologie post-positivistiche, e ciò spiega perché sia anche caduta l'idea della razionalità scientifica come unica forma di razionalità, pur restando ferma, come abbiamo visto, l'idea che la scienza sia miglior forma di razionalità.

Per quanto riguarda l'epistemologia post-positivistica, come abbiamo anticipato, non solo non ci sono elementi di giustificazione della tesi del primato della scienza, ma vi sono addirittura elementi incongruenti con la possibilità di una qualche giustificazione. Abbiamo visto che Kuhn dice di considerare la sua asserzione, secondo cui la scienza «è il miglior esempio di razionalità», «non come dato di fatto, ma piuttosto di principio»²². Ci si aspetterebbe perciò quanto meno un tentativo di giustificazione. Senonché non solo in Kuhn, ma anche

nella epistemologia post-positivistica non si ritrovano giustificazioni di tale tesi. In generale si registra un totale silenzio. Ciò può apparire sorprendente. Ma in realtà non lo è se si pensa che nell'epistemologia post-positivistica sono presenti fattori strutturali che sembrano pregiudicare la stessa possibilità di una giustificazione. Ne indichiamo due che sembrano rilevanti. Innanzitutto, l'epistemologia post-positivistica tende di fatto a lasciar cadere il problema della demarcazione, ossia il problema di distinguere fra scienza e non scienza. Ma, se non si distingue con sufficiente precisione la scienza dalla non scienza non si capisce come sia possibile impegnarsi ad argomentare sulla superiorità della scienza rispetto ad altre forme di razionalità. La possibilità di argomentare a favore della tesi della superiorità della scienza sulla non scienza, e in particolare sulla metafisica, richiede infatti preliminarmente che sia possibile operare una demarcazione fra di esse. Se non si arriva a stabilire la differenza, come si può valutare la differenza? In secondo luogo, si tenga presente che l'epistemologia post-positivistica tende ad essere descrittiva più che normativa, a occuparsi di questioni di fatto (*quid facti?*) più che di questioni di valore (*quid juris?*). E se è così, se programmaticamente il discorso epistemologico vuole essere più una ricognizione storica di effettive procedure che una valutazione filosofica di esse, non si riesce allora a capire da dove l'epistemologia post-positivistica possa trarre strumenti teorici idonei a giustificare la tesi della superiorità della razionalità scientifica rispetto ad altre forme di razionalità. Non c'è dunque lo spazio teorico della giustificazione. Ma c'è la tesi. E ciò la fa appunto apparire più un pregiudizio scientifico, un dogma, un rituale teorico, che una tesi filosoficamente giustificata e criticamente accettata.

3. Falsificazionismo e relativismo

È il momento ora di analizzare la questione della giustificazione della tesi che afferma il carattere paradigmatico della razionalità scientifica nel razionalismo critico. Cercheremo di vedere se tale giustificazione vi sia e se sia valida.

Intorno al *rapporto* fra scienza e non scienza (e in particolare metafisica) Popper, com'è noto, pone in modo esplicito il problema di

stabilire la differenza fra queste due diverse forme di conoscenza e in modo altrettanto esplicito ne indica la soluzione. Si tratta per Popper di un problema fondamentale. Egli lo denomina "problema della demarcazione", lo definisce come il problema di «tracciare una linea, per quanto possibile, fra le asserzioni, o i sistemi di asserzioni, delle scienze empiriche, e tutte le altre asserzioni — sia di tipo religioso o metafisico, che, semplicemente, di tipo pseudoscientifico»²³, e ne affida la soluzione al criterio di falsificabilità, il quale afferma che «le asserzioni o i sistemi di asserzioni, per essere ritenuti scientifici, devono poter risultare in conflitto con osservazioni possibili o concepibili»²⁴.

Al contrario, Popper non pone mai in modo esplicito un secondo problema relativo al rapporto fra scienza e non scienza, e cioè il problema di stabilire se e perché la scienza, come forma di conoscenza e di razionalità, sia migliore della non scienza. Dato che egli, come abbiamo visto, afferma la tesi della scienza come paradigma, ci si aspetterebbe una esplicita formulazione di questo secondo problema nonché una altrettanto esplicita indicazione della sua soluzione. Nei testi tuttavia non vi è nulla di tutto questo. Mentre, ad esempio, Popper insiste sulla questione relativa alla possibilità di preferire una teoria scientifica a un'altra teoria scientifica, non si chiede invece mai se e perché le teorie scientifiche siano preferibili alle teorie non scientifiche, se o perché, insomma, in generale la scienza sia preferibile alla non scienza.

In sintesi, quel che i testi mostrano con tutta evidenza è che Popper, intorno al rapporto scienza/non scienza, mentre tematizza in modo esplicito il problema della demarcazione, al contrario non mette esplicitamente a tema quello della superiorità della razionalità scientifica.

L'assenza di una esplicita formulazione di questo secondo problema potrebbe far pensare che — in ultima analisi — nel pensiero di Popper non ci sia spazio per una problematizzazione del rapporto scienza-metafisica che vada oltre la questione della demarcazione e che il rapporto fra scienza e metafisica si riduca per lui solo a una questione di distinzione tra forme di conoscenza. Se così fosse si dovrebbe concludere che le sue reiterate affermazioni sulla scienza come paradigma del sapere e miglior esempio di razionalità umana siano tutto

sommato affermazioni dogmatiche, non sostenute da precise argomentazioni, e che da questo punto di vista il razionalismo critico non si differenzi dall'epistemologia post-positivistica.

Ritengo, al contrario, che le cose non stiano così. Sono del parere cioè che si possa argomentare con buone ragioni a favore dell'ipotesi secondo cui il rapporto fra scienza e metafisica in Popper non sia riducibile al problema della demarcazione, ma includa anche il problema della determinazione del valore paradigmatico del sapere scientifico, e che in ultima analisi le affermazioni popperiane sul carattere paradigmatico della scienza, lungi dall'essere rituali, siano invece parte di preciso contesto teorico, la cui analisi ci può consentire di individuare tutti gli elementi necessari per ricostruire sia la genesi del problema che la strategia della sua soluzione. E se ciò è vero, possiamo allora dire che, dato il fallimento del tentativo neopositivistico e dato il silenzio post-positivistico, siamo in presenza — con il razionalismo critico — dell'unico serio tentativo, prodotto dall'epistemologia contemporanea, di giustificare il carattere paradigmatico della razionalità scientifica, l'unico che si possa prendere in considerazione allo scopo di valutarne la validità.

Si tratta allora, innanzitutto, di indicare in concreto quale sia la trama teorica che consente l'emergenza del problema e quale sia la strategia della sua soluzione. Sarà possibile poi analizzare quest'ultima e valutarne la consistenza.

Perché si possa porre la questione della superiorità di una forma di conoscenza rispetto a un'altra sono necessarie due condizioni: a) che si dia più di una forma di conoscenza; b) che sia possibile tracciare una linea di demarcazione fra di esse. Se non vi è pluralità di forme di conoscenza e se non vi è un criterio di distinzione, infatti, non è nemmeno possibile porre la questione della eventuale superiorità di una di esse, ossia chiedersi se un dato tipo di conoscenza può essere considerato migliore di un altro.

In Popper sono presenti entrambe queste condizioni. La prima, nella forma del riconoscimento che la metafisica è linguaggio significativo, sì che si deve dire che non vi è una sola forma di conoscenza — la scienza — bensì una pluralità di forme di conoscenza; la seconda, nella forma della affermazione che vi è un criterio che ci consente di tracciare una linea di demarcazione fra scienza e non scienza (e quin-

di metafisica). È nota la diversità di modi in cui razionalismo critico e neopositivismo intendono la *differenza* fra scienza e metafisica. Per il neopositivismo si tratta della differenza fra linguaggio significante e linguaggio non significante; per Popper invece scienza e metafisica sono entrambe forme di linguaggio significante: la loro differenza sta *soltanto* nel diverso rapporto che intrattengono con l'esperienza. Mentre le teorie scientifiche sono falsificabili empiricamente, le teorie metafisiche non lo sono. È opportuno qui sottolineare che le ragioni per le quali Popper afferma che la metafisica è significante non dipendono dalla sua critica del criterio neopositivistico in base a cui si intende stabilire l'insignificanza della metafisica. Tale critica — semmai — serve solo a mostrare che i ripetuti tentativi di provare l'insignificanza di quest'ultima sono destinati al fallimento. La tesi della significanza della metafisica — insomma — è solo rafforzata dalla critica di quei tentativi. Tale tesi è invece sostenuta soprattutto sulla base della considerazione, suggerita dalla analisi storica, del fondamentale ruolo di matrice, talvolta anche positiva, che la metafisica svolge nei confronti delle teorie scientifiche. «Non si può negare — afferma Popper — che, accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza, ce ne sono state altre — come l'atomismo speculativo — che ne hanno aiutato il progresso. E guardando alla questione dal punto di vista psicologico, sono propenso a ritenere che la scoperta scientifica è impossibile senza la fede in idee che hanno una natura puramente speculativa, e che talvolta sono addirittura piuttosto nebulose; fede, questa, che è completamente priva di garanzia dal punto di vista della scienza, e che pertanto, entro questi limiti, è "metafisica"»²⁵. In conclusione: a) scienza e metafisica sono entrambe significanti, sono entrambe forme di conoscenza; b) vi è un criterio di distinzione fra di esse, appunto il criterio di falsificabilità: le teorie scientifiche sono falsificabili, le teorie non scientifiche non sono falsificabili.

Siamo in grado a questo punto di formulare il nostro problema. Data una pluralità di forme di conoscenza (scienza e non scienza); dato un criterio che ci consente di tracciare una linea di demarcazione fra di esse (la falsificabilità); è possibile, e come, affermare che le teorie scientifiche sono, dal punto di vista cognitivo, migliori delle teorie non scientifiche?

È chiaro che una soluzione a questo problema non può essere da-

ta invocando l'eventuale carattere di verità delle teorie scientifiche. La fondamentale tesi popperiana della fallibilità della conoscenza umana impedisce una tale soluzione. Per il fallibilismo, infatti, «tutta la conoscenza rimane fallibile, congetturale»²⁶, e ciò perché «non disponiamo di nessun criterio di verità»²⁷; «anche se per caso troviamo una teoria vera, di regola potremo soltanto supporlo, e può restare per noi impossibile stabilire che è tale»²⁸. E se non vi sono criteri di verità, allora è chiaro che la «verità» non può essere un criterio per affermare la superiorità delle teorie scientifiche rispetto alle teorie non scientifiche. Il fallibilismo quindi rende impossibile che la verità sia criterio di preferenza. Non solo: ma affermando che tutte le teorie sono e restano fallibili, ossia conferendo a scienza e non scienza eguale *status* epistemologico, esso — per così dire — apre le porte al relativismo.

Su quali basi allora è possibile dare una risposta alla questione? La chiave di soluzione del problema mi sembra debba essere ricercata nella congiunzione fra la concezione generale della razionalità come critica delle teorie e la tesi della falsificabilità delle teorie scientifiche. Come abbiamo visto, la falsificabilità è la possibilità che le teorie scientifiche hanno di essere in conflitto con l'esperienza. «Una teoria — scrive Popper — si dice “empirica” o “falsificabile” quando divide in modo non ambiguo la classe di tutte le possibili asserzioni-base in due sottoclassi non vuote. Primo, la classe di tutte quelle asserzioni-base con le quali è contraddittoria (o che esclude, o vieta): chiamiamo questa classe la classe dei *falsificatori potenziali* della teoria; secondo, la classe delle asserzioni-base che essa non contraddice (o che “permette”). Possiamo formulare più brevemente questa definizione dicendo: una teoria è falsificabile se la classe dei suoi falsificatori potenziali non è vuota. Si può aggiungere che una teoria fa asserzioni soltanto intorno ai suoi falsificatori potenziali. (Asserisce la loro falsità). Intorno alle sue asserzioni-base “lecite”, non dice nulla. In particolare non dice che sono “vere”»²⁹. Per quanto riguarda, poi, la concezione critica della razionalità, possiamo brevemente caratterizzarla nel seguente modo: poiché non è possibile “giustificare” o stabilire come vere le teorie, la razionalità consiste nella possibilità di discutere criticamente queste ultime in relazione alla loro pretesa di costituire una soluzione dei problemi per i quali sono state elaborate. Per Popper insomma una volta acquista la consapevolezza della fallibilità del-

la conoscenza, la razionalità consiste esclusivamente nel tentativo di scoprire i punti deboli delle teorie. Come egli scrive: «vi è un solo elemento di razionalità nei nostri tentativi rivolti a conoscere il mondo: si tratta dell'esame critico delle teorie»³⁰.

Possiamo a questo punto costruire l'argomentazione che consente di risolvere il problema della preferenza fra teorie scientifiche e teorie non scientifiche: a) tutte le teorie, scientifiche e non scientifiche, sono razionali per il fatto che possono essere discusse criticamente; b) le teorie scientifiche però, a differenza di quelle non scientifiche, in quanto sono falsificabili o controllabili empiricamente, possono essere sottoposte anche alla critica basata sull'esperienza, possono cioè essere discusse con il metodo critico-razionale nella sua forma più completa; c) di conseguenza le teorie scientifiche costituiscono la miglior forma di conoscenza, e il metodo della scienza «è il migliore che abbiamo»³¹. In altri termini, poiché la scienza, a causa della falsificabilità delle sue teorie, consente una più completa applicazione del metodo critico-razionale, essa non solo è razionale ma è il miglior esempio di razionalità. La scienza benché *doxa* è il paradigma del sapere.

Come si vede, in ultima istanza la soluzione del problema è ancora una volta sostanzialmente affidata — come già per il problema della demarcazione — al concetto di falsificabilità. E se si pensa al ruolo fondamentale che la falsificabilità gioca anche come criterio di preferenza fra teorie scientifiche rivali, salvo ovviamente il verdetto finale dato dalla effettiva discussione critica di esse, appare del tutto evidente che la falsificabilità è veramente la figura centrale della complessa costruzione teorica di Popper.

È chiaro a questo punto che se la nozione di falsificabilità si costituisce all'interno del discorso di Popper in modo valido, o — detto altrimenti — se è davvero possibile parlare di falsificabilità empirica delle teorie scientifiche, si deve allora dire che — almeno all'interno di quella impostazione teorica — i due problemi relativi al rapporto scienza/non scienza (quello della demarcazione e quello del primato delle teorie scientifiche rispetto a quelle non scientifiche), ma anche il problema relativo alla possibilità di preferire razionalmente la migliore fra teorie scientifiche rivali, possono essere considerati risolti, e che Popper riesce effettivamente a sfuggire al relativismo.

Ritengo però che le cose non stiano così, e cioè che la falsificabi-

lità empirica delle teorie, nel particolare senso in cui Popper la intende, non sia possibile. Per Popper la falsificabilità empirica delle teorie consiste nella loro possibilità di essere falsificate da asserti-base di «*indiscutibile carattere empirico*»³². In altre parole, la falsificabilità empirica delle teorie dipende interamente dalla empiricità di asserti-base falsificanti. Ed è perciò che egli intende delimitare la classe di tali asserti «conformemente alle pretese del più scrupoloso ed esigente empirista»³³. Il concetto di asserto osservativo di base o asserto-base è dunque fondamentale nel tentativo popperiano di definire la scienza. Vediamo allora come Popper caratterizza questi asserti e se è possibile convenire sul loro indiscutibile carattere empirico.

A parte alcune condizioni formali che gli asserti-base devono soddisfare e di cui ora non ci occupiamo perché non sono rilevanti per la nostra analisi, la condizione materiale che tali asserti devono rispettare è che si riferiscano a eventi osservabili. Il riferimento agli eventi osservabili piuttosto che alle esperienze percettive, come correlati degli asserti-base, è essenziale per caratterizzare questi ultimi in senso empirico e insieme non psicologista, ossia come asserti osservativi e nello stesso tempo intersoggettivamente controllabili. Ma il tentativo di sfuggire allo psicologismo e al soggettivismo porta Popper a una caratterizzazione degli asserti-base, nella quale il momento convenzionale gioca un ruolo decisivo: esso infatti costituisce esattamente ciò in base a cui si determina quali eventi siano osservabili e quali di conseguenza siano gli asserti osservativi. Per Popper il termine "evento osservabile" è un termine indefinito che diventa sufficientemente preciso nell'uso. E ciò significa appunto che la determinazione di cosa sia un evento osservabile è decisa dall'accordo fra i ricercatori, è il frutto di un atto convenzionale. Trattare come osservativo un asserto è allora frutto di una decisione, e questa decisione, essendo appunto non un fatto necessario bensì una convenzione, può essere sempre messa in discussione. Il che appare davvero scarsamente compatibile con l'«*indiscutibile*» carattere empirico che gli asserti base devono avere.

Si consideri ora la seguente ulteriore difficoltà, che concerne non il modo in cui gli asserti-base vengono determinati bensì il modo in cui vengono accettati o rigettati. Popper afferma che gli asserti-base vengono decisi, ossia accettati o rigettati, in base all'accordo fra i ricercatori, e che tale operazione ha un indiscutibile carattere conven-

zionale. Ma il fatto che gli asserti-base vengano ad un certo punto sottratti al controllo e accettati o rigettati convenzionalmente come si concilia con il loro carattere empirico? Non contrasta ciò con l'essenziale requisito di empiricità che gli asserti-base devono rispettare? La risposta che è possibile ricavare dai testi di Popper è la seguente: benché gli asserti-base vengano decisi convenzionalmente, ed entro questi limiti siano convenzioni, essi tuttavia conservano il loro carattere di empiricità in quanto sono pur sempre passibili di falsificazione empirica. Per Popper insomma il carattere empirico degli asserti-base è salvaguardato dal fatto che sono decidibili empiricamente, e tale carattere non è intaccato dalla circostanza che siano poi di fatto decisi convenzionalmente. Ma è possibile concedere a Popper l'esistenza di questa possibilità di principio?

La seguente argomentazione mostrerà che la risposta a tale domanda non può che essere negativa. Ipotizziamo infatti di controllare gli asserti-base che abbiamo accettato e che abbiamo posto come base di controllo di una teoria. Essi possono essere falsificati attraverso la falsificazione di alcune delle conseguenze che se ne possono trarre; ma perché ciò sia possibile è necessario stabilire altri asserti come base di controllo. Ora questi ultimi asserti, proprio per evitare un *regressus ad infinitum* e per poter svolgere la funzione di base di controllo dei primi, devono essere decisi (accettati) convenzionalmente. Senonché, essendo essi a determinare il destino degli asserti sotto controllo ed essendo decisi convenzionalmente, accade necessariamente che anche gli asserti sotto controllo vengano decisi convenzionalmente. In sostanza poiché, per quanto avanti spingiamo il controllo, siamo comunque necessariamente costretti ad arrestarci ad asserti che vengono accettati convenzionalmente, e giacché saranno sempre tali gli asserti in relazione ai quali vengono decisi gli asserti sotto controllo, risulta che, in ultima istanza, la decisione di qualsiasi asserto sotto controllo non può che essere convenzionale. La decidibilità empirica quindi non solo non si ha di fatto ma non è neppure possibile in linea di principio. Se, insomma, il carattere di empiricità degli asserti-base è condizionato dalla loro falsificabilità empirica, allora tali asserti non possono essere detti empirici, non posseggono quell'indiscutibile carattere empirico che devono avere. Ma se è così, se cioè gli asserti-base che servono per falsificare le teorie non sono empirici, allora non si

può nemmeno parlare di falsificabilità empirica delle teorie. In conclusione, se la precedente analisi è corretta, il concetto di falsificabilità empirica, nel senso in cui lo intende Popper, non riesce a costituirsi. Con la conseguenza che i problemi la cui soluzione è affidata al concetto di falsificabilità empirica e, per quel che qui innanzitutto ci interessa, il problema della giustificazione del carattere paradigmatico della razionalità scientifica, non riescono a trovare una valida soluzione. E ciò significa che il pensiero di Popper, contro le sue stesse intenzioni, deve essere considerato — da un punto di vista critico — come una forma di relativismo.

1. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A.G. CONTE, Einaudi, Torino, 1968: «La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali)» (4.11).
2. M. SCHLICK, *La svolta della filosofia*, trad. it. di E. MELANDRI, in *Il Neompirismo*, a cura di A. PASQUINELLI, Utet, Torino, 1969, p. 259.
3. R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, trad. it. di E. SEVERINO, Fabbri, Milano, 1966, p. 350.
4. K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, trad. it. di M. TRINCHERO, Einaudi, Torino, 1970, p. 351.
5. L. LENTINI, *Il paradigma del sapere*, Franco Angeli, Milano, 1990.
6. M. SCHLICK, *La svolta della filosofia*, cit., p. 258.
7. K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. XXIV.
8. *Ibidem*, p. XIV.
9. R. RORTY, *Solidarietà o oggettività?*, trad. it. nel volume antologico di G. BORRADORI, *Il pensiero post-filosofico*, Jaca Book, Milano, 1988, p. 292.

10. J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di M. CALLONI, Laterza, Roma-Bari, p. 173.
11. H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, trad. it. di A.N. RADICATI DI BROZOLO, Il Saggiatore, Milano, 1985, p. 115.
12. R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 358.
13. *Ibidem*, p. 358.
14. K.R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. I, *Il realismo e lo scopo della scienza*, ed. it. a cura di A. ARTOSI e R. FESTA, Il Saggiatore, Milano, 1984, p. 87. Ma su questo punto si vedano anche: *Conoscenza oggettiva*, trad. it. di A. ROSSI, Armando, Roma, 1975, p. 383; *Replies to My Critics*, in P.A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, Illinois, 1974, vol. II, p. 1022; *Congetture e Confutazioni*, cit., p. 371.
15. R. EGIDI (a cura di), *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 1988, *Introduzione*, p. 12.
16. L. LENTINI, *Fallibilismo e razionalismo critico*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, nuova edizione aggiornata, vol. IV, tomo I, Utet, Torino, 1993.
17. TH. KUHN, *Note su Lakatos*, in I. LAKATOS e A. MUSGRAVE (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, ed. it. a cura di G. GIORELLO, Feltrinelli, Milano, 1976, pp. 415-16.
18. TH. KUHN, *Logica della scoperta o psicologia della ricerca?*, in L. LAKATOS e A. MUSGRAVE (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, cit., p. 90.
19. K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, trad. it. di L. SOSIO, Feltrinelli, Milano, 1979, p. 240.
20. *Ibidem*, p. 214.
21. H. HAHN, O. NEURATH, R. CARNAP, *La concezione scientifica del mondo*, trad. it. in L. LENTINI - E. SEVERINO, *Il Circolo di Vienna*, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, (a cura di A. BAUSOLA), La Scuola, Brescia, 1978, vol. I, p. 744.
22. TH. KUHN, *Note su Lakatos*, cit., p. 416.
23. K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad. it. di G. PANCALDI, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 70-71.
24. *Ibidem*, p. 71.
25. K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 19.

26. K.R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. I, cit., p. 24.
27. K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., p. 55.
28. *Ibidem*, p. 387.
29. K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, cit., p. 76.
30. K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., p. 262.
31. K.R. POPPER, *Poscritto alla Logica della scoperta scientifica*, vol. I, cit., p. 87.
32. K.R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., p. 654.
33. *Ibidem*.

INDICE DEGLI AUTORI

-
- Abbagnano, N. 199
Abelson, R.P. 34
Agostino 43, 161
Ales Bello, A. 129, 131
Alexander, F. 39
Algarotti, F. 44
Ammanniti, M. 178
Andreoli, V. 123
Ardigò, A. 129, 130
Aretino, P. 44
Aristotele 156, 161-163, 173
Arrow, K.J. 167
Artosi, A. 199
Avicebron 44
- Baier, A.C. 173, 179
Balint, M. 41, 120
Bartlett, F.C. 34
Basaglia, F. 143
Bateson, G. 147, 149
Bausola, A. 199
Bembo, P. 44
Benda, J. 125
Benjamin, W. 145, 149, 152
Berkeley, G. 182
Bettelheim, B. 122
Binet, A. 179
- Binswanger, L. 124, 125
Bion, W.R. 123
Blanchot, M. 14
Bodei, R. 14, 102, 177, 179
Boeckenhoff, J. 127, 130
Boezio 43
Bolter, J.D. 179
Borgna, E. 65
Borradori, G. 198
Bovi, A. 121, 130
Bowlby, J. 81, 87
Butler, J. 163
- Callieri, B. 121, 122, 125, 127,
128, 130
Calloni, M. 199
Canetti, E. 126, 130
Caprara, G.V. 123, 130
Cargnello, D. 127, 130
Carnap, R. 181, 184, 198, 199
Carotenuto, A. 123, 130
Castel, R. 33, 38, 41
Cazzullo, C.L. 130
Charlton, W. 177, 178,
Cicerone 43
Concato, G. 65
Conte, A.G. 198

- Corradi Fiumara, G. 126, 130
Costantini, E. 131
Cremerius, J. 37, 41
- Da Costa, N.C.A. 176
Dante Alighieri 163
Davidson, D. 154-179
De Fazio, F. 123, 130
De Leonardis, O. 143
De Marco, F. 131
De Vincentiis, G. 125
Dennet, D. 168, 171, 178
Derrida, J. 127, 131
Descartes, R. 171
- Eagle, N.N. 37, 41
Egidi, R. 199
Elster, J. 176
Ende, M. 141, 144
Eraclito 13
Erodoto 43
Eschilo 43
Euripide 43, 160
- Festa, R. 199
Festinger, L. 34, 41, 176
Feyerabend, K. 185, 188, 199
Fiumanò, M. 122, 131
Flahault, F.R. 131
Folch, P. 119, 120
French, S. 176
Freud, S. 15, 32, 33, 35, 39,
67, 73-80, 87, 89-103, 123,
155, 166-170, 177, 179
- Gadamer, H.G. 51, 57, 65,
127, 128, 131, 183
- Galilei, G. 44
Galimberti, U. 144
Gardner, S. 177, 178
Gargani, A.G. 102
Gennaro, A. 123, 130
Gentile, G. 124
Gerolamo 43
Giorello, G. 199
Giuda Levita 44
Glymour, C. 155, 167, 169, 177
Goffman, E. 33, 34, 41
Gozzi, C. 44
Greenberg, J.R. 75, 87
Grosskurth, P. 37, 42
- Habermas, J. 51, 65, 183, 184,
199
Hahn, H. 199
Hanson, N.R. 185
Hare, R.M. 160, 163
Hegel, F. 128
Heidegger, M. 47, 73
Hillman, J. 123, 127, 131
Hobbes, Th. 153
Holt, R. 37, 42
Hopkins, J. 177
Hume, D. 161, 165, 173, 182
Husserl, E. 134
- Jacoby, M. 84, 87
Jacoby, R. 42
Janet, P. 179
Janis, I. 176
Jaspers, K. 32, 123
Jervis, G. 42
Johnston, M. 174, 175, 179
Jung, C.G. 32, 84, 87, 123

- Käkhele, H. 39, 42
Kant, I. 26, 32, 64, 161
Kernberg, O. 37, 42
Khan, M.M.R. 80, 87
Klein, M. 37, 76, 87, 123
Kohut, H. 79, 84, 87
Kuhn, Th. 185-187, 189, 199
- Lacan, J. 126
Laforgue, R. 100
Lakatos, I. 185, 199
Langs, R. 33, 40, 42
Laplanche, J. 75, 87, 119, 120
Laudan, L. 185
Lentini, L. 198, 199
Leopardi, G. 44
Le Pore, E. 179
Levi, P. 122
Lévinas, E. 65, 131
Locke, J. 165, 182
Loewald, H.W. 81, 87
Longo, G. 146
Lorenzer, A. 115
Luborsky, L. 39, 42
Luciano di Samosata 43
Lumbelli, L. 64
Luzzago, A. 123, 131
- Machiavelli, N. 44
Maffei, C. 86, 88
Maggini, C. 123, 131
Mann, L. 176
Marx, K. 35, 65
Marzi, V. 144
McLaughlin, B.P. 179
Mecacci, L. 32
Melandri, E. 120, 198
- Melandri, R. 115
Minucio Felice 43
Mistura, S. 125, 131
Mitchell, S.A. 75, 87
Modell, A.H. 80, 82, 83, 88,
127, 131
Molière 90
Montesquieu 44
Moscovici, S. 34, 42
Moser, P.K. 176
Muscatello, C. 128, 131
Musgrave, A. 199
- Neu, J. 177
Neurath, O. 199
Nietzsche, F. 10, 11, 33
- Occam, G. di 165
Oksenberg Rorty, A. 179
- Pancaldi, G. 199
Parsons, T. 33
Pascal, B. 153
Pasquinelli, A. 198
Pavese, C. 122
Pears, D. 155, 177
Petrarca, F. 44
Piaget, J. 34
Pirandello, L. 179
Platone 43, 65, 160, 162, 163,
166, 169, 171
Pontalis, J.B. 75, 87
Popper, K.R. 181, 182, 184,
186, 187, 189-200
Prudenziato, P. 130
Putnam, H. 183, 184, 199

- Racker, H. 33, 42
Radicati di Brozolo, A.N. 199
Ravani, C. 131
Resnik, S. 66
Restaino, F. 65
Ribot, T. 179
Rilke, R.M. 13
Rita, B. 32
Roazen, P. 42
Rorty, R. 183, 188
Rossi, A. 199
Rossi, P. 66
Rosso, M. 102
Rotelli, F. 143
Rovatti, P.A. 66, 143
- Safouan, M. 42
Salsa, A. 126, 131
Sandler, J. 80, 88
Sarteschi, P. 123, 131
Sartre, J.P. 157, 177
Schank, R.C. 34, 42
Schiavone, M. 126, 131
Schilpp, P.A. 199
Schlick, M. 181, 182, 198
Scopenhauer, A. 33
Scoto Eriugena 44
Scudellari, P. 131
Searle, J.R. 33
Secchi, G. 115
Semi, A.A. 66
Severino, E. 198, 199
Siani, R. 122, 131
Sini, C. 66, 130, 138, 144
Snell, B. 164
Socrate 12, 55
Sofocle 43
- Sosio, L. 199
Spacal, S. 112, 114, 120
Spence, D.P. 42
Spiegelberg, H. 127, 131
Spinoza, B. 12, 13, 161, 165
Stein, E. 129, 131
Sterba, R. 78, 88
Strachey, J. 39, 42, 78, 88
Sullivan, H.S. 66
Sulloway, F. 42
- Tagliagambe, S. 66
Tomkins, S.S. 34, 42
Tommaso d'Aquino 163
Toulmin, S.E. 185
Trevi, M. 32, 66
Tuke, D.H. 15
- Valent, G. 144
Valent, I. 144
Virgilio 43
Voltaire 44
- Weber, M. 178
Weizsäcker, V. von 124
Winnicott, D.W. 33, 42, 80,
82, 88, 123
Wittgenstein, L. 102, 181, 185,
198
Wollheim, R. 177
- Zutt, J. 124, 127, 131

“ATQUE. Materiali tra filosofia e psicoterapia”

Rivista semestrale

Redazione: **R. Bodei** (Docente di Storia della Filosofia, Università e Scuola Normale di Pisa), **M. Ferrara** (Docente di Psichiatria Sociale, Università di Firenze), **A.M. Iacono** (Docente di Teorie delle dottrine Politiche, Università di Pisa), **P.F. Pieri** (*direttore responsabile*; Analista Ordinario C.I.P.A., Roma; associato I.A.A.P. di Zurigo), **G. Trippi** (Psicologo, Unità di Psicologia di Pistoia), **S. Vitale** (Docente di Psicologia, Università di Firenze).

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

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

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

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

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

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

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA

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

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

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

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

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

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

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

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

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

INDICE PER AUTORE 1990-1993

-
- 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* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* Téchne o épistème, quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Whanstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L'"altro" tra differenza e pluralità, 7
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* Thymós, 2
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- 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* Legame emotivo e conoscenza, 2
Fidanza Lutto e perdita del soggetto, 1
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
Genovese La negazione e "l'altro", 7
Iacono L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
Iacono Valori condivisi e processi cognitivi, 4
Jervis Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
La Forgia Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
Lavagetto Dall'*Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
Lentini Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8
Luccio Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
C. Maffei, L'ambiente della cura, 8
G. Maffei, Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
G. Maffei, La psicoterapia e il modo indicativo, 8
Manghi Di alcune orme sopra la neve, 8
Marozza Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
Marozza Il senso dell'alterità onirica, 7
Marzi Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
Moravia Homo loquens. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
Napolitani Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
Natoli Lo spazio della filosofia, 3
Pagnini Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
Petrella Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
Piazza L'alterità e il *mélange*, 7
Pieri I margini della conoscenza, 2
Pieri La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4

- Pieri*, Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rella* L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
- Rella* Porte sull'ombra, 7
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 5
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rovatti* Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
- Ruberto* Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung, 2
- Semi* Interrogativi attuali sulla cura, 8
- Sini* I segni della salute, 1
- Sini* La quarta casella, 3
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
- Sini* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* I modi come cura, 8
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tognozzi* I molti problemi insoluti della percezione che rivolge 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, 8
- Trevi* I modi manipolativi della psicoterapia, 8
- Trippi* Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
- Trippi* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Tullio-Altan* Delirio e esperienza simbolica, 3
- Ugolini* Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
- Vaccaro* Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2

Vitale Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6

Vitale La coscienza della simultaneità, 3

Vitale Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4

Vitale Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1

Vitale Distanze, 7

**RINNOVATE E DIFFONDETE
L'ABBONAMENTO
ALLA RIVISTA**

ATQUE

MATERIALI TRA FILOSOFIA E PSICOTERAPIA

*Chi farà pervenire la richiesta
d'abbonamento
entro il 31 gennaio 1994,
riceverà in dono un fascicolo
tra quelli sin qui pubblicati*

(L'abbonato, al momento del versamento, potrà indicare sul retro del bollettino postale il numero e il titolo del fascicolo che preferisce ricevere in omaggio. L'Editore si impegna ad esaudire la richiesta compatibilmente con le scorte disponibili.)

ABBONAMENTO ATQUE 1994

L. 35.000

conto corrente postale n°11196243

MORETTI & VITALI EDITORI

24121 Bergamo - Viale Vittorio Emanuele, 67