



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



“ATQUE”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

9

Maggio 1994

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

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

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

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

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

abbonamento 1994: Italia L. 35.000, Estero \$ 27. Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) carta di credito; d) vaglia postale; e) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il pagamento va effettuato a favore di: Moretti & Vitali Editori, Viale Vittorio Emanuele, 67 – 24100 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/239104.

numeri arretrati: possono essere ottenuti telefonando al n. 035/239104.

INDICE

<i>Carlo Sini</i> , LA VOCE DEL SÉ E LA SIGNORA DARWIN	p. 9
<i>Mario Ruggenini</i> , IL PRINCIPIO DELL'IO. IO, GLI ALTRI, L'ALTE- RITÀ COME ABISSO	p. 21
<i>Fabrizio Desideri</i> , LA FUGA IN SÉ. VARIAZIONI SUL TEMA DEL- LA COSCIENZA	p. 47
<i>Massimo Ammaniti</i> , ATTUALITÀ ED EVOLUZIONE DEL "SÉ" IN PSICOANALISI (intervista di <i>Francesca Cesaroni</i>)	p. 69
<i>Giorgio Sassanelli</i> , L'IO E IL SÉ	p. 87
<i>Gianfranco Trippi</i> , LO SPECCHIO DELLE BRAME. IO E SOGGETTO AGLI ESORDI DELLA TEORIA LACANIANA	p. 101
<i>Gian Giacomo Rovera</i> , FORMAZIONE DEL SÉ E PATOLOGIA BOR- DERLINE	p. 127
<i>Alberto Clivio</i> , L'"IO" BIOLOGICO	p. 141
<i>Giuseppe O. Longo</i> , IL SÉ TRA AMBIGUITÀ E NARRAZIONE	p. 153
<i>Marco Piazza</i> , IL SÉ MOLTEPLICE DI FERNANDO PESSOA	p. 173
<i>Paolo Francesco Pieri e Daniel C. Dennett</i> , IL SÉ E I SÉ. QUALE TIPO DI REALTÀ? (In forma di corrispondenza)	p. 193
<i>Indice degli autori</i>	p. 197

LA VOCE DEL SÉ E LA SIGNORA DARWIN

Carlo Sini

La voce del Sé (*Self*) cominciò a parlare in inglese centoventi anni fa, in uno scambio di lettere tra un grande scienziato, allora sulla cresta dell'onda di un mare non poco tempestoso, e un giovane filosofo, matematico e psicologo, destinato a una morte prematura e all'ingiustizia tuttora permanente di una scarsa fama. Lo scienziato era l'inglese Charles Darwin; il filosofo l'americano Chauncey Wright, amico di William James e di Charles Peirce, allora poco più che giovanotti di belle speranze, "corifeo" (come dirà Peirce riandando a quegli anni) di quel "Metaphysical Club" di Cambridge, Mass., dai cui disordinati incontri germinò l'idea-guida del pragmatismo americano¹.

In una lettera del 14 luglio 1871 Darwin scriveva a Wright: «Poiché siete dotato di una mente così chiara e prestate un'attenzione così particolare al significato delle parole, mi auguro che vogliate, una qualche volta, prender l'occasione di considerare quando si possa dire propriamente che una cosa è compiuta dallo spirito umano»². Darwin aggiungeva che, per parte sua, era incline a pensare a una selezione inconscia applicata alle variazioni del linguaggio, sino ai gradi intelligenti e coscienti, ovvero "superiori", della comunicazione animale. In tal modo Darwin rispondeva indirettamente alla provocazione di Francis Bowen, professore dell'università di Harvard, il quale, sulla «North American Review», di cui era direttore, aveva sfidato Darwin a colmare «con gradazioni impercettibilmente fini l'immensa frattura che ora separa l'uomo dagli animali».

Con questa pubblica sfida Bowen individuava e svelava acutamente quello che era il proposito segreto del prudente Darwin, il quale, nell'*Origine delle specie*, aveva accennato alla possibilità di applicare la teoria biologica dell'evoluzione al problema psicologico del passag-

gio dall'istinto animale alla ragione umana. Non si trattava, in realtà, di un corollario: questo era il fulcro ambizioso e segreto del progetto scientifico di Darwin, per il quale egli accumulava da tempo una gran mole di appunti, poi in gran parte distrutti o parzialmente rifiuti nel libro *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* del 1872: libro che più che rivelare l'intenzione originaria, piuttosto la dissimulava, riducendone drasticamente la portata³. Il fatto è che *L'origine delle specie* (ancor più del successivo *La discendenza dell'uomo*) aveva scatenato una polemica furibonda e uno scandalo culturale in tutto il mondo, e Darwin aveva tutto l'interesse a placarne i tratti più marcatamente ideologici ed emotivi, per ricondurre la discussione sui contenuti biologici strettamente scientifici. Inoltre egli non si riteneva in possesso della competenza necessaria per trasferire la questione entro la psicologia (di qui l'appello alle competenze di Wright). E infine (ma per altri versi anzitutto) Darwin doveva fare i conti, come accennò nell'*Autobiografia*, con sua moglie, donna religiosissima, ossessionata dall'idea che suo marito, con quelle sue idee che avevano suscitato un putiferio e una serie di scandali e di pubbliche condanne religiose, finisse a bruciare nel fuoco dell'inferno, anziché ricongiungersi castamente con lei nell'aldilà eterno, su una qualche graziosa nuvoletta accosciata per l'occasione in stile vittoriano. E fu così che il prudente, ma tenace, Darwin si risolse a passare la palla all'amico Wright.

Quest'ultimo era stato il suo più valido, fedele e intelligente difensore e interprete, in America, non appena si era levata la burrasca contro il "darwinismo". Per primo aveva intuito il nesso profondo che legava la teoria della selezione naturale con le idee filosofiche dell'utilitarismo (rispetto alle quali il darwinismo finiva per apparire come una sorta di applicazione particolare e di riprova scientifica)⁴. In polemica con Bowen, Agassiz e tanti altri aveva tenuto fermo alla versione rigorosamente scientifica dell'evoluzionismo (il cui fulcro era la messa fuori causa di ogni finalismo metafisico, di ogni piano provvidenziale o scopo intelligente nella differenziazione delle specie), senza cedere, come Asa Gray, alla tentazione del compromesso e dell'accomodamento nei confronti dei vari evoluzionismi fantastici a sfondo religioso che pullularono alla fine dell'800: cosa che suscitò l'incondizionata stima e ammirazione di Darwin. Ora si apprestava all'ultima e più grande fatica: quella di spiegare la nascita dell'intelligenza umana in

termini di selezione naturale, come Darwin stesso gli aveva suggerito.

Primo frutto di questa impresa fu lo straordinario saggio *L'evoluzione dell'autocoscienza*, apparso sulla «North American Review» nell'aprile del 1873⁵. Primo rispetto al progetto di una grande *Psychozoology*⁶, che rimase nella penna e nelle intenzioni per la morte improvvisa che colse Wright a soli 45 anni di età. Il saggio fu così anche l'ultimo dei suoi lavori, e anzi il suo capolavoro, per volere del destino. In esso la voce del Sé cominciò distintamente a parlare.

Le idee di fondo del saggio in questione possono così sintetizzarsi. Come la forma organica dell'uomo può spiegarsi, grazie alla selezione, in base a principi naturali, senza ricorrere a principi soprannaturali e misteriosi, lo stesso può dirsi dell'autocoscienza. Scrupoli e pregiudizi religiosi tendono da sempre a scavare un solco qualitativo incolmabile tra gli animali (ai quali si nega ogni attività psichica superiore) e l'uomo. L'animalità è ricondotta totalmente all'istinto naturale e l'umanità innalzata alla ragione soprannaturale, il che soddisfa il sentimento morale di eccellenza di quest'ultima, ma impedisce la comprensione scientifica della psichicità. Infatti istinto e intelligenza non sono che i termini estremi di due serie infinitamente convergenti entro l'ambito di un punto di vista dinamico e funzionale della psichicità. Non si deve credere (come hanno scoperto gli utilitaristi) che nel cercare la genesi dei caratteri qualitativi di un sentimento complesso (per es. l'altruismo) si debba risalire a sentimenti che abbiano il medesimo carattere qualitativo. È in base a tale abbaglio che si ritiene, come ha detto Bowen, che l'intelligenza differisca dall'istinto "nel genere e non nel grado". In realtà un sentimento complesso può benissimo presentare una qualità originale che non era presente in nessuno dei sentimenti componenti. È così che l'associazione di sentimenti egoistici, aventi in origine valore di *mezzo*, acquisisce progressivamente valore di *fine*, dando vita a comportamenti disinteressati.

Lo stesso è da dirsi dell'intelligenza umana. Essa non va riguardata come una nuova facoltà, ma come un *nuovo uso* di vecchie facoltà (per es. la memoria, l'immaginazione ecc.); nuovo uso determinato dalle circostanze esterne e dalla selezione evolutiva. Il nuovo uso occasiona nuove funzioni che sembrano non avere più alcun legame con le antiche. Questo è ciò che accade in particolare nei confronti dell'uso dei "gesti" che non hanno dapprima funzione di "segnni" o di "simboli"

e che in seguito la acquisiscono, denotando altro al di là della loro semplice presenza e insorgenza. Questo passaggio evolutivo chiama in causa (come aveva intuito Darwin) principalmente il gesto vocale e il linguaggio. Il gesto vocale prelinguistico, non ancora abitato da intenzioni comunicative o comunicativo-linguistiche, le assume via via sotto la spinta dei bisogni e della collaborazione sociale. La natura stessa dell'oggetto (il gesto vocale e il suo associarsi alla gestualità e alle immagini dell'attività cooperativa) seleziona un tipo di attenzione e di memoria che rende possibile il rendersi conto delle proprie capacità comunicative. Il linguaggio è così un'inconscia invenzione collettiva che si riflette sui parlanti (resi tali dall'uso sociale dei segni), ponendoli in grado di ricondurre i loro segni interni, riflesso dei segni esterni, sotto il controllo della volontà. L'individuo si trova così fornito di «una piccola rappresentazione del mondo evocabile a piacere nel pensiero» e questo patrimonio e possibilità interiore è ciò che chiamiamo autocoscienza, presenza del mondo a sé, e del sé a sé, cioè il *Self* della *Selfconsciousness*.

Questa brillante spiegazione ha il suo punto debole nella asserita "interiorizzazione" dei segni esterni, della quale sono troppo genericamente delineati e compresi i passaggi. Come avviene l'interiorizzazione? Come si genera propriamente il Sé dal non-Sé? Ecco le domande alle quali rispose il filosofo George Herbert Mead, fondatore (con Baldwin) della psicologia sociale, amico e collaboratore di John Dewey a Chicago. Anche Mead, come Wright (sebbene in misura minore), ha avuto in sorte il destino di una fama assai più ristretta di quanto l'importanza e l'originalità delle sue idee avrebbero meritato⁷. Nondimeno, poiché queste idee sono relativamente più note, mi limiterò qui a una sintesi estremamente rapida, in relazione al nostro problema.

Wright aveva visto che, nel passaggio dall'animale all'uomo, era necessario introdurre, per colmare il divario, l'elemento sociale (il segno comunicativo entro l'azione cooperativa). Ma (come poi Wundt, Spencer e Watson) egli presupponeva in qualche modo lo stato di coscienza, il contenuto psichico, il *Self*, alla relazione comunicativo-sociale; in tal modo la nuova funzione del gesto come espressione, o addirittura come linguaggio espressivo, risultava, più che spiegata, a sua

volta presupposta. Scrive per es. Mead, riferendosi espressamente a Darwin: «I gesti servono a esprimere le emozioni, ma non possiamo pensare che essi nascano come linguaggio destinato a esprimere l'emozione. Perciò il linguaggio va studiato dal punto di vista di quel tipo di condotta, fondato sui gesti, nell'ambito del quale esso esisteva senza essere, per questo, un linguaggio definito. E dobbiamo vedere in che modo la funzione comunicativa avrebbe potuto scaturire dal primo tipo di condotta» (cioè da quella condotta gestuale che non ha ancora intenti comunicativi consapevoli)⁸.



Supponiamo che un cane si disponga ad attaccare un altro cane; i suoi gesti espressivi stimoleranno nel secondo cane l'assunzione di un mutamento di posizione e di atteggiamento verso il primo; questi stimoleranno a loro volta un mutamento nel cane aggressore e così via, dando vita a successivi accomodamenti che potremmo definire una "conversazione di gesti". Abbiamo così un "atto sociale" in cui si verificano continue "interazioni" tra "proposte" e "risposte". Tutto ciò non comporta però la coscienza della interazione e della conversazione gestuale. L'animale può provare ira o paura e i suoi gesti le manifestano. Darwin si è limitato a osservare questo aspetto, che è però il meno importante per il sorgere dell'autocoscienza. Il punto che resta da spiegare è come il gesto compiuto dal primo individuo, per es. in base alla sua aggressività, possa far sorgere la stessa idea di aggressività in lui stesso e nel secondo individuo, rendendoli coscienti del significato dell'atto sociale che si sta consumando tra loro. Supponiamo che al gesto aggressivo del primo individuo il secondo abbia una reazione di paura; allora il gesto

del primo individuo significa per il secondo paura e non aggressività o rabbia. Esso non evocerà affatto, in nessuno dei due, il contenuto psichico della rabbia, come per es. Wundt vorrebbe. Wundt infatti pone il gesto e il contenuto psichico in due sfere diverse (di qui il suo famoso "parallelismo psicofisico", cioè l'idea, in realtà del tutto inconsistente, che a un fatto fisico faccia riscontro un cosiddetto fatto psichico). Wundt «presuppone il Sé antecedente rispetto al processo sociale al fine di spiegare la comunicazione nell'ambito di quel processo, mentre, al contrario, il Sé deve essere spiegato nel contesto del processo sociale e della comunicazione».

Il punto è decisivo e converrà lasciare ancora a Mead la parola: «Gli individui debbono essere posti in relazione essenziale all'interno del processo prima ancora che la comunicazione o il contatto fra le menti di differenti individui diventi possibile. Il corpo, in quanto tale, non è un Sé; esso lo diventa solo quando abbia sviluppato una mente nel contesto dell'esperienza sociale. Wundt non si preoccupa di spiegare l'esistenza e lo sviluppo del Sé e della mente nell'ambito, o nei termini, del processo sociale dell'esperienza; e il fatto che egli li presupponga come elementi che rendono possibile tale processo insieme alla comunicazione in essi implicata, invalida la sua analisi del processo medesimo. Infatti, se si presuppone, con Wundt, l'esistenza iniziale della mente per spiegare la realizzazione del processo sociale dell'esperienza, allora l'origine della mente e l'interazione fra le singole menti diventano un mistero. Viceversa, se consideriamo il processo sociale dell'esperienza come anteriore (in forma rudimentale) all'esistenza della mente e si spiega l'origine della mente sulla base dell'interazione fra individui all'interno di quel processo, allora non solo l'origine della mente, ma anche l'interazione fra le singole menti cessano di apparire come misteriose o miracolose. La mente nasce attraverso la comunicazione da una conversazione di gesti in un processo sociale o contesto d'esperienza, e non viceversa. Wundt trascura in tal modo il fatto importante che la comunicazione è fondamentale per la natura della cosiddetta 'mente'»⁹.

In altre parole, i gesti possono divenire veicoli di una comunicazione cosciente, divenire cioè "simboli significativi" (*significant symbols*), solo quando «suscitano implicitamente nell'individuo che li compie le medesime risposte che essi suscitano esplicitamente, o si ri-

tiene che suscitino, negli individui ai quali sono indirizzati». Solo in questo caso avviene un'assunzione dell'atteggiamento altrui nei confronti dei propri gesti; solo in questo caso il gesto diviene "linguaggio" e «rende perciò cosciente l'individuo che lo compie dell'atteggiamento altrui verso il gesto stesso». Alla fine, l'assunzione, da parte di ciascuno degli individui che lo compiono, degli atteggiamenti altrui verso ognuno di loro, rende l'individuo cosciente di sé, lo costituisce come "mente", gli conferisce un "Sé".

Ora, esiste una sola classe di gesti che rende possibile in origine quell'interiorizzazione del segno che lo rende un simbolo significativo: il gesto vocale. Si tratta infatti «di uno di quegli stimoli sociali che riescono a influenzare la forma che li produce nello stesso modo in cui influenzano la forma stessa quando vengono prodotti da altri. In altre parole, possiamo udirci parlare e il significato di ciò che diciamo è lo stesso per noi e per gli altri». Il gesto vocale resta a stretto contatto con colui che lo usa e la risposta dell'altro diviene la stessa risposta del primo. Io dico all'altro quello che dico anche a me (o, dicendo all'altro, dico anche a me). Quindi interiorizzo la sua risposta come significato del mio atto. È a partire da questo strato della gestualità vocale che il linguaggio si costituisce, divenendo simbolo significativo di ogni altro mio gesto. Solo allora posso controllare i gesti dell'altro e i miei stessi gesti, cioè divenirne autocosciente. Solo allora dicendo "sedia" so di anticipare quella risposta comune che è il sedersi. Solo a questo livello posso parlare all'altro e a me stesso. Posso per es. formulare un pensiero silenzioso che dica a me stesso: "sono stanco; dove sarà una sedia?"

A questo livello l'individuo naturale si trova ora fornito di un Sé sociale e autocosciente. Esso è costituito dalle risposte comuni e cioè dalla fondamentale capacità di assumere il ruolo sociale degli altri in generale, ovvero la risposta dell'"Altro generalizzato". È questo "Altro generalizzato" propriamente il Sé e Mead, con minuziose analisi, mostra come esso sia l'origine della "voce della coscienza", cioè della coscienza sociale e morale (del Super-Io, direbbe Freud), donde si originano le formazioni successive (e non precedenti) dell'"Io" e del "Me", cioè l'attività e la passività, l'apertura creativa al futuro e il legame col passato di ogni individuo sociale. Ma di tutti questi fondamentali sviluppi e della importanza che riveste in essi la doppia figura del gioco (come *play* e come *game*) non possiamo qui far parola.

Detto tutto ciò, restano due importanti questioni. La prima concerne la formazione del significato linguistico entro il puro gesto vocale. Anche Mead se l'è cavata, come già Wright per altri aspetti e per questo medesimo, in modo troppo generico. Il grido, supponiamo, evoca una risposta che vedo. Ma insieme sento il grido (a differenza del fatto che non mi vedo gridare, così come non mi vedo digrignare i denti, oppure sorridere e simili); è aperta in tal modo la *possibilità* del significato. Ma come accade che il possibile divenga reale? Non dobbiamo presupporre una mente intelligente in atto perché il passaggio venga colmato, come già diceva il vecchio Aristotele? Sino a quando questo passaggio non venga mostrato *entro* la comunicazione gestuale e la gestualità vocale, gli antichi paradossi metafisici si ripresentano con tutta la loro forza cogente.

Mi limito poi a osservare che tale passaggio *non* è colmato nella genesi fenomenologica della soggettività in Husserl; e tanto meno nell'originario "essere insieme" dell'esserci assunto da Heidegger in *Essere e tempo* (dove anzi il problema è semplicemente saltato, con quello della genesi della differenza tra umanità e animalità, donde le giuste proteste di Husserl). Circostanze, entrambe, di gran momento (mi pare), ma delle quali né i "partigiani" della fenomenologia, né quelli dell'ermeneutica, sembrano darsi alcun pensiero, impegnati a svolgere piuttosto considerazioni e polemiche ideologico-culturali sul moderno, il post-moderno, il fondamento, il non-fondamento, il pensare forte o debole, la soggettività o oggettività dell'interpretare e altre consimili questioni che di filosofico hanno l'apparenza, ma nessuna sostanza.

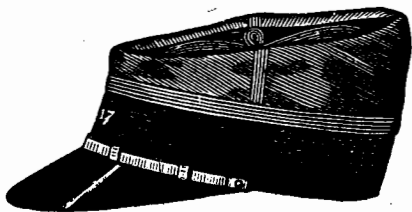
In secondo luogo la spiegazione di Mead (che anche Derrida attinse molto di sfuggita parlando della voce, e ignorando il precedente assai più robusto di Mead) apre a un secondo e ancor più complesso problema. In sintesi si può delineare così. Mead osserva giustamente che, tradotti nella voce significativa (come direbbe Heidegger), i gesti assumono un significato ideale che è tutt'altro, o a tutt'altro livello, rispetto ai gesti originari stessi. Le parole, insomma, dicono le cose, ma le dicono al loro livello di generalizzazione e di simbolizzazione. Sarebbe un'ingenuità credere che l'oggettività linguistica (e conseguentemente, come dice Mead, l'oggettività scientifica) esprimano specularmente le realtà che dicono. È certo così, ma allora tutta la "spiegazione" che

Mead fornisce della origine della mente e del Sé, essendo ovviamente condotta sulla base delle oggettualità linguistiche, *di che parla propriamente?* Quando diciamo “il gesto vocale prelinguistico” è di questo supposto gesto che parliamo, o piuttosto parliamo già della sua traduzione linguistica? Quando diciamo che la voce è l’origine prima del Sé non rischiamo di star dicendo tutt’altro, e cioè che è proprio *questa voce del Sé parlante* che nomina la voce come origine del Sé?

Al primo e al secondo problema ho lungamente dedicato le mie fatiche¹⁰. Non so se ne sono davvero venuto a capo. Certo mi sembra di aver fatto un buon cammino dentro di essi e di aver capito (direi “scoperto”, se non temessi di illudermi e di apparire pretenzioso) un certo numero di cose. Per esempio di aver mostrato attraverso quale intreccio di gestualità la voce entra nella dimensione del significato linguistico e come da ciò sia possibile ricostruire la genesi dell’intersoggettività. E poi come ogni tematizzazione del significato “logico” esiga il rinvio al tema delle “pratiche” e questo infine a una consapevolezza “etica” delle nostre operazioni, che è tema ancora apertissimo e pieno di affascinanti prospettive. Ma devo aggiungere che, salvo alcune simpatiche eccezioni, mi sembra che di tale cammino non si siano accorti in molti, o quanto meno che esso non sia stato sinora ritenuto degno dai più di una discussione e magari di una puntuale confutazione. Forse che il tema dell’origine dell’autocoscienza non è più importante o “attuale”, non è più in grado di suscitare interesse ed emozione? Non lo credo.

Di un’altra cosa ho invece il perturbante sospetto; e cioè che il silenzio sia un ulteriore effetto delle sollecite interdizioni che la gentile signora Darwin, dall’alto della nuvoletta del paradiso dove è sicuramente finita, continua a scagliare contro tutti coloro che si ostinano a parlare dell’origine dell’autocoscienza, manifestando così, già nelle intenzioni, blasfemi propositi. E allora, caro lettore, consentimi la difesa, qui tentata, per porre riparo a questa interdizione (che già colpì ben più illustri vittime, come Wright e Mead, e Darwin stesso in persona). Essa consiste anzitutto, come si è potuto vedere, in un vademecum della memoria che rianimi il senso di un cammino troppo spesso, io credo, trascurato o sottovalutato. Resta poi l’impegno di dire come *io*, di conseguenza, abbia tentato di pervenire a una soluzione: impegno che, per evidenti ragioni, deve rinviarsi a un’occasione futura. E c’è nel frat-

tempo la possibilità che anche *tu*, lettore, ti lasci indurre a riconsiderare la via che ti ho indicato, magari aggiungendovi, se non è chieder troppo (e sia pure sfidando il sorriso di compatimento che avverto spiovere dall'alto), qualche lettura o rilettura dei miei volenterosi tentativi. Forse allora potremo riprendere, con reciproco frutto, il problema essenziale della formazione del Sé, il problema della sua ambigua voce e dei suoi limiti storici e strutturali; e infine il problema del rapporto di tale via di pensiero con altri tentativi che la riflessione contemporanea ha variamente frequentato, tutti in sostanza mossi dalla grande e famosa domanda kantiana: che è "uomo"? Quella domanda che, con urbana cortesia, ma certo anche con profonda inquietudine, Darwin, come abbiamo visto, rivolgeva all'amico Wright, sperando nel suo acume e nelle sue competenze. Domanda che in realtà era già di competenza del suo Sé di scienziato e del nostro Sé di uomini della cultura d'Occidente.



1. Sulla figura di Wright, sui suoi rapporti con Darwin e sulle riunioni e i membri del "Metaphysical Club" rinvio al cap. II del mio *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari 1972.

2. Cfr. PH.P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harper and Row, New York 1965, p. 54.

3. Si veda in proposito l'*Introduzione* di G.A. Ferrari a C. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it., Boringhieri, Torino 1982.

4. Cfr. *Il pragmatismo americano*, cit., pp. 77-87.

5. *The Evolution of Self-consciousness* (1873), trad. it. a cura di R. Strambaci, *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali, Milano 1990. Della Strambaci è importante il saggio introduttivo (*La coscienza e i segni*) che ripercorre e analizza il lavoro di Wright anche in relazione a Peirce, James e Mead.

6. Scrisse Wright in una lettera a un amico, poco prima della morte improvvisa: «Penso di scrivere un'opera su questioni che sono oggetto di certi comuni interessi e studi [comuni a lui e a Darwin] per cui si adotta il nome di *Psychozoology* (in sostituzione a quello di 'psicologia animale', di 'istinto' e simili), al fine di mostrare la necessaria subordinazione (dal nostro punto di vista) della coscienza, negli uomini e negli animali, al loro sviluppo e alle loro relazioni generali con la natura».

7. Per la figura di Mead e i temi qui trattati, oltre al cap. V del cit. *Il pragmatismo americano*, rinvio ai miei saggi *Simbolismo e intersoggettività in G.H. Mead*, in «Il pensiero», vol. X, n. 3, 1965, pp.171-193; *L'analisi comportamentistica del soggetto in G.H. Mead*, in «Aut Aut», n. 93, 1966, pp. 3-16. Si veda inoltre di A. M. NIEDDU la monografia *George Herbert Mead*, Gallizzi, Sassari 1978. Sui rapporti tra Mead e Dewey e il problema della mente umana Morris ha scritto: «Sotto molti aspetti il più sicuro e imponente risultato dell'attività pragmatica sino a oggi è stata la teoria dell'intelligenza e della mente da essa derivata. Tale teoria è, naturalmente, fondamentale rispetto all'intera struttura. Lo sviluppo e l'elaborazione di tale teoria definisce l'attività di tutta la vita di George H. Mead. L'opera di Mead e quella di Dewey sono sotto molti aspetti complementari [...]. Nessuno dei due stava verso l'altro nella relazione esclusiva del maestro verso l'allievo; entrambi, secondo la mia opinione, erano di pari seppur differente statura intellettuale; entrambi parteciparono a un reciproco dare e avere secondo l'indole particolare di ciascuno di loro. Se Dewey presenta ordine e intuito, Mead presentò profondità analitica e precisione scientifica. Se Dewey è al tempo stesso il cerchione ruotante e molti dei raggi della contemporanea ruota pragmatica, Mead è il mozzo. E benché nel chilometraggio il cerchione della ruota viaggi assai lontano, esso non può procedere in linea retta più di quanto non proceda il suo mozzo»: cfr. C.W. Morris, *Introduzione a G. H. MEAD, Mind, Self, and Society*, Chicago 1934, trad. it., *Mente, Sé e Società*, Editrice universitaria G. Barbera, Firenze 1966, pp. 10-11.

8. Cfr. *Mente, Sé e Società*, cit., p. 17.

9. *Op.cit.*, pp. 75-76.

10. Per l'analisi del gesto vocale e per la veduta d'insieme relativa al costituirsi della coscienza e del linguaggio rinvio al mio saggio *Col dovuto rimbalzo*, contenuto in *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova 1989. La ricerca completa, risalente alla metà degli anni Ottanta, è ora riprodotta nel volume *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991. Per gli sviluppi di quella che sono solito chiamare "strategia dell'anima" e per il loro concludersi nel tema delle pratiche e del rapporto logica-scrittura rinvio invece a *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Il Saggiatore, Milano 1981; *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989; *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992; *Filosofia e scrittura*, Laterza, Bari 1994.



IL PRINCIPIO DELL'IO

Io, gli altri, l'alterità come abisso

Mario Ruggenini

*1. L'io come
principio:
ma da dove
comincia
l'io?*

Da dove parte il discorso sull'io, ovvero qual'è il principio dell'io? La risposta a questa domanda non cessa di apparire scontata alla cultura prevalente, ispirata dalle grandi decisioni metafisiche della modernità. Essa fa appello, subendo la forza di un vincolo istituito da Cartesio, a una presenza di sé a sé che appare innegabile, anzi, dopo secoli di cartesianismo più o meno sofferto, pressoché a portata di mano al più ordinario impegno di riflessione. Tale autopresenza sembra altresì preliminare all'esperienza che ciascuno fa delle cose e degli eventi del mondo, ivi inclusa la possibilità di incontrare altri soggetti o esistenze. L'autopresenza è insomma la base dell'eteropresenza, o questa non può darsi senza quella. Al punto che quando, in tempi assai recenti, la fenomenologia di Lévinas esplicita con forza, rispetto a Husserl, l'esigenza di rompere la chiusura monologica del *cogito* e di imporre alla filosofia il rapporto ineludibile con l'altro, continua tuttavia a concepire la relazione del "face-à-face [...] *comme allant de Moi à l'Autre*". La relazione del faccia a faccia va da me all'altro e noi la conosciamo soltanto nella misura in cui *noi* la "effettuiamo": "L'alterità non è possibile che a partire da me"¹. Il senso di questa "effettuazione" egologica resta da pensare, assieme alla sottolineatura, da parte di Lévinas, di un "egoismo" irrinunciabile del discorso, ma a patto che sia possibile recuperare questi motivi

al di là della pregiudiziale persistente di una sorta di inevitabile primato dell'io, per cui il discorso dell'altro (genitivo oggettivo) non può che essere *fondamentalmente* il discorso dell'io (genitivo doppio, soggetto-oggettivo). Il sottinteso è infatti che l'io si è sempre già trovato come tale almeno un attimo prima che l'altro possa sopravvenirgli, fosse pure a metterne in crisi l'autonomia illusoria. Esso pertanto rappresenta di diritto non solo il punto di partenza, ma il fondamento di ogni discorso sulla realtà in quanto tale. All'inizio sta l'io, l'io di ciascuno, come condizione di qualsiasi rapporto con l'esteriorità. Il senso *fondamentale* dell'egologia assoluta di Husserl, vale a dire il primato fondazionale dell'autopresenza, resta pertanto conservato, finché questa può rivendicare a sé stessa una responsabilità quanto meno prioritaria all'interno della relazione con altri, che, per quanto decisiva si possa rivelare, si trova comunque istituita nel *cogito*. Come dire che per Lévinas – almeno per questo Lévinas, comunque decisivo – io sono io in quanto mi rapporto all'altro, che tuttavia non si lascia risolvere nella mia iniziativa verso di lui, ma resiste ad essa come esteriorità inesorabile. La relazione incomincia da me, proprio perché "l'altro [mi] arriva dal di fuori"². Spiega Lévinas che il rapporto è irreversibile perché è compiuto dall'io ("*il faut un Moi*") come il movimento della trascendenza³.

Non è invece possibile, anzi non è forse necessario pensare l'io all'interno di una relazione che "comincia" da altri? Non è necessario farla finita con questo primato di "io"? Con ogni verosimiglianza questo è ciò che ormai è accaduto, ma che ancora si stenta a pensare, anche da parte dei protagonisti del ridimensionamento radicale che le pretese dell'io hanno subito. Si tratta allora di trovare la bussola per muoversi in un terreno predisposto, ma non ancora percorso. O di acquisire gli elementi necessari per

portare l'interrogazione del rapporto tra "io" e "altri" al giusto livello, reinterpretando il senso dei termini, e dunque la dinamica stessa, della relazione che li tiene assieme e li differenzia (per questo, qualche riga sopra, l'ipotesi che la relazione cominci da altri richiede delle virgolette, che tengano in sospeso il senso di questo cominciare). Che cos'è essere o dire "io", la situazione di cui tutti ci consideriamo esperti immediatamente? Ma perché e come "io" ha bisogno di "altri"? C'è qualcosa che mi pone nella condizione di "io" o io ci sono una volta per tutte, in tale condizione, ci sto solo in virtù di me stesso ed essa è solo mia? Forse invece "altri", per essere tale, ha bisogno a sua volta di essere "io", così come io, forse, ho bisogno di sdoppiarmi e di poter diventare un altro per quell'"io" che "altri" deve poter essere. Ma prima ancora, non mi scopro talvolta proprio io come altro a me stesso? Come dunque può avvenire questa circolazione di rapporti, quale elemento la rende possibile, rivelandosi come un terzo necessario, che non sopravviene alla relazione, e nemmeno la istituisce dal di fuori, ma è l'evento della relazione stessa, comunque irriducibile ai suoi termini? O invece tutto inizia e finisce tra me e l'altro? E poi: l'altro, o invece, inevitabilmente, gli altri?

Queste domande muovono le analisi e le riflessioni che seguono, le attraversano e conducono alla formulazione di proposte ermeneutiche, che troveranno lo spazio necessario per una prospettazione provvisoria (ovviamente) in una seconda parte di questo saggio. Si tenterà di delineare alcuni tratti di una *ermeneutica della relazione io-altri*, senza abbandonare il campo della fenomenologia, da cui la riflessione ermeneutica ha tratto alimento a partire da Heidegger, per trarre però profitto dalle sue tematiche, ma soprattutto dall'esperienza dell'essere a cui essa conduce, al fine di fare emergere la relazione all'alterità come co-

stitutiva dell'esistenza di ciascuno. L'idea che potrà fare da guida a questi pensieri potrà essere quella, formulata da Heidegger in termini paradossali, di una "*fenomenologia dell'inapparente*". D'altra parte la fenomenologia è, a partire da Husserl, questo paradosso, di dire (*lògos, -logia*), e quindi far apparire, e cioè rendere fenomeno, quel che non appare. Ma che è questo "far apparire"? Occorre comunque anticipare che né in Husserl né in Heidegger è possibile ritrovare *l'ermeneutica dell'alterità (o della differenza)*, grazie alla quale si cercherà di comprendere la necessità per l'esistenza di assumersi la responsabilità di essere-io, ovvero di sentirsi, pensarsi e dichiararsi tale⁴.

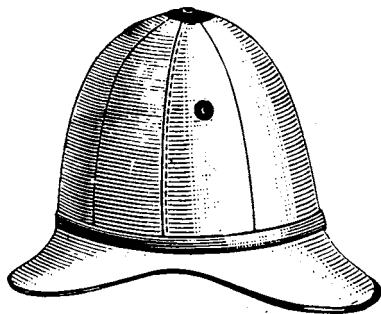
La prima parte di questa riflessione viene presentata qui con l'intenzione di introdurre la problematica rispetto a cui le indicazioni della seconda si lasceranno delineare in modo più efficace. Se si sono prese le mosse da alcune posizioni di Lévinas, ci si soffermerà in seguito più a lungo sull'ontologia fenomenologica di Sartre, per ritornare finalmente all'intensità del rapporto con *Autrui*, quale è stato esposto da Lévinas. Sarà così possibile portare in luce, in sede critica, alcuni tratti dell'esperienza fenomenologica che spiegano la sua impossibilità di mettere in discussione il primato dell'io.

2. *L'io come il soggetto dell'altro*

Intendiamo affermare, senza alcuna volontà di provocazione gratuita, che la posizione di Lévinas rivela delle affinità molto significative con la fenomenologia di Sartre, che sono state ignorate dalla troppa letteratura devota che si è dedicata a illustrare le tematiche, certamente di grande interesse speculativo, di questo singolare pensatore, capace di proporsi, in modo del tutto originale, come punto di confluenza tra l'analisi fenomenologica, a forti tratti esistenzialistici, e un'esigenza etica rigorosa di ispirazione talmodica. Dei suddetti motivi di affinità non si tratta di

fornire in questa sede un'analisi adeguata, né occorrerà rendere conto dei profondi motivi di contrapposizione, ma sarà sufficiente portare l'attenzione su ciò che può contribuire allo sviluppo della problematica annunciata. Cominciamo pertanto col segnalare come all'inizio della sua teoria del "per-altri" Sartre ponga la tesi che l'unico punto di partenza possibile va ritrovato nel *cogito* cartesiano: "il solo punto di partenza sicuro è l'interiorità del *cogito* [...] io devo stabilirmi 'nel mio essere' e porre il problema di altri a partire dal mio essere"⁵. Si tratta, con le parole di Sartre, di "fare partecipare l'esistenza d'altri alla certezza apodittica del *cogito*", dunque non di fare cessare "*le scandale de la pluralité des consciences*", come egli ritiene, con buoni motivi, che Hegel abbia inteso fare, ma di descrivere tale scandalo, fondandolo nella natura stessa dell'essere: riconoscendolo pertanto come insuperabile⁶. In tal modo l'*egocogito* resta, in conformità con la linea essenziale della riflessione husserliana, il *soggetto dell'altro*, che l'ontologia fenomenologica sartriana può incontrare soltanto come il non-io dell'unico io – il mio – che possa apparire, fuori di ogni discussione, come immediatamente certo di sé. Come accadrà nel caso di Lévinas, anche se con ragioni diverse o in altre direzioni, Sartre continua così a pagare tributo, espressamente, alla verità fondamentale e inoppugnabile di Cartesio. Ma l'integrazione che egli apporta alla posizione fondamentale del *cogito* non è di poco conto, perché, come si è appena citato, nella certezza di sé viene recuperata anche quella degli altri, dato che io sono io solo a patto di negare l'altro, il non-io, che diventa così per me la condizione della possibilità di essere me stesso. "È soltanto in quanto si oppone all'altro che ciascuno è assolutamente per sé; egli afferma contro l'altro e di fronte all'altro il suo diritto a essere individualità [...] l'altro è ciò che mi esclude essendo sé, ciò che io

escludo essendo me”⁷⁷. È questo il momento hegeliano, il “progresso immenso” che Sartre ritiene di avere compiuto ritornando indietro da Husserl a Hegel, perché comporta, secondo lui, che il solipsismo sia messo fuori combattimento. Con Hegel egli guadagna infatti una dimensione di reciprocità nel rapporto io-altro ignota a Husserl. L’altro è colui che necessariamente io non sono, che dunque nego per affermarmi come ‘io’, mentre a sua volta egli deve negare me per essere se stesso. “*Autruï doit apparaître au Cogito comme n’étant pas moi*”, ma la negazione implicata da questa relazione deve essere doppia e reciproca, perché ciascuno dei due termini si costituisce negandosi dell’altro: “*en se niant de l’autre*”. Sartre la chiama “negazione interna”, di doppia interiorità, perché essa raggiunge ogni coscienza nella radice stessa del suo essere, ne intacca, per così dire, l’intimità più profonda: “*elle [la négation] prend à partie et entame chaque conscience au plus profond de son être*”⁷⁸.



La difesa dell’*ego-cogito* individuale contro Hegel e Husserl, dunque il ritorno a Cartesio, comporta così una sovversione nella struttura del *cogito*. Ma si tratta di una rivoluzione che resta interna anziché portare, come Sartre vorrebbe, al di fuori del *cogito*. Una rivoluzione nell’interiorità, che mentre dichiara di

portarmi fuori di me, in realtà mi fa ritrovare l'altro e l'essere estraneo dell'in-sé dentro di me, che ottiene alla fine l'unico risultato a cui mira seriamente, quello di confermarmi nella certezza insuperabile di me. Scrive Sartre: "Bisogna che il *cogito*, esaminato più attentamente, mi getti fuori di sé sugli altri, come mi ha proiettato fuori di sé sull'in-sé [...] Così è al per-sé che bisogna chiedere di darci il per-altri, all'immanenza assoluta che bisogna chiedere di proiettarci nella trascendenza assoluta: nel più profondo di me stesso devo trovare non delle *ragioni di credere* all'altro, ma l'altro, lui stesso, come colui che non è me"⁹⁹.

In realtà, il *soggetto* si troverà fuori di sé solo quando avrà rinunciato a porsi come certezza preliminare e dunque come fondamento di ogni rapporto col mondo: quando si sarà trovato, come essere-nel-mondo, a esistere sempre già fuori di sé, secondo una delle indicazioni di fondo di Heidegger. Ma allora avrà imparato a cercare effettivamente fuori di sé, domandandola ad altri, la ragione della stessa certezza di sé: vale a dire, non di quella verità fondamentale che Sartre riprende da Cartesio e pone all'inizio della sua ontologia fenomenologica, ma solo di quel tanto di certezza di sé che non gli può fare difetto, ma che non basta né a fornire "il punto di Archimede" che Husserl cercava, né a legittimare comunque la necessità di una partenza dal *cogito*, destinata, nonostante ogni rivoluzione interna, a non approdare da nessun'altra parte. Uscire da sé, accettare di avere da esistere nel mondo, vuol dire abbandonare il paradigma della certezza, inevitabilmente egocentrico e introverso, perché sempre rivolto al recupero dell'interiorità del *cogito*. L'esistenza nel mondo, anziché porsi come *soggetto dell'altro*, come paradossalmente continua ad accadere anche all'io di Lévinas, si riconoscerà *soggetta all'altro*, ovvero dipendente dalla

relazione che intrattiene necessariamente con esso e di cui essa non rappresenta il cardine fondamentale. Anche quando si troverà come 'io' faccia a faccia con l'altro uomo, non avrà tuttavia a che fare immediatamente con lui, come vogliono concordemente Sartre e Lévinas, perché il volto dell'altro sarà sempre la rivelazione di altro, dell'alterità senza nome che sostiene il rapporto di ciascuno con gli altri, che dunque si manifesta in esso, ma al contempo si cela: non solo nello sguardo che mi paralizza, rendendomi oggetto, ma anche nel "visage" che, secondo Lévinas, non mi concede scampo. Questo celarsi è infatti l'unica rivelazione dell'alterità indisponibile a ciascuno, ma di cui ciascuno custodisce il segreto in se stesso e di cui fa esperienza scoprendo di esistere per altri, nel senso etico più profondo: non per la propria buona volontà, né per la disposizione di un essere supremo, ma in virtù di altro che accade tra noi nel momento in cui ci pone in relazione. L'alterità che ci fa essere l'uno per l'altro non si lascia identificare nemmeno con quello che l'altro può essere per me. È pura eccedenza, o differenza.

3. *La coscienza e il nulla prima del mondo. La lotta delle coscienze per la soggettività*

Prima di proseguire in questa direzione, verso cui tenteremo qualche passo più deciso nella seconda parte di questo saggio, merita ancora portare nella giusta luce talune tematiche di straordinario interesse che Sartre tuttavia guadagna attraverso la sovversione che ha prodotto "all'interno" del *cogito*. In primo luogo occorre saperlo seguire nella radicale desostanzializzazione del *cogito* stesso, che egli consegue contestando al per-sé la possibilità di definirsi in termini di semplice identità con se stesso. Solo all'in-sé compete di essere puramente e semplicemente ciò che è, in piena positività, a prescindere da ogni relazione. L'in-sé è la dimensione della realtà come pura estraneità alla coscienza, la quale invece esiste in quanto tale

come distanza da sé, proprio perché è presenza a sé. Con Sartre pertanto la presenza a sé della coscienza non si realizza come la coincidenza piena che è pensabile solo nella dimensione dell'in-sé¹⁰. Se essa è presenza a sé, questo significa che essa non è mai pienamente se stessa, ma che una "fessura impalpabile" si è insinuata nell'essere: "*s'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi*". Ma se ci domandiamo che cosa separa il soggetto da se stesso, siamo costretti ad ammettere che lo spazio di questo iato è nulla: "Questa fessura è dunque il negativo puro [...]. Questo negativo che è niente d'essere e potere nientificante tutt'insieme, è il niente"¹¹.

A questo punto occorre comprendere che l'ap-prodo sartriano alla negatività della coscienza – la coscienza come nulla di contro alla pienezza opaca dell'essere –, nonostante l'effetto d'urto e di irritazione, ma anche di smarrimento che ha potuto provocare nel clima dell'esistenzialismo dell'assurdo, non costituisce la novità inquietante che si è temuto, nella misura in cui recupera addirittura il motivo di fondo della riflessione metafisica sull'anima, ancora ben presente nella scolastica medioevale. Naturalmente, la ripresa in una chiave di soggettivizzazione estrema dell'esistenza comporta la critica radicale del sostanzialismo naturalistico entro cui si muove il pensiero antico. Dal canto suo, Sartre era tanto lontano dal mondo greco da non avvertire nemmeno la profonda radice del tema della coscienza come nulla, che del resto è stata concordemente ignorata dagli interpreti. Si deve ricordare invece che la *psyché* di Aristotele, come l'anima di Tommaso, è esplicitamente pensata come determinazione nulla, o nulla di determinazione, perché solo in virtù di una disponibilità totale essa può accogliere in sé la molteplicità delle determinazioni mondane¹². Se la coscienza potesse identificare sé con sé, al modo in cui identifica qualsiasi oggetto, e

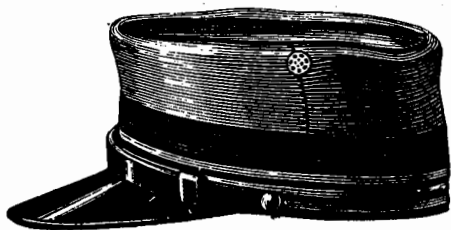
trovare il proprio posto alla pari nella disposizione degli enti dell'esperienza, vorrebbe dire che essa stessa non è che una cosa. Il suo essere niente è invece il suo potersi rapportare alle cose, preservando la differenza da esse. Questa si fonda, come Sartre ha visto bene sulla scia di Heidegger, nella distanza costitutiva da sé, che le permette di essere in rapporto con se stessa come niente, o come apertura al mondo. Se la tradizione metafisica pensa dunque l'anima come forma del corpo, questa tuttavia non può avere a sua volta una forma che la determini come tale – non può essere cosa aggiunta a cosa –, ma deve essere niente di forma, o non avere altra forma che quella di poter dare forma, altrimenti essa sarebbe chiusa nei limiti di un'identità che la separerebbe dalle cose, al modo in cui ogni cosa in tanto è determinata in quanto consiste nella (e della) diversità da ogni altra. Ovviamente, tale diversità non è però né per essa né per le altre cose, ma per la coscienza. L'anima degli antichi, come la coscienza, è dunque la non-cosa, priva come tale di identità determinata al modo delle cose. O meglio, noi possiamo dire, che essa è *alla ricerca di un'altra identità*, mai data e sempre in "crisi", in quanto viene meno non appena sembra di poterla fissare. Alla ricerca, nei termini di Sartre, di poter essere il proprio niente di determinazione cosale: "*Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant*". Ma questo vuol dire che la coscienza è, volta a volta, anche la negazione di quello che è divenuta essa stessa – del rapporto che ha stabilito con le cose – per poter essere quello che ha da essere, vale a dire la non-cosa in cui si apre il mondo delle cose. "Perché esista un sé – scrive Sartre –, occorre che l'unità di questo essere comporti il suo proprio niente come nientizzazione dell'identico." E conclude: "*Il per-sé è l'essere che si determina lui stesso a esistere in quanto non può coincidere con se stesso*"¹³. Secondo la celebre formula che fa da guida

a queste analisi, per la coscienza è necessario essere ciò che non è e non essere ciò che è: essere come nulla e quindi come la negazione di ciò che è, non solo fuori ma anche dentro di sé.

Registriamo pertanto che la discussione critica che ha preso le mosse dal primato riconosciuto tanto da Lévinas quanto da Sartre al me, a quell'io che è il mio, guadagna tuttavia un primo punto di orientamento essenziale per la nostra riflessione successiva, vale a dire la messa in crisi di un concetto cosale di identità, che apre *il problema del significato dell'identità nella dimensione soggettiva-esistenziale*. Se Sartre prosegue, come appare chiaro, la linea di esistenza-lizzazione radicale dell'essere dell'uomo, segnata con forza da Heidegger a partire da *Sein und Zeit* (ma certo preparata in modo decisivo dalle battaglie di Husserl contro la naturalizzazione dello psichico), se dunque l'uomo in tanto esiste in quanto non è mai semplicemente determinato nel suo essere come una cosa tra le altre, cadono tutti i mascheramenti naturalistici e le rappresentazioni cosali che la tradizione ha prodotto, quasi per dominare *lo scandalo dell'ente che non è niente*, perché non ha una forma determinata, ma la sua forma consiste nel poter "ricevere" tutte le forme. Non lo si potrà raffigurare, pertanto, come una "cosa che pensa", senza rendere cosa lo stesso pensiero e senza più riuscire a stabilire un rapporto, che non sia di giustapposizione, con quell'altra cosa, meramente esteriore, che di conseguenza diventa il corpo. "Ma che cosa sono io, dunque?", domanda Cartesio. E risponde: "Una cosa che pensa: *Res cogitans*". Il pensiero è l'unico attributo che m'appartiene e che non può essere distaccato da me, a differenza di altri "attributi dell'anima", come nutrirmi e camminare e sentire, che non possono prescindere dal corpo. Sono dunque "*mens, sive animus, sive intellectus sive ratio*", e cioè una sostanza pensante.

Ma si dovrà procedere, prima ancora, oltre la raffigurazione antichissima – nel cui solco si colloca la stessa concezione cartesiana –, che presenta l'uomo come il vivente che ha il logo (*zôion lôgon êchon*), vale a dire come l'essere, tra quelli che la natura ha prodotto, che è contraddistinto dalla proprietà di parlare-pensare. Il *lôgos* o la *cogitatio* non sono le determinazioni che permettono di avere a che fare con l'uomo così come con una tra le tante cose del mondo. Non sono infatti semplici fenomeni mondani, da distinguere da altri come tuoni e lampi, caldo e freddo, la dura fissità delle rocce di contro all'inafferrabile liquidità delle onde del mare o allo sfuggente alito della brezza. Sono piuttosto gli eventi che collocano l'uomo al limite del mondo dei fenomeni, e dunque non si producono semplicemente in esso, come scariche di energia o onde magnetiche, bensì dischiudono la stessa possibilità preliminare di determinare e articolare il campo del fenomenico, stabilendo le correlazioni, calcolando le diverse occorrenze, definendo le leggi che sembrano governarle. Possiamo dire, seguendo e integrando l'indicazione sartriana, che essi dischiudono lo spazio vuoto entro cui il molteplice fenomenico trova la propria ordinata composizione, si determinano i caratteri delle cose, lo psichico può essere distinto dal fisico e diventare oggetto di analisi scientifica secondo modalità specifiche, distinte da quelle impiegate per indagare le proprietà della materia, le leggi delle reazioni chimiche e via dicendo. Il niente della coscienza resta così sempre al di là delle caratteristiche psichiche catalogabili e misurabili, qualcosa di radicalmente diverso, eppure non privo di relazione con ciò che di essa si tenta di comprendere scomponendo e ricomponendo l'ordine dei fenomeni mondani. Coscienza, psiche, anima, ovviamente io, sono parole che hanno senso nel mondo, che però sollecitano la riflessione a non rinchiuderle in fretta entro

regole d'uso più o meno schematiche, ma a seguirne le indicazioni enigmatiche, per portarsi, come si diceva, non al di là del mondo, ma ai suoi limiti.



Naturalmente non si può non chiedere quale consistenza potrà mai rivendicare questa relazione indefinibile col niente che è la condizione di determinabilità di ogni fenomeno. D'altro lato, si potrà presumere di affrontare i problemi dell'essere dell'uomo, del suo essere io e coscienza di essere, senza interrogare la differenza radicale del suo essere, l'esperienza di estraneità costitutiva che nasce dal suo sentirsi al limite? Vi è un'irriducibilità dell'umano al fenomenico intramondano, che è sempre stata al centro dell'interesse della filosofia, a cui Kant veniva incontro, dopo la dissoluzione della metafisica tradizionale, con la distinzione tra il lato fenomenico e quello noumenico dell'essere dell'uomo (lo *homo phaenomenon* e lo *homo noumenon*), ma che certamente è destinata a sopravvivere alla critica che la stessa metafisica kantiana ha dovuto subire. Che ne è dunque di quel niente che Sartre identifica con la realtà umana? "*Ce rien – egli scrive – est la réalité humaine elle-même, comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile*"¹⁴. L'uomo viene così escluso dall'essere, ma si afferma come "il niente che sostiene e inquadra" il mondo: il

niente di essere che fa essere ciò che non è in sé.

Se da un lato la fenomenologia sartriana ci può fare da guida preziosa nell'esperienza straniante della nientità della coscienza, d'altro lato non si può non completare la critica già avviata del suo fondamentale soggettivismo, osservando che la realtà umana che essa mette in scena come potere della negazione che fa sorgere le forme determinate delle cose – un mondo – dalla negazione della massa amorfa dell'in-sé, ripropone, in forma quasi esasperata, la trascendenza metafisica del *cogito* cartesiano (e poi husserliano), che si eleva al di sopra della realtà immediata del mondo in virtù del potere di dubitare di tutto. Possiamo pertanto riafferrare il filo conduttore della nostra riflessione, concludendo che tanto Sartre, su cui ci siamo soffermati più a lungo, quanto Lévinas, a cui ritorneremo tra breve, restano tanto cartesiani, da non poter prendere l'avvio che dalla certezza inalienabile del *cogito*. Essi guadagnano però, in questo modo, non la *differenza ontologica* dell'uomo nel mondo – come dicevamo, l'essere dell'uomo ai confini della sua apertura, che tuttavia lo fanno appartenere ad essa –, ma la *differenza metafisica* del soggetto al di là del mondo. In Sartre il rapporto originario con gli altri si fonda pertanto, come si è visto, in un'interiorità senza mondo e la reciprocità nella negazione che unisce me e l'altro da me prescinde da qualsiasi dimensione mondana. Il mondo viene dopo, come per Husserl, e si colloca senza riserve sul piano dell'oggettività, vale a dire della dipendenza unilaterale dalla relazione di intersoggettività che unisce gli io-soggetti. Lo stesso essere-guardato dall'altro è originariamente un fatto della mia interiorità e non mi fa uscire da me, bensì mi fa decadere sul piano dell'essere-cosa e solo in questo senso mi pietrifica e mi oggettiva nel mondo. Lo sguardo dell'altro mi conferisce così quell'identità, a cui invece mi sottraggo sempre di nuovo in

quanto presenza a me: "Basta che l'altro mi guardi, perché io sia ciò che sono"¹⁵.

In questo modo, sulle tracce della dialettica hegeliana del riconoscimento, il rapporto extra-mondano io-altri si realizza come *lotta per la soggettività* tra muti avversari, impenetrabili l'uno all'altro, ciascuno inteso semplicemente all'affermazione di se stesso. L'altro, come altro io, non può essere nel mondo, dove sarebbe soltanto oggetto, quindi non più io. Ma se mi appare immediatamente come soggetto, è perché il suo sguardo ha fatto di me un oggetto determinato spazio-temporalmente. La ripresa della mia soggettività può avvenire pertanto solo al prezzo della perdita dell'immediatezza dell'altro, vale a dire del rovesciamento del mio essere oggetto per lui nel suo essere oggetto per me. "In quanto prendo coscienza [di] me stesso [...] e mi protendo verso me stesso per realizzare la mia ipseità, eccomi responsabile dell'esistenza d'altri: sono io che con l'affermazione della mia libertà spontaneità faccio in modo che *vi sia* un altro (*qu'il y ait un Autrui*) [...]. L'altro si trova dunque messo fuori gioco, come ciò che dipende da me di non essere [...] L'altro diviene ora ciò che io limito nella mia proiezione verso il non-essere-altri"¹⁶. Ritorna in questo modo il solipsismo del *cogito* cartesiano, nella versione trascendentale di Husserl, come esito finale dell'analisi sartriana del rapporto io-altri, intrapresa a partire dall'originaria certezza di me. Ma quello che va sottolineato è che questo esito si regge sull'ovvia riduzione del mondo alla totalità dell'oggettivo, che rende del tutto acosmico, meta-fisicamente trascendente, l'essere dell'io.

4.L'infinito bisogno dell'altro

Questo stesso destino di perdita del mondo caratterizza l'enfatizzazione da parte di Lévinas del rapporto con altri. "Effettuato", come si vedeva, dall'io, esso ha essenzialmente un carattere di absolutezza ex-

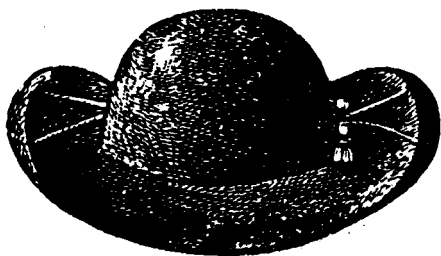
tra-mondana, perché anche Lévinas è tanto buon cartesiano da non poter sopportare l'idea che la mia responsabilità per l'altro abbia una radice essenzialmente mondana, la comune appartenenza al mondo che rende l'uno e l'altro essere finiti. Del *cogito* cartesiano egli ama recuperare infatti l'idea di infinito, in modo da poter riconoscere alla relazione con l'altro la dimensione assoluta del rapporto con Dio: *l'infinito*, di cui porto in me l'idea senza poterne essere l'autore, è *l'altro*, la cui significazione, spiega Lévinas, è anteriore alla mia iniziativa di conferimento di senso (*Sinnggebung*). Dunque, "*autrui ressemble à Dieu*". Molte pagine prima di questa conclusione aveva scritto in modo lapidario: "*Autrui est métaphysique*"¹⁷. Queste espressioni di straordinaria efficacia rivelano l'intenzione paradossale di forzare l'egocentrismo cartesiano della fenomenologia di Husserl, mantenendo tuttavia il primato dell'io. La nozione cartesiana dell'idea dell'infinito, a cui Husserl non prestava attenzione, gli serve a designare "una relazione con un essere che conserva la sua exteriorità totale nei confronti di colui che lo pensa." Ma tradisce che il suo problema è proprio quello di non poter rinunciare al *cogito* e di voler tuttavia guadagnare la trascendenza dell'altro. La tematica del "volto" (*visage*) serve così a dare nome a quella presenza dell'altro che supera "*l'idea dell'altro in me*"¹⁸.

Vorremmo osservare, con la rapidità che i necessari limiti di spazio impongono (e così autorizzano), che la base egologica della problematica lévinasiana è costretta a enfatizzare la trascendenza inaccessibile dell'altro, rivelando che l'altro continua a essere pensato come coscienza, con Husserl e contro le dichiarazioni esplicite di Lévinas. Ci si muove così con coerenza sempre all'interno dell'eredità speculativa di Cartesio. Se il *cogito* è la certezza primaria e irrinunciabile, come nel caso di Sartre, nulla è certo a me co-

me io lo sono a me stesso. Le cose avranno per me la certezza che ricevono da me (in virtù della mia *Sinngebung*). Ma l'alterità dell'altro potrà essere guadagnata – nel caso di Husserl – solo attraverso una laboriosissima analisi (quella della V. delle *Cartesianische Meditationen*), sulla base del presupposto che comunque “l'essere proprio dell'altro [non è] accessibile in modo diretto”. Se così non fosse, stabilisce Husserl, io e lui non saremmo che uno¹⁹. Quella che appare come una posizione di riconoscimento e di rispetto per l'alterità comporta in realtà la sua neutralizzazione radicale. L'altro non crea mai problemi alle straordinarie prestazioni costitutive dell'io husserliano (necessariamente maiuscolo!), con le quali né collabora né entra in contrasto. Come “*alter-ego*” esso è del tutto assorbito da “*ego*” e non vive di vita propria. Secondo Lévinas, le cose non stanno certamente così per “*Autrui*” (parimenti maiuscolo!), nel senso che esso produce la radicale messa in questione proprio dell'autosufficienza di “io” (giustamente minuscolo). Ma in realtà ciò che accomuna le due raffigurazioni dell'alterità è il presupposto coscienzialistico, persistente pure in Sartre, come si è visto con maggiore larghezza. Ciò significa che se io posso possedere in perfetta autotrasparenza il mio essere-coscienza (*Bewußt-sein*), perché godo di un accesso diretto a ciò che vivo (i miei *Erlebnisse*) e al fenomenizzarsi del mondo nella mia vita intenzionale (nelle mie *Erscheinungen*), l'Altro non può che diventare per me una vera e propria trascendenza metafisica, inattuabile come Dio, dunque giustamente maiuscolo.

Due domande si impongono di conseguenza. La prima: posto che io non possa pensarmi se non come auto-presenza, non faccio comunque già in me stesso l'esperienza di un enigma che non si risolve? Non mi scopro, già in quanto io, irriducibilmente estraneo a

me stesso, sempre trascendente, perché incessantemente mi ritrovo al di là della presa con cui tento di afferrare il mio essere? Sartre, che pure afferma il carattere "traslucido" della coscienza di sé, analizza la presenza a sé in termini di distanza da sé. La distanza di un nulla, come si è visto, insuperabile giusto a causa della sua nullità. D'altra parte difficilmente si può pensare che quell'inegabile familiarità con sé che Sartre porta in luce a livello di "*cogito préréflexif*", e che pone fuori discussione, almeno sotto certi rispetti, le affermazioni di ciascuno riguardo ai propri stati interiori, possa bastare per assicurare all'ontologia fenomenologica il fondamento della soggettività su cui essa si appoggia²⁰. La prima questione introduce pertanto la considerazione di rilievo che la trascendenza non rappresenta la prerogativa esclusiva dell'altro, ma intacca già la struttura interna del soggetto, in termini tali che bastano a dissolvere la pretesa eventuale dell'io che volesse valere come l'autocertezza fondamentale di qualsiasi progetto fenomenologico. Infatti nemmeno la familiarità preriflessiva del *cogito* con i propri vissuti potrebbe sostenere le richieste fondamentali che si verrebbero a scaricare su di essa.



La seconda domanda investe la necessità, professata da Lévinas, di rimanere nell'ambito della problematica cartesiana del *cogito* per pensare la trascen-

denza infinita dell'altro e per salvaguardare le esigenze incondizionate a cui questi sottopone l'io. Essa si avvale di un'indicazione importante che proviene da Lévinas stesso, ma che egli non ha potuto sviluppare a fondo, forse perché non ha potuto apprezzare che essa lo avrebbe allontanato definitivamente tanto dal *cogito* che dall'idea metafisica di infinito. Dopo avere osservato che "l'alterità è possibile soltanto a partire da me", egli osserva che "il discorso mantiene la distanza tra me e l'Altro, la separazione radicale che impedisce la ricostituzione della totalità e che è pretesa nella trascendenza". Nel discorso il pensiero "si trova in faccia a un Altro", senza poter raccogliere "*le Même et l'Autre*" in una totalità. "Noi proponiamo di chiamare *religione* – continua Lévinas – il legame che si stabilisce tra lo Stesso e l'Altro, senza costituire una totalità"²¹. La questione che si pone è allora se *l'approdo al discorso*, che, come Lévinas vede bene, rompe con la dialettica del soggetto e dell'oggetto (io e l'altro, secondo Sartre, non parliamo, perché il nostro rapporto è fatto di sguardi pietrificanti), non consenta di sperimentare insieme l'alterità irriducibile dell'altro e al contempo la distanza che separa perfino l'io da se stesso. Questa sarà la direzione che prenderà la seconda parte delle nostre riflessioni, nel corso della quale dovrà venire finalmente in discussione *l'esperienza dell'io come esperienza del parlante*, per tentare la possibilità di liberarla dalla cattura coscientzialistica che si è prodotta a partire da Cartesio. Per riprendere il Lévinas appena citato, se si trova in faccia a un Altro, "*la pensée consiste à parler*", dunque pensare, lungi dall'essere l'attività privatissima che fonda la trascendenza dell'*ego-cogito* rispetto agli altri e al mondo, non è infine altro che essere in discorso con altri. Di conseguenza la realtà umana, che Sartre portava sulla scena, non apparirà più sospesa sul fondamento nullo della coscienza. Come si è visto, il *cogito*

sartriano è armato, in realtà, delle pretese fondazionali del soggetto verso il mondo, a cui si rapporta come al proprio oggetto. Nella direzione proposta esso apparirà invece dipendente da un'alterità che eccede, e per questo preserva, il rapporto con altri dal pericolo di farsi ridurre nei termini della relazione soggetto-oggetto. Questa alterità, che "fonda" l'essere-altro dell'altro, non può che riuscire di scandalo per Lévinas, come è facile comprendere sulla base della sua appassionata difesa dell'assolutezza di "Autrui", ma consente di svelare il carattere finalmente rassicurante di questo volto inesorabile che mi rende colpevole. Il paradosso di questo intransigente pensiero dell'altro è che alla fine esso nasconde *un difetto di alterità*, che è determinato dalla radice soggettivista a cui resta attaccato. Quello che Lévinas vuole infatti garantire all'io da cui parte il movimento verso l'altro, è che la trascendenza di quest'ultimo possa rappresentare per il *primo* termine della relazione una riserva *infinita* di senso rispetto all'orrore dello "*il y a*". Sotto questa tematica fondamentale Lévinas pensa infatti l'estraneità dell'essere "che ci soffoca come la notte", il suo anonimato tenebroso e terribile, l'indistinzione entro cui s'inabissano le forme. L'esperienza che permette di immaginare "il vuoto assoluto prima della creazione". Mentre dunque l'essere – concepito secondo un'analogia impressionante con "*l'être en soi*" di Sartre – non dà risposte alla mia angoscia, l'altro è colui che rivolgendomi il suo appello mi sottrae all'incubo della mia solitudine. L'essere dell'altro non trova così la sua ragione segreta nel bisogno di senso dell'io?²² E non è questa la forma trasfigurata del bisogno di certezza che si afferma come il principio della metafisica moderna a partire da Cartesio? Anche l'io ha dunque un principio (metafisico), che lo porta a cercare la sua estrema protezione nel mistero dell'altro.



1. "Nous ne connaissons cette relation que dans la mesure où nous l'effectuons. L'alterité n'est possible qu'à partir de moi". E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), M. Nijhoff, The Hague 1984, pp. 9-10.

2. *Ib.* p. 267. Ho corretto il testo, adattandolo all'andamento del mio discorso, senza alterarne il senso. Scrive Lévinas: "L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint – visage. Son extériorité - c'est-à-dire son appel à moi, est sa vérité".

3. *Ib.* p. 10.

4. Per il rapporto fenomenologia-ermeneutica, e in particolare per l'idea di un'ermeneutica della differenza, si veda, di chi scrive, il volume *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992 (cap.I: *La finitezza dell'esistenza, l'alterità dell'essere, il linguaggio*; cap.II: *La differenza ermeneutica*).

5. "Le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito [...] je dois m'établir 'dans mon être' et poser le problème d'autrui à partir de mon être", J. P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, Paris 1988, p. 289 (sottolineature MR).

6. *Ibid.* p. 289; per quanto riguarda la posizione di Sartre rispetto a Hegel a proposito del *cogito* e del problema del solipsismo si veda *ivi*, pp. 280-289; trad. it. pp. 301-311.

7. "C'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité [...] l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi". *Ibid.* p. 281; trad. it. p. 302. Questo allargamento del *cogito* è ripreso con brevità e chiarezza nel

manifesto del 1946, *L'existentialisme est un humanisme*. Si vada in particolare alle pp. 68-71 della trad. it., Mursia 1974. Ma si deve notare che se a p. 69 la "verità assoluta" del *cogito*, "semplice, facile a raggiungerci, comprensibile da tutti, consiste nel *cogliere se stessi senza intermediari*", alle pagine seguenti l'integrazione dell'altro nella dimensione della certezza originaria avviene tramite l'affermazione che "L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me [...] *la mia interiorità* mi rivela al contempo l'altro come una libertà posta di fronte a me", *ib.* (sottolineature MR). Sembra così che l'altro entri nel rapporto di me con me stesso ("l'altro è sicuro per noi come siamo sicuri di noi medesimi") e che dunque non possa che inclinare il primato di autocertezza di "io", se io non posso che ritrovarlo entro l'esperienza di me, come elemento indispensabile al suo costituirsi.

8. *Ib.* 283 e 298; su tutta la problematica si veda lo studio magistrale di M. THEUNISSEN, *Der Andere* (1964), De Gruyter, Berlin 1977, pp. 187-230.

9. "*Il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui [...] qu'il mène à tout à condition d'en sortir*", *ib.* pp. 112 e 297, dove il passo tradotto nel testo suona così: "*Il faut que le Cogito, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui, comme il m'a jeté hors de lui sur l'En soi [...]. Ainsi c'est au Pour soi qu'il faut demander de nous livrer le Pour autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue: au plus profond de moi même je dois trouver non des raisons de croire à autrui, mais autrui lui même comme n'étant pas moi*". Come è noto, la sovrersione sartriana all'interno del *cogito* riguarda prima ancora il recupero della dimensione di un *cogito* preriflessivo: "*il y a un cogito préreflexif qui est la condition du cogito cartésien*" (*ib.* p. 20; trad. it. p. 18). Sartre sostiene che "ogni coscienza posizionale d'oggetto è nello stesso tempo coscienza non posizionale di se stessa". Questo significa che la presenza a sé non va pensata come auto-oggettivazione della coscienza. Il tema è di grande importanza nell'ambito della fenomenologia e in generale per un'analisi della struttura dell'autocoscienza (cfr. M. FRANK, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991; alcuni accenni nel volume dello stesso autore. *Lo stile in filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1994, a cura del sottoscritto). In Sartre si ricollega alla tesi, elaborata già nello *Essai sur la transcendance de l'Ego* (1936) e ripresa rapidamente in *L'être et le néant*, che la coscienza è prima dell'io, anche se non per questo è impersonale: "infatti ciò che conferisce a un essere l'esistenza personale, non è il possesso di un Ego - che non è che il segno della personalità - ma il fatto di esistere per sé come presenza a sé". (*Ib.* p. 143; tr. it. p. 151). Così intesa, la coscienza è comunque la radice dell'io, il cui carattere non originario, ma derivato, non conduce oltre il primato dell'io, su cui stiamo riflettendo in queste pagine, al contrario pone meglio in luce che questo primato è vincolato all'assunzione della

coscienza come fondamento, che Sartre non mette in discussione, ma radicalizza. "È la coscienza nella sua ipseità fondamentale che permette l'apparizione dell'Ego, in certe condizioni, come il fenomeno trascendente di questa ipseità" (*ibid.*). La presa di distanza dall'Ego in nome del primato della coscienza come presenza a sé, esaspera la dimensione dell'"interiorità" soggettiva come fondamento dell'esperienza del mondo, come appare dalla rapida analisi del rapporto con altri, svolta in queste pagine. Come dire che la coscienza preriflessiva è in realtà la formulazione più radicale del principio dell'io, ovvero dell'io come principio.

10. Ma è poi veramente pensabile, questa piena coincidenza con sé della realtà, che sarebbe lo stesso svanire del sé? Kant la chiama "la coincidenza dell'identico [e cioè] la vera pienezza dell'essere" (*ib.* pp. 115). Ciò che si vuole pensare al di fuori di ogni relazione con la coscienza è, nel senso brutale che ha consistenza, e basta; non coincide, ma è semplicemente, perché la coincidenza è già una relazione di sé a sé, che non è detto che sia possibile nei termini di una perfetta adeguazione, ma che certamente è impensabile per ciò che non ha rapporto a sé. La pietra, chiusa nella sua materialità, coincide forse con sé? Ma può essere la pietra che è, se non è per una coscienza che apre ad essa, nel mondo, lo spazio del suo niente per accoglierla, distinguendola da ogni altra realtà? La domanda radicale diventa allora se ha senso guadagnare la necessaria non-identità della presenza a sé sullo sfondo del "pieno d'essere" dell'in-sé sartriano, che non è che un feticcio. Questo massiccio in-sé, piuttosto che l'esistenza del per-sé, è veramente di troppo e schiaccia sotto il suo peso l'ontologia fenomenologica di Sartre.

11. *ib.* pp. 115-116: "*Cette fissure est donc le négatif pur [...]. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant*".

12. ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 429 a 10-b 10, spiega il processo dell'intelazione affermando che il *noûs* dell'anima "poiché pensa tutte le cose, deve essere senza mescolanza, come dice Anassagora, per 'dominare', cioè per conoscere: poiché se manifesta la forma propria accanto a quella estranea, non può che intercettare e fare ostacolo a quest'ultima: pertanto non può avere alcuna natura propria se non quella di essere in potenza". Così è ben giusto dire, conclude Aristotele, che "l'anima è il luogo delle forme" (*tòpos eidôn*). S. Tommaso, *In III De Anima*, lectio 7, n. 680, conclude a sua volta che "se anche l'intelletto avesse una natura determinata, questa natura ad esso connaturale gli impedirebbe di conoscere le altre nature". Sul tema ritorna in *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2. L'idea di fondo è quella espressa sempre nel *De Anima* aristotelico, per cui "l'anima è in certo senso tutti gli esseri", 431 b 21, che in Tommaso, *De Veritate*, I, a. 1, diventa l'idea che l'anima è qualcosa che per natura può conformarsi con ogni realtà ("*aliquid quod natum sit con-*

venire cum omni ente”). In termini duramente cosali è espressa la natura paradossale di quell’ente che non è nulla e nessuno di determinato (al modo in cui lo sono le cose). Il passo che segue da *L’être et le néant* può illuminare sull’insolito accostamento che stiamo proponendo: “Ogni coscienza – Husserl l’ha mostrato – è coscienza di qualche cosa. Ciò significa che non c’è coscienza che non sia posizione di un oggetto trascendente, o, se si vuole, che la coscienza non ha ‘contenuto’ [...]. Un tavolo non è *nella* coscienza [...]. L’esistenza del tavolo costituisce infatti un centro di opacità per la coscienza; è necessario un procedimento infinito per inventariare il contenuto totale di una cosa. Introdurre tale opacità nella coscienza significherebbe prolungare all’infinito l’inventario che questa può redigere di se stessa, fare della coscienza una cosa e rifiutare il *cogito*. Il primo passo di una filosofia deve dunque essere quello di espellere le cose dalla coscienza e ristabilire il vero rapporto di questa col mondo, cioè che la coscienza è coscienza posizionale *del mondo*” (pp. 17-18; trad. it. pp. 16). Tuttavia la radice classica della tematica dell’esistenza era stata segnalata esplicitamente da Heidegger, *Sein und Zeit*, §4. L’accostamento al *pour soi* sartriano è stato invece appena intravisto, ma comunque suggerito, da S. VANNI ROVIGHI, *Uomo e natura*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 198-200.

13. *Ib.* p. 116 (sottolineatura MR).

14. *Ib.* p. 222.

15. *Ib.* p. 308 (trad. it. p. 332). Più avanti, con chiarezza: “L’io-oggetto è l’io che io sono” (pp. 332-333; trad. it. p. 359).

16. *Ib.* pp. 334-335 (trad. it. p. 361).

17. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini*, pp. 59 e 269.

18. *Ib.* p. 21.

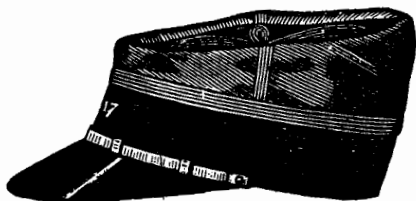
19. E. HUSSERL, *Husserliana*, Bd. 1, p. 139.

20. Su questa problematica ritorneremo nella seconda parte, con accenni all’ampia discussione in corso nell’ambito della filosofia analitica, per la quale è comunque utile rimandare al volume di M. FRANK, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, cit.; nonché ad un importante numero di “Teoria”, XII/1992/1 (Nuova Serie II/1), in particolare agli articoli di G. VARNIER, *Consapevolezza e riferimento oggettivo*; e di A. FERRARIN, *Autocoscienza, riferimento dell’io e conoscenza di sé*.

21. *Ib.* p. 10.

22. Per la tematica dello “*il y a*” si veda di E. LÉVINAS, *De l’existent-*

ce à l'existant, "Fontaine", Paris 1947, p. 28 (trad. it. Marietti, Genova 1986); *Ethique et Infini*, Fayard, Paris 1982, pp.4647. Ottimo lo studio di C. CHALIER, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993 (in particolare per la tematica accennata pp.41-46). Una ricostruzione molto partecipata dei motivi del pensiero lévinasiano. Va notato comunque che i numerosi studi che ormai vengono dedicati ad esso, mentre sottolineano con impegno la polemica contro l'essere di Heidegger, contenuta nel tema dello "il y a", non ne avvertono minimamente l'affinità con il pensiero sartriano dello "en soi". In questa direzione credo che sarebbe necessario e utile scavare ben di più.





LA FUGA IN SÉ. VARIAZIONI SUL TEMA DELLA COSCIENZA

Fabrizio Desideri

“Autocoscienza”: se c’è una parola-chiave, un concetto fondamentale, che nella storia della filosofia moderna ha giocato “il ruolo principale”, è proprio questa. Così notava Dieter Henrich in apertura ad un importante saggio del 1970 dedicato a questo tema¹. A tale osservazione c’è solo da aggiungere che nessun altro termine del lessico filosofico è stato oggi problematizzato con maggiore radicalità. E quando si dice problematizzato, non si intende affatto quella ‘spensierata’ rimozione della consistenza del problema che si può trovare nelle varie forme del carnevale Post-moderno dove, immancabilmente, si festeggia la morte del Re-Soggetto. Semmai una messa in questione di quei presupposti che si ritenevano saldi fondamenti. Una messa in questione che ha in generale a che fare, ovviamente, con il *Linguistic Turn* e con il nome di Wittgenstein e che ha trovato, in anni recenti, una delle sue formulazioni più rigorose nell’ importante volume di Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*². Il senso dell’ attacco di Tugendhat al concetto tradizionale di “autocoscienza” – un attacco che coinvolge in particolare la revisione critica proposta da Henrich e dalla scuola di Heidelberg³ – sta essenzialmente nel negare il carattere del tutto interno, pre-linguistico, della certezza contenuta in essa. Se c’è qualcosa come una coscienza di sé – sostiene Tugendhat – questa non va cercata ‘puramente’, né in una auto-endoscopia dell’Io, ma solo nella forma ‘esterna’ di un sapere proposizionale. L’autocoscienza in senso proprio è solo in quanto “articolata linguisticamente”. Se si dà, si dà solo nel linguaggio. Di qui la difficoltà di attribuirlo ad altri esseri viventi come animali e bambini⁴. Nelle stesse proposizioni relative all’autoattribuzione di stati psichici (quelli che Tugendhat chiama gli stati Ø), seppur si possa parlare dell’immediatezza tipica di un sapere non inferenziale, questa sarebbe sempre da intendere come il

riflesso di un condizionamento linguistico e non come l'espressione di una forma di certezza 'cartesiana'⁵. Non vi sarebbe, cioè, alcuna necessità di assumere che quando si dice "lo Ø", si implichi la coscienza del fatto che "lo Ø" e quindi la conoscenza della verità dello stato Ø nella sua relazione all'lo, in quanto questo sapere di tipo inferenziale sarebbe una ridondante "costruzione" che non "appartiene alla regola dell'uso" qui in questione⁶.

Come queste posizioni di nominalismo radicale (o, se si vuole, di behaviorismo linguistico) conducano a delle vere e proprie aporie e vi conducano proprio mantenendosi all'interno di una prospettiva di filosofia analitica sarà oggetto della seconda parte del nostro lavoro, dove si cercherà di mostrare come l'eccedenza della coscienza di sé rispetto al territorio del linguaggio risulti proprio dall'analisi di quelle proposizioni che si riferiscono a stati soggettivi. E sulla base di questo risultato si cercherà di indicare – in forma ancora assai problematica – come la coscienza di Sé si dia ai confini stessi del linguaggio: nel riferimento ad un Sé che si deve pensare come paradossalmente esterno all'lo. L'in-Sé verso cui si fugge, piuttosto che far ritorno. Ma questo, solo dopo aver tentato un percorso critico all'interno del concetto 'tradizionalmente' fondativo di autocoscienza. Questo 'preliminare' percorso si scandirà in due tappe. Una prima, molto breve, di caratterizzazione generale (che ha più lo scopo di richiamare una sorta di odierno senso comune filosofico relativamente a questo tema che quello di una presentazione critica) ed una seconda, un poco più articolata dal punto di vista argomentativo, che cercherà di mettere a fuoco questo concetto all'interno della filosofia fichtiana ed in particolare di un'opera intermedia tra la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794/95 e la *Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1801/02 quale è il *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1797/98. Resta da precisare che il testo di Fichte sarà preso in considerazione per la sua autonoma esemplarità e non nel contesto evolutivo del suo pensiero.

a) *L'autocoscienza come evidenza prima*

L'aspetto grazie al quale il concetto di autocoscienza è potuto assurgere al ruolo di protagonista della scena filosofica moderna è senz'altro il suo carattere di evidenza prima. Se su tutto può cadere l'ombra del

dubbio, l'autointerrogarsi – il dubitare di Sé – non può che riflettere la luce originaria del Soggetto che produce quella stessa ombra. Di tutto si può fare *epoché* fuorché dell'Io, che resta sempre in salvo come il vero e proprio punto irradiante. Qualsiasi paradosso logico rimanda alla sua interna evidenza ed è destinato a ripresentarla in superficie come riflesso bagliore. Da Cartesio a Husserl, questa evidenza riflessiva: questa intima possibilità di autocertificazione diviene il *fundamentum inconcussum* dell'intera filosofia. E lo diviene, appunto, per la sua apparenza di inespugnabilità. La certezza di Sé contenuta nel concetto di autocoscienza deve la sua inconfutabile evidenza al fatto che si presenta e si dà come una "esperienza interna", un'espressione, questa, in cui l'accento va posto sull'aggettivo "interno" e non sul sostantivo "esperienza". Perché decisivo di questa esperienza di tipo particolare (interna, appunto) è che qui il viaggio affrontato è sempre in vista del punto di partenza e, per di più, con la fondata certezza di un ritorno: l'autocoscienza è la figura della permanente possibilità di un ritorno in Sé per l'Io. Il fatto, poi, che qui il Sé cui si torna non sia altro dall'Io, conferisce al carattere di questo ritorno il carattere dell'immediatezza e con esso quello della trasparenza. L'Io è cosciente di Sé in quanto riflettendo – volgendo in Sé lo sguardo del pensiero – traspare a Sé come *quello stesso*, ovvero come Io. In quanto autotrasparente la coscienza di Sé è pensabile nella sua purezza: non conosce opacità, nemmeno quella del segno linguistico. Altrimenti la sua riflessività sarebbe mediata, dovrebbe conoscere un'Odissea attraverso il linguaggio. E dunque la sua non sarebbe un'evidenza prima. Ovvero: "assoluta", libera da ogni condizione e proprio per questo antecedente ad ogni altra forma possibile di conoscenza e di esperienza.

Internità, immediatezza, autotrasparenza: con questi caratteri, dunque, l'autocoscienza ha impersonato il ruolo di protagonista nel teatro della filosofia moderna. E in nessun'altra filosofia oltre quella di Fichte questi caratteri sono stati interpretati con radicale nettezza. Nessun altro più di Fichte svolge con perfetta e rigorosa radicalità il tema dell'autocoscienza. Fino al punto, forse, di offrire quella cittadella che si riteneva inespugnabile: la suprema evidenza del *Selbstbewußtsein* nelle braccia del suo vero avversario. Che non è il dogmatico – il difensore del principio di realtà: della datità della *res*, della ostinata inseità della Cosa, bensì colui che percorrendo il suo stesso

percorso – fingendo il suo stesso presupposto – mostra le sue aporetiche conseguenze.

b) *Aporetica dello sguardo interno*

“Guarda a te stesso: volgi il tuo sguardo da tutto ciò che ti circonda e dirigilo nel tuo intimo; è la prima richiesta che la filosofia fa al suo discepolo. Il discorso non riguarda niente che sia al di fuori di te, ma unicamente te stesso”. Così inizia, classicamente, il *Saggio di una nuova esposizione della Dottrina della scienza*⁷ che Fichte scrisse tra il 1797 e il 1798. Lo svolgimento di questo “tentativo” è diretto – com’è noto – verso il riconoscimento dell’immediatezza dell’autocoscienza quale *antecedens* di ogni declinazione possibile della coscienza stessa: di ogni *coscienza di*, per intenderci. Solo che qui si tratta di qualcosa di diverso da un mero ri-conoscimento. Lo sguardo in Sé, alla ricerca del “fondamento” del sistema di tutte quelle “rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità” che costituiscono l’esperienza, deve fare astrazione da questo stesso sistema, cercando la condizione della sua possibilità: il suo *Grund*. E questo astrarre è anzitutto uno scindere, un operare la separazione tra la soggettività dell’intelligenza e l’oggettività della cosa, ossia dei termini che stanno “inestricabilmente congiunti” nella stessa esperienza. Nello sguardo in Sé ci si libera, insomma, dal condizionamento delle cose. Si produce un vuoto di rappresentazioni, ma per eleggere liberamente quale unico oggetto del nostro pensare il principio di quello stesso far-vuoto in noi: quell’“Io in Sé” che si deve “sempre presupporre” come possibilità della stessa esperienza e, perciò, come trascendente la sua stessa sfera. Già a questo punto la ricerca fichtiana di fondare nella libertà della coscienza la possibilità del sistema dell’esperienza e di fondarla in maniera assoluta – nella sostituzione senza residui del concetto di “cosa in sé” con quello di “Io in sé” – sembra imboccare un vicolo teoreticamente cieco. A questo imbarazzo teoretico: alla vera e propria aporia in cui ci si getta col pensare un presupposto nei termini di una libera posizione e, quindi, di una fondazione assoluta, Fichte risponde intendendo praticamente – come un vero e proprio agire – lo sguardo che, nel vuoto di rappresentazioni, cerca se stesso. Con questo problema lotta tutta la “Seconda Introduzione alla Dottrina della Scienza” che nel Saggio in

questione (rimasto incompiuto) segue l'“Introduzione” vera e propria. Lo sguardo astrante e introflessivo del pensiero che intende offrire il fondamento di ogni rappresentazione è essenzialmente un vedersi agire: la contemplazione di una libera attività. Qui, in questa contemplazione, «l'lo fa ritorno in se stesso» (39). Ma per far ritorno a sé – si chiede Fichte – non deve in qualche modo presupporre il suo essere? Rispondendo affermativamente ad una domanda del genere si potrebbe pensare a quell'atto del far ritorno a Sé come ad uno sguardo contemplativo che suppone un Ente da guardare: un qualcosa che già è, ha Essere, fosse pure solo l'Essere dell'lo. Dunque, perché il sistema della filosofia debba mostrarsi fondato puramente nella libertà di una posizione, anche da questo Essere bisogna far astrazione. L'essere dell'lo che si deve qui presupporre è un puro essere-per-noi. Ossia: l'essere è quello stesso implicato nell'agire stesso. Prima di esso, nulla. Questo agire non è preceduto nemmeno da un altro agire: è originario. Attraverso di esso «l'io diviene *originariamente* per se stesso» (39). Solo così il Soggetto può mostrarsi come «il fondamento di ogni Essere» (37). Basta intendere che non si tratta di un fondamento semplice, nel senso della semplicità di ciò che puramente è, bensì di un fondamento che ha la forma ri-flessa del sapere: una *co-scienza*, appunto. L'originarietà dell'lo è qui quella propria di «un agire su uno stesso agire» (39); questa è la stessa forma della coscienza. Ma niente altro si sa, qui, oltre l'atto del vedersi. L'“agire sull'agire” è questo stesso atto. Altrimenti la coscienza non sarebbe *originariamente* coscienza di sé. Io e un «agire che ritorna in Sé» sono sinonimi (42). Non altrimenti che nella libertà di questo atto è pensabile l'lo; non altrimenti, quindi, che in questa sua essenza *pratica*. Solo che non si può non porre a questo proposito la domanda relativa a cosa significhi questo libero agire dell'lo – in cosa consista questa sua virtù di far ritorno in Sé che deve essere pensata come precedente a ogni altro possibile atto della coscienza. Domanda a cui non si può far altro che rispondere facendo appello al puro atto del vedere. E non più, si badi, al carattere attivo, intenzionale del volgere lo sguardo in Sé. Una volta che questo sguardo astratto da ogni rappresentazione è stato deciso, non si può che vedere quel che accade. E quanto accade è il farsi stesso dell'lo come auto-coscienza. L'agire su un agire è un vedersi agire. Ma qui l'agire stesso non è altro dal vedersi. Dunque l'agire su un agire è un unico at-

to: è in-tuizione. Altrimenti l'atto non potrebbe essere colto come assoluto, libero da presupposti: come l'«atto più originario del soggetto» (42). E, insieme, l'in-tuizione non potrebbe esprimersi in perfetta unità con quanto vede; non potrebbe essere auto-intuizione: coscienza di Sé. In questo atto il filosofo – osserva Fichte – «intuisce immediatamente il suo agire, egli sa, ciò che fa, poiché *egli - lo fa*» (41).

È così che Fichte può stabilire l'unità tra l'«intuizione intellettuale» (il processo che si è cercato di descrivere sinora: l'«agire su un agire») e l'immediatezza della coscienza. Questa immediatezza sta, appunto, nella originaria autoposizione della coscienza stessa. Come autoporsi originario, l'autocoscienza – o coscienza immediata di noi stessi – condiziona ogni altra modalità della coscienza; è insomma fondamento della possibilità di ogni *coscienza di* (e appunto intorno a questo tema ruota il primo capitolo, rimasto senza seguito, del saggio fichtiano). A questo punto sorge il sospetto che quella che Fichte stesso chiama una «necessità pratica» (47) – il non poter far altro che veder-si in cui si tramuta il volgersi in Sé dello sguardo – contenga nel suo nucleo logico una contraddizione teoretica condivisa da tutti i tentativi di fondare riflessivamente l'autocoscienza. Se l'attività propria dell'Io è un'attività che ritorna in Sé e questo ritorno in Sé non è altro che auto-intuizione o «intuizione intellettuale», allora non si può più parlare di un «agire su un agire» (di un agire riflessivo), ma di un agire *tout court* che introdurrebbe una differenza tra coscienza ed autocoscienza e riprodurrebbe il problema di una coscienza di sé spingendo il suo porsi in una ri-flessione infinita, senza quiete alcuna. E quindi introdurrebbe una sorta di originaria e ostinata duplicità: quella tra il presupposto e l'atto che vorrebbe comprenderlo negando il suo essere una pre-supposizione e identificandolo con una posizione. Perciò è necessario intendere il far ritorno a Sé dell'Io come non altro dall'identità riflessiva con Sé. L'Io, così, non sarebbe altro che questa identità autoriflessiva; di qui l'evidenza originaria dell'autocoscienza.

In altri termini: la «coscienza immediata» non è altro, per Fichte, che «*Anschauung des Ich*»: Intuizione dell'Io. In tale intuir-si l'Io si pone «necessariamente» [108]: come essere in uno di soggettivo e oggettivo. Così Fichte intende oltrepassare l'infinita mediatezza in cui getta il ritenere la coscienza di Sé come una relazione soggetto-oggetto interna all'Io. Ma con ciò non fa che confermare il carattere *sui generis*

dell'attività autoproduttiva o autoponente della coscienza: l'autoproduttività è qui puramente contemplativa. Si tratta, in altri termini, di pura teoria: di uno sguardo in Sé che sembra non aggiungere molto all'invito iniziale da cui prende le mosse il saggio fichtiano. Quanto viene in chiaro in questo sguardo non è altro che la virtù essenziale dell'Intelligenza: quella, appunto, di essere auto-intuizione: capacità di far ritorno a Sé considerandosi e, dunque, capacità di implicare questa virtù in ogni altra considerazione. Al termine "*Intelligenz*" Fichte, del resto, dice di preferire quello di *Ichheit*: di lità o Egoità. Qui, in questo termine, l'"interna attività" al centro del saggio fichtiano giunge alla figura della sua quiete: al suo concetto. «Era pertanto – osserva Fichte – il concetto dell' Io che era necessariamente unito con l'intuizione dello stesso, e senza il quale la coscienza dell'Io sarebbe rimasta impossibile; poiché soltanto il concetto compie e comprende [*umfasst*] la coscienza » [113]. Ma i problemi cominciano proprio qui. Dalla difficoltà di capire come in questa necessaria connessione tra il concetto di Io e quella autointuizione in cui consiste l'attività *sui generis* che costituisce la coscienza si possa scorgere quella libertà che, sola, dovrebbe qualificare l'innalzarsi «alla coscienza dell'Intuizione». In altri termini – come è già stato notato da Henrich nel saggio citato – la via puramente riflessiva di un originario ritorno in Sé non riesce a spiegarci il carattere della coscienza di Sé come una libera posizione. Quel che si doveva spiegare si configura piuttosto come un presupposto necessario: quello del concetto di Io come identità a Sé che si esplica nella riflessione. La necessità di questa presupposizione nel movimento autoriflessivo che ne ha intuizione (intelligenza), allora, non è affatto tolta, semmai riconosciuta e ri-conosciuta appunto come quell'antecedenza che si doveva proprio esplicitare. Il circolo descritto dal movimento riflessivo della coscienza non è altro che il circolo che gli stava alle spalle: l'Io=Io. Paradossalmente, quella tradizione cartesiana, rafforzata nell'Idealismo trascendentale di Fichte, che dovrebbe condurre a sostenere il carattere non proposizionale della coscienza sembra qui dipendere del tutto dal riferimento ad una proposizione, quella dell'"Io sono Io" e dunque "Io è (=) Io"⁸. Ma allora l'originarietà di ogni autocoscienza come *antecedens* implicato in ogni *coscienza di* esprimerebbe il permanente rimando ad una certezza proposizionale. Una certezza che, una volta esplicitata come tale: proposizionalmente, pare dipendere

dal principio logico di non contraddizione, mostrando la sua derivazione dall'Essere e quindi la sua non originarietà. Pericolo contro il quale Fichte combatte consapevolmente, negando il carattere "primo" e "originario" dell'identità dell'Essere (79) e riaffermando la distinzione tra la mera regolatività della logica rispetto alle determinazioni concettuali e il *Faktum* della coscienza come attività determinante (78). Ma in questo caso non può evitare di ancorare ad un sapere proposizionale la certezza di questo *Faktum*. A che pro, si potrebbe allora obiettare a Fichte, volgere lo sguardo in noi stessi, allontanarci da tutto ciò che ci circonda, se questo non fa altro che condurci a quanto sapevamo già, ovvero che sono Io che guardo in me stesso e, non considerando altro, non posso far altro che scorgere il riflesso prodotto da questo guardarmi e riconoscere la principalità dell'Io? Non è però questa l'obiezione decisiva. Essa semmai si presenta con l'osservazione che affermare l'identità riflessiva dell'Io e parlare di una coscienza di Sé non sono la stessa cosa. Se fossero veramente lo stesso, infatti, dove sarebbe il problema? Se la coscienza di Sé non dovesse far altro che scoprire l'antecedente identità dell'Io fino a considerarla nella quiete del concetto, si dovrebbe parimenti affermare che la coscienza di Sé è un duplicato destinato a togliersi in questa stessa identità. Ovvero, per dirla in altri termini, la coscienza di Sé nel suo riferimento necessario ad una proposizione quale "Io é (=) Io" non costituirebbe altro che il sottinteso di tutte le proposizioni che hanno per soggetto la prima persona, quel sottinteso – appunto – che rafforza la sua autorità⁹, ma non la fonda di certo, in quanto perché questa autorità espliciti il suo potere (si eserciti come tale) è già sufficiente l'affermazione pronominale che la apre. Intesa nel senso fichtiano la coscienza di Sé, insomma, non sembrerebbe altro che la conferma di stare all'interno di una proposizione. Anzi, la posizione dell'Io come auto-coscienza non sarebbe altro che l'esplicitarsi di una pro-posizione.

c) *Paradossi analitici*

Secondo questo percorso la contraddizione principale che non risolve il tentativo fichtiano qui descritto (senza considerare i suoi successivi sviluppi e le significative correzioni interne che conoscerà proprio in direzione del riemergere di una originaria differenza tra Essere e co-

scienza) non sta, allora, tanto nel circolo in cui è costretta a muoversi una fondazione riflessiva della coscienza¹⁰, quanto piuttosto nel fatto che il suo termine risolutivo consiste nell'ancoraggio esterno ad una proposizione. La fondazione non avviene in virtù dell'astrazione riflessiva di uno sguardo interno, ma in virtù dell'antecedente certezza di un sapere proposizionale. L'"Io=Io" e non l'Io soltanto è il vero presupposto contenuto in ogni proposizione che ha la prima persona come soggetto. E questa evidenza non può essere fondata. Ad essa comunque si fa riferimento preferendo un "Io" come soggetto. Un riferimento esistenziale e non semplicemente logico. Qualsiasi sia il referente dell'Io, è una certezza grammaticale che questo è un pro-nome e quindi sta per un riferimento esterno alla pro-nominalità dell'Io. Se non ci soddisfa l'arrestarsi ad una mera tautologia, e non ci si vuol gettare sullo scoglio del "nome", si potrebbe sempre dire che il riferimento, qui, è comunque a Sé. Ma proprio qui sta, come vedremo, il problema.

Singolarmente, è proprio all'interno di una prospettiva analitica che è venuta – in saggi notevoli per la loro capacità osservativa¹¹ – una riabilitazione del carattere interno della certezza implicata in un certo tipo di proposizioni. Quella certezza, si vuol dire, che contiene necessariamente un riferimento a sé e, con esso, una qualche forma di coscienza di sé. Si tratta di quelle proposizioni che sono caratterizzate dall'uso della parola "Io" come soggetto¹² ed esprimono alcunché relativamente agli stati mentali o psicologici di chi parla. Non solo, in questi casi, si deve parlare di un accesso del tutto particolare del soggetto in questione al contenuto della propria affermazione (ad esempio: "Mi sento depresso"), ma per di più si deve presupporre che l'autoattribuzione implichi anche una auto-identificazione. In altri termini, questo tipo di proposizioni implicano una qualche "coscienza di sé": una *self-awareness* secondo i termini di Sidney Shoemaker o una "*basic self-knowledge*" secondo quelli di Tyler Burge. L'errore qui starebbe – soprattutto secondo Shoemaker¹³ – nell'intendere questa "coscienza di sé" sulla base di un modello di conoscenza percettiva, quando bisogna escludere invece che vi si dia una qualche sorta di percezione di sé. La coscienza di sé è qualcosa che deve essere pensata, piuttosto, come prima di ogni percezione determinata: come il punto di vista 'soggettivo' che la permette e perciò mai assumibile – come oggetto – all'interno di una percezione. Così Shoemaker può criticare l'uso della metafora del-

lo sguardo in sé intrinseca al paradigma 'cartesiano' della coscienza come una relazione soggetto-oggetto di tipo riflessivo, salvando – nonostante ciò – il carattere riflessivo e immediato della coscienza di sé.

Proprio in questa direzione, del resto, va anche la tesi di Burge, il quale svolge il suo tentativo intorno a quelli che chiama "giudizi riflessivi". Significativo, in proposito, è che l'autore tenti qui una riabilitazione dello stesso modello cartesiano di coscienza, introducendo la distinzione tra due ordini di pensieri: i pensieri in cui si pensa che p (ad es. che "sto male") e quelli in cui si pensa che si sta pensando che p . I due ordini di pensieri – nel caso, appunto, dei "giudizi riflessivi" – sarebbero implicati in un medesimo atto e questo costituirebbe come tale un esempio di "conoscenza basica di se stessi". Anche qui, però, si dovrebbe distinguere questa "conoscenza di sé" dalla conoscenza percettiva¹⁴. Quello che ne risulta è una sorta di cartesianismo moderato, nel senso che l'"autoreferenzialità" della conoscenza di sé contiene una certezza epistemica – ossia il fatto che «l'oggetto di riferimento è proprio il pensiero che viene pensato»¹⁵, ma tale certezza non legittima nessuna inferenza riguardo alla conoscenza di "verità necessarie" o riguardo alla conoscenza dell'ambiente¹⁶. La prospettiva, quanto all'autocoscienza, è dunque quella di un individualismo radicale.

A parte quest'ultima conseguenza, merita interrogare il carattere proprio della coscienza di sé implicata nel tipo di proposizioni in cui vige il punto di vista del soggetto, dove l'autorità della prima persona è sovrana. Il fatto che sia implicata, conferma in primo luogo il carattere immediato della certezza epistemica che esprimono. Con la precisazione che qui si tratta di un sapere che non ha bisogno di esplicitarsi per essere tale. Se sentiamo "così e così", almeno siamo certi che ad essere in gioco in quel sentirsi "così e così" siamo noi, come pure siamo certi del fatto che sentiamo "così e così". E non c'è bisogno in proposito che la nostra identificazione sia una identificazione riflessiva in senso pieno, ossia una identificazione del Sé nella coscienza che Io è veramente = Io. Si potrebbe dire che il tenore del sapere in questo caso è quello di un *sapere come*, che non ha bisogno di tradursi (e forse neanche lo può) nella epistemicità proposizionale tipica del *sapere che*. Solo che a questo punto nascono difficoltà evidenti per una prospettiva di filosofia analitica rigorosa, dove cioè sia tenuto fermo il carattere nominalistico dell'esperienza, ossia il fatto che come "fenomeno epi-

stemico" essa si configura sempre come sapere proposizionale.

Quest' ultimo è il problema affrontato con lucidità da Peter Bieri, il quale – in un importante saggio del 1987 – conclude nella perplessità di fronte alla indecidibile contraddizione tra questa definizione dell'esperienza e la caratterizzazione degli stati mentali nel senso di una «esperienza interna» e quindi «non proposizionale»¹⁷. Non si vuol togliere qui a Bieri quel suo conclusivo 'imbarazzo' che espone, del resto, con notevolissima lucidità. Si vuol solo notare che forse l'unico sviluppo possibile per il concetto di coscienza di sé relativo alla soggettività degli stati mentali e psicologici sta – come accenna lo stesso Bieri – nell'assumerlo nel senso di un puro "vissuto", di una pluralità di *Erlebnisse* che sono solo "per qualcuno" (ossia valgono unicamente nella prospettiva dell'Io-Soggetto) e vengono a costituire una sorta di «antecedenti causali» per il nostro «comportamento proposizionale»¹⁸. Si tratterebbe, quindi, di tradurre questo tipo di coscienza in qualcosa come un sentire più che in una pur particolare forma di certezza epistemica. Con la complicazione che qui il sentire dovrebbe configurarsi piuttosto come un sentirsi che – per i motivi accennati – non ha niente in comune con la sfera della percezione.

L'immediatezza e la riflessività della coscienza di sé in questa prospettiva di correzione interna al nominalismo pare dunque quella del sentimento. Sarebbe questa una prospettiva *à la* Jacobi, il quale, seguendo Leibniz, pensa la continuità di percezione e ragione nell'unità-identità tra «vita e coscienza»¹⁹. Una posizione che lo stesso Fichte, nel *Versuch*, utilizza per criticare il realismo dei kantiani a favore di una interpretazione conseguente del pensiero di Kant. Nell'originarietà del sentimento, del *Gefühl*, si esprime il fatto che «ogni nostra conoscenza procede da una affezione; ma non attraverso un oggetto» (69). Ciò significa che «con il sentimento immediato ogni spiegazione *trascendentale* ha un termine» [71]. Che io mi senta "così e così" è «senza dubbio fatto immediato della coscienza», ma questo non legittima a cercare in un "Qualcosa" al di fuori del fatto stesso la sua condizione di possibilità. Per cui, in virtù di questa originaria immediatezza del sentimento, Fichte può, nel seguito del testo, dichiararsi d'accordo con Jacobi – lo Jacobi delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* – circa il carattere indimostrabile della certezza. Ma il tipo di certezza implicata nel sentimento non può coincidere con l'autoevidenza immediata della

coscienza. Nell'autoaffezione del sentimento si presenta solo un lato – quello che contiene il punto di vista della «limitatezza» che deriva dalla stessa «possibilità dell'io» (70) – il lato del *Leiden*, della passività. A questo, però, non ci si può arrestare per esplicitare lo stesso *Faktum* della coscienza: il suo consistere in una attività²⁰. A meno, si potrebbe osservare, di postulare un sentire che è anteriore ad ogni sentimento: un *sensus sui* che precede e rende possibili gli stati in cui mi sento²¹. Ma, a parte il fatto che difficilmente si potrebbe parlare in proposito di *co-scientia* o *Bewußt-sein*, anche in questo caso si ripresenterebbero le difficoltà logiche inerenti al rapporto tra io e coscienza di Sé.

Così, con questo secondo tentativo di descrizione e spiegazione della coscienza, quel che rimane acquisito è piuttosto la peculiare certezza di un'esperienza del tutto interna che non ha bisogno di esprimersi esternamente. Ossia, la certezza relativa ad una pura affezione: ad uno stato in cui mi trovò e che conosco anteriormente al fatto di poterla o volerla esprimere in una qualche forma suscettibile di comunicazione. Qui siamo, certo, di fronte ad una sorta di certezza emozionale che non ha affatto bisogno di un ancoraggio proposizionale. Questo non toglie che anche in questo caso potrebbe pur sempre essere implicata una coscienza di Sé. In ciò non vi sarebbe, però, alcun vantaggio epistemico rispetto alla coscienza di Sé implicata in un'azione. Perché anche qui – come nel caso dell'azione vera e propria – l'implicito è l'implicito che un punto di vista puramente soggettivo non può spiegare; sono io che provo dolore, ma dire che lo provo questo e so in un modo particolare, anteriormente ad ogni esplicitazione proposizionale, cosa questo significhi per me o – se si vuole – come mi senta in questa situazione non è lo stesso che dire di essere consapevole di Sé. O meglio: può essere anche lo stesso, ma ciò non spiega in cosa consista la coscienza di sé. E questa non sarà spiegata finché non sia tematizzato il rapporto tra io e Sé che la costituisce.

«Dire Sé – osserva Ricoeur – non è dire io. L'io si pone – o è deposto. Il Sé è implicato a titolo riflesso nelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso lui stesso»²². Quel che va interrogato, allora, è proprio il senso di questa implicazione. E perciò bisogna partire dalla semplice constatazione che quando, nel linguaggio ordinario, usiamo la parola "Sé" – in espressioni come "quello è fuori di Sé" etc. – lo si fa sempre osservando un "io" dall'esterno, la nostra è un'osservazione

che implica distanza. Ma proprio il venire in chiaro dell'auto-osservarsi, induce a rilevare anche qui una distanza. Una distanza dalla prospettiva interna dell'io come soggetto, l'assunzione di un altro punto di vista. Quella stessa distanza che è dimenticata in espressioni come "il mio Sé", *my-self* etc. Il riferimento a Sé implicito nella coscienza dell'io eccede in qualche modo la sua sfera interna. La sua implicazione è un'implicazione sintetica, non analitica. E ciò problematizza il carattere di autotrasparenza della coscienza. Se questa si dà come un'evidenza primaria è, appunto, in quanto trasparenza del Sé e non del puro io. Dall'interno di quest'ultimo, infatti, qualcosa come il Sé non si lascia scorgere. Se non altro nel senso che corre pur sempre una differenza tra il sostenere che facendo questo o quello, ad esempio scrivendo alla tastiera di un PC, so quel che faccio e il sostenere che ciò implica l'essere consapevole di Sé. Introducendo quest'ultimo termine (il Sé) non esprimo soltanto un grado maggiore di consapevolezza o non esplico semplicemente quanto contenuto nella prima affermazione, ma mi riferisco a qualcosa d'altro. Ed anzitutto al fatto che, così dicendo, introduco un punto di vista esterno all'io che agisce; quel punto di vista grazie al quale quello stesso io può dire di essere consapevole di Sé nel suo agire. Al limite, infatti, potrebbe anche darsi il caso che colui che afferma di sapere che sta scrivendo (e perfino di essere consapevole di quel che scrive) è un io inconsapevole di Sé. Ad esempio nell'incapacità di collegare quell'io che scrive con l'io che, alzandosi, va a passeggio. In entrambi i casi, infatti, avremmo pur sempre un io che agisce razionalmente, ma nondimeno incapace di ricondurre i due io all'unità di un comune Sé. E con ciò non è qui in questione un problema di tipo psicologico imputabile ad un qualche difetto della memoria o ad una qualsiasi esperienza di dissociazione. Semmai questi tipi di problemi rimandano alla difficoltà filosofica di ridurre il tema della coscienza di Sé e, con esso, il tema dell'identità come tale a quello della identità analitico-riflessiva dell'io. Sono quindi la conferma empirica di un problema per così dire trascendentale inerente alla condizione della possibilità della coscienza. Un problema che – sia detto di passaggio – ha ben presente Kant quando a proposito dell'"appercezione trascendentale" sottolinea il coimplicarsi di analitico e sintetico²³. Quello stesso problema che fuggevolmente adombra lo stesso Fichte in una nota del suo saggio, ma per negarlo come tale. «Di

recente – osserva Fichte – per esprimere lo stesso concetto [quello di *Ichheit* - F.D.] ci si serve spesso della parola *Sé*. Se la mia derivazione è giusta, l'intera famiglia a cui appartiene questa parola, per esempio stesso [*selbiger*] etc., lo stesso [*derselbe*] etc., significa una relazione a un qualcosa di già posto: ma semplicemente in quanto è posto mediante *il suo puro concetto*. Se sono *io* questo qualcosa di posto, allora viene formata la parola *sé*. *Sé* presuppone pertanto il concetto di *Io*; e tutto ciò che vi viene pensato di absolutezza, è preso in prestito da questo concetto» [110]. Così Fichte non può che negare una contrapposizione concettuale tra i concetti dell'*Io* e del *Sé*, perché da questa sarebbe inevitabile trarre la conclusione che la coscienza di *Sé* non corrisponde alla pro-posizione "*Io=Io*".

Con queste ultime considerazioni è risultato forse chiaro come non si possa opporre un carattere *puramente interno* della coscienza di *Sé* alla pro-posizionalità dell'*Io* come evidenza originaria cui sembra condurre il paradigma introspettivo che intende la coscienza come sguardo in *Sé*. È a questo proposito che dissentiamo dalle posizioni sostenute da Manfred Frank nel citato saggio, *Linguisticità dell'autocoscienza?*. Qui Frank, richiamandosi a Fichte e a Sartre (ed in particolare al concetto di «coscienza non tetica» del filosofo francese) sostiene l'esistenza di «una continuità della coscienza che media il *sapere che* e il *sapere come*» e quindi riprende la tesi suggerita problematicamente da Bieri secondo cui ogni «coscienza proposizionale di» ha come antecedente causale «l'autocoscienza non proposizionale»²⁴. Quel che resta non discusso in questa soluzione è appunto il carattere puramente interno – endopsichico – dell'autocoscienza non tetica o non pro-posizionale. Il problema è se qui si affermi un principio di alterità rispetto al punto di vista dell'*Io* o meno. Ovvero, se per parlare di questa non teticità e quindi non intenzionalità della coscienza non si debba appunto parlare di un punto di vista esterno all'*Io*, dove – se si vuol mantenere la metafora dello sguardo – si guarda a *Sé* come ad un Altro dall'*Io*. E cioè si guarda veramente e, dunque, paradossalmente, Fuori.

d) *Intermezzo hegeliano e conclusioni provvisorie*

Quanto detto in precedenza sta allora a significare che si deve cercare una mediazione tra la via interna dell'antecedenza immediata del senti-

re (che sembra implicare un Sé senza Io) e quella riflessiva dell'originarietà dell'autocoscienza (che sembra contenere un Io vuoto e quindi anche privo di Sé)? Una mediazione del genere potrebbe essere configurata da una soluzione di tipo hegeliano. Ma anche questa non sembra altro che una riproposizione ad un livello estremo del mito dell'autotrasparenza riflessiva come carattere della coscienza di Sé. Solo che qui l'immediatezza con cui si dà la coscienza è un'immediatezza tolta nella figura dell'autocoscienza: nel movimento che la configura nella forma di una «duplicata riflessione»²⁵. L'Io hegeliano contiene cioè la capacità di mediare al suo interno anche l'opposizione ostinata della seità fino alla riconduzione piena del Sé all'Io. E questo, certo, in una maniera tale che l'Io non è più la vuota identità di una evidenza primaria ma un risultato che presuppone la fatica del concetto come oltrepasamento dell'Altro nell'Io: dell'Altro in sé. È la prospettiva che si disegna con la *Fenomenologia dello spirito* ed in particolare nell'ultima parte, dedicata a "Il sapere assoluto". Qui – nel compenetrarsi di riflessività ed *Erinnerung* in un unico procedimento logico-temporale – l'Io è il Sé, anzi è «l'uguaglianza del Sé con sé», ma come «perfetta e immediata unità» di sostanza e soggetto e dunque come spirito: né puro «ritrarsi dell'autocoscienza nella sua pura interiorità [...] né puro sprofondamento di essa nella sostanza e nel non essere della sua differenza, bensì *questo movimento* del Sé, che aliena se stesso e si sprofonda nella sostanza e come soggetto è tanto andata da essa in sé facendola oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto»²⁶. Autocoscienza è qui il risultato che toglie la mera pro-posizionalità dell'Io: la vuota identità del presupposto e con tale differenza anche quella tra coscienza e autocoscienza. Qui giunto, *ora*: solo dopo che..., lo spirito volge fuori il «pensiero della sua più intima profondità ed esprime l'essenza come Io=Io»²⁷. Questo è, in effetti, un Io consapevole di tutte le sue determinazioni. Un Io metaproposizionale, certo, ma proprio perciò anche capace di esplicitare tutta la sua interna latenza e quindi di trasformare in sapere epistemico ogni suo sentire. E, cioè, un Io che ha tolto la differenza tra Sé e l'Assoluto e per questo – per quell'andare in Sé nel quale lo spirito è calato nella notte dell'autocoscienza – capace di "ricominciare da principio" con una ritrovata immediatezza²⁸: l'immediatezza assoluta dell'Io veramente in Sé e per Sé (memore del suo estraniamento: del suo essersi sprofonda-

to nell'Altro). Senonché la nemesi che potrebbe cogliere questo tipo di soluzione – al di là, ovviamente, della “lettera” e dello “spirito” della *Fenomenologia* hegeliana – sarebbe quella di veder ricadere la stessa mediata immediatezza della coscienza di Sé in un puro nominalismo epistemologico per il quale ogni aspetto della coscienza e con essa dell'esperienza sarebbe esplicabile in un sapere proposizionale e, per questo, la stessa intuizione non configurerebbe affatto una dimensione “preanalitica” e “ateoretica” ma solo «una teoria filosofica sedimentata che si è condensata in intuizione»²⁹. Così che, nel togliimento della differenza tra immediato e mediato – tra intuizione e concetto – la forma perfetta dell'autocoscienza starebbe nella sua linguisticità, se non altro per il fatto che l'essere per noi sarebbe solo l'essere nel (del) linguaggio. In altri termini, in questo tipo di soluzione la coscienza di Sé implicita in ogni *coscienza di*, e con ciò anche il rapporto implicativo tra coscienza dell'Io e coscienza di Sé, non potrebbe mai porsi come un semplice riferimento paradossalmente esterno allo sguardo dell'Io, ma dovrebbe sempre esplicitarsi come un sapere. Il cosciente di Sé è colui che sa e quindi può comunicare linguisticamente i contenuti impliciti in questa stessa coscienza³⁰. Ma questo non è sempre vero. Se non altro perché non toglie effettivamente il suo stesso punto di partenza: il problema di una coscienza di Sé come evidenza immediata ai confini stessi del linguaggio. Almeno per il fatto che continua a sussistere una differenza *non solo fenomenologica* tra l'essere cosciente di Sé inteso come immediatezza mediata – come spirito – e la coscienza di Sé come un riferimento implicito in una *coscienza di*. La metaproposizionalità dell'Io-Sé hegeliano è tale, infatti, nel suo derivare da una riflessione attraverso le modalità linguistiche della coscienza – o se si vuole linguistico-storiche – e non configura l'*antecedens* di ogni loro possibile fenomenologia (come antecedenza è ancora il presupposto della vuota pro-posizionalità). Non è, cioè, né un'evidenza analitica né può essere una forma di certezza pre-epistemica. Fino al punto in cui non è riconosciuto come tale attraverso la sua alienazione, il Sé hegeliano è, almeno parzialmente, inconscio o, comunque, permane nella sua differenza dall'Io. Nella differenza che, appunto, è destinata ad essere tolta. Il Sé deve divenire Io attraverso la reciproca identificazione tra l'Io e il Noi³¹ e per questo esprime il movimento stesso dell'auto-riconoscersi – il suo ‘eroico’ processo – fino al culmine dell'*ab-solversi* nell'iden-

tità con l'Io. Alla riflessività intemporale – intuitiva – dell'Io fichtiano, Hegel oppone una riflessività progressiva che si arricchisce di determinazioni fino a comprendersi nella sua totalità come identità piena (doppiamente riflessa) dell'Io. Anche in quest' ultimo caso, però, il Sé è ricondotto all'autotrasparenza dell'Io, cambiando solo i modi di darsi e di presentarsi di questa auto-trasparenza. La differenza dell'Io dal Sé è tolta nel suo concetto: nella figura quieta in cui finalmente si contempla oltrepassando qualsiasi alienazione del punto di vista e può dire a piena voce – con la voce che esprime l'essenza – “Io=Io”.

Il paradigma che persiste anche in Hegel è, dunque, quello della autocoscienza come ritorno in Sé di Io. Viaggio che ha come *telos* il punto di partenza³². E quindi anche in Hegel – e in maniera eminente – la coscienza di sé viene intesa nel senso dell'intenzionalità, anzi come culmine di un'agire intenzionale: una riflessione alla seconda potenza che si realizza solo in un «contesto di interazione sociale»³³ (l'Autocoscienza nella *Fenomenologia* sorge, appunto, con la lotta per il riconoscimento tra Servo e Padrone). Mentre il problema – come ha visto Henrich – è proprio quello di intendere la coscienza nella sua a-intenzionalità: come una dimensione nella quale ci troviamo; una dimensione di cui abbiamo esperienza come di un evento³⁴ e certamente come di un evento del tutto particolare in quanto è quell'evento che noi stessi in qualche misura *siamo*. Continuando ad intendere il Sé come riflesso dell'Io – e non, al contrario, come l'Io nel riferimento a Sé – Henrich opera in proposito una distinzione tra coscienza e autocoscienza, intendendo la prima come «fondamento senza-Io della coscienza di Sé»³⁵. Ed è proprio relativamente a questo aspetto che viene criticato da Tugendhat, ossia per l'aver abbandonato il fenomeno della “coscienza di sé” nella preoccupazione di prendere distanza dalla sua esplicazione in senso riflessivo³⁶. Senza seguirlo nelle conclusioni che ne trae, si può dire che a questo proposito Tugendhat ha delle buone ragioni. Se la preoccupazione di Henrich è quella di superare il modello egocentrico in quanto incapace di spiegare il fenomeno della coscienza, perché – allora – non parlare in proposito di “*Ich-Überwindung*” piuttosto che di “*Selbst-Überwindung*”? Ammesso, infatti, che la coscienza debba essere intesa a-intenzionalmente, ciò allora è possibile solo intendendola come coscienza di Sé nel senso del genitivo soggettivo e non di quello oggettivo. L'autocoscienza così intesa – nel-

la sua autonomia: come coscienza del Sé³⁷ – è soggetto non ego-centrico, il suo centro non è nell'Io ma in Sé e, dunque non può essere spiegata in una forma di relazione soggetto-oggetto interna all'Io. A meno di non intendere l'Io da un punto di vista esterno: come quell'Io, cioè come un "Egli". Perciò ad essa l'Io – nel suo non potere esser altro che *coscienza di* – si riferisce come ad un paradossale Fuori. Il Fuori, qui, è quello del Sé che si presenta come inaccessibile e irrappresentabile dal punto di vista dell'Io come prima persona. Al Sé ci si può solo riferire ed è questo riferimento il vero limite di ogni coscienza puramente interna o proposizionale. "A ogni Sé – scrive Novalis – ha accesso soltanto un Sé"³⁸ e dunque non un Io. Nel Sé il circolo identificante dell'Io si spezza. Il Sé indica una terza persona. E quindi trascende la stessa sfera dialogica: non scaturisce nemmeno dal semplice dialogo con il Tu. Rimane sempre un terzo tanto per l'Io che il Tu. Entrambi si riferiscono a Sé e al Sé come quella possibilità interna e insieme trascendente il loro dialogare che costituisce la com-unità – e non la mera intersoggettività – della coscienza. Così, per l'Io la coscienza di Sé (del Sé) è più una fuga, che un ritorno riflessivo: una fuga fuori dall'Io verso il confine-dimora della sua *physis* (se l'autocoscienza è una dimensione, è anche e forse anzitutto una dimensione "naturale"); una Fuga in Sé, se si vuole. E quindi anche un *paradossale* ritorno, ma oltre ogni interiore evidenza: nel (non) luogo ove l'Io – semplicemente – non è mai stato.

1 D. HENRICH, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner K. Cramer R. Wiehl, Tübingen 1970, Vol. I., pp. 257-284.

2 E. TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M. 1979; l'edizione che ho utilizzato è però la traduzione inglese: *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. di P. Stern, Cambridge (Massachusetts) and London (England) 1986.

3 Come una risposta dall'interno di tale Scuola può esser visto l'articolato saggio di MANFRED FRANK, *Linguisticità dell'autocoscienza?*, tr. it. di U. M. Ugazio e T. Griffiero, in *Filosofia '90*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari 1991, pp. 77-116.

4 E. TUGENDHAT, op. cit., p. 17.

5 Cfr. *ivi*, p. 39 ss. e in particolare le lezioni 5 e 6 dedicate a Wittgenstein (pp. 77-119); qui Tugendhat si mostra d'accordo con Wittgenstein nel sostenere che le proposizioni del

tipo "lo Ø" (dove il segno Ø indica uno stato psichico) sono di carattere espressivo e non cognitivo, ma se ne distanzia sostenendo che esse mantengono comunque un carattere assertorio (nonostante l'inverificabilità dello stato che espressivamente affermano).

6 Cfr. ivi, p. 118.

7 J. G. FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), a cura di P. Baumanns (sulla base dell'edizione di F. Medicus), Hamburg 1984; lo scritto fichtiano apparve, a puntate, nel "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten" (la rivista edita da Fichte e Niethammer) e precisamente nei: Bd. 5, H. 1, 1797, pp. 1-49; Bd. 5, H. 4, 1797, pp. 319-78; Bd. 6, H. 1, 1797, pp. 1-43; Bd. 7, H. 1, 1797, pp. 1-20 (quest'ultimo fascicolo uscì però solo nel 1798). I rimandi a questa edizione sono contenuti tra parentesi nel corpo del testo.

8 In questa direzione, pur con intenti teorici diversi, va anche l'interpretazione del fondamento della filosofia fichtiana sviluppata da M. CACCIARI in *Dell'Inizio*, Milano 1990, pp. 89-101, che non analizza però l'opera qui affrontata.

9 Cfr. D. DAVIDSON, *First Person Authority*, in "Dialectica", vol. XXXVIII, 2-3, pp. 101-11.

10 Questa è appunto la critica mossa da Henrich alle teorie della riflessione (nelle quali include anche "der gesamte Hegelianismus"), sia che considerino la riflessione come "una attività dell'io" (e questa, per Henrich, è la posizione kantiana) sia che la intendano come una "autorelazione consapevole", imputando il loro fallimento tanto al considerare l'auto-coscienza come una "relazione soggetto-oggetto" quanto al volerla spiegare dal punto di vista di una "autorelazione egologica"; cfr. art. cit., pp. 263-269.

11 Ci riferiamo, ad esempio, al saggio ormai classico di SYDNEY S. SHOEMAKER, *Self-reference and Self-awareness* in "The Journal of Philosophy", vol. LXV, 19, ottobre 1968, pp. 555-567 e a quello più recente di Tyler Burge, *Individualism and Self-knowledge* in "The Journal of Philosophy", vol. LXXXV, 11, novembre 1988 (con un *Reply to Burge* di D. Davidson); ma per una rassegna più esauriente si veda il citato saggio di M. Frank.

12 Cfr. S. S. SHOEMAKER, art. cit., p. 556, il quale fa riferimento alla famosa distinzione wittgensteiniana contenuta nel *Blue Book*.

13 Cfr. S.S. SHOEMAKER, art. cit., pp. 563-64.

14 Cfr. T. BURGE, art. cit., p. 658.

15 Ivi, p. 659.

16 Cfr. ivi p. 660.

17 Cfr. PETER BIERI, *Nominalismus und innere Erfahrung* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 36, 1987, pp. 3-24.

18 Ivi p. 23.

19 Ad esempio nel dialogo del 1787 *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*; su questo si veda l'importante saggio di F. Moiso, "Filosofia e vita" in Id., *Vita natura libertà. Schelling (1795-1809)*, Milano 1990, pp. 101 e ss., che analizza questa posizione di Jacobi in relazione a Fichte e allo Schelling delle *Ideen*.

20 «[...]una mera intuizione - osserva Fichte - non dà una coscienza; si sa solo di ciò che si comprende, e si pensa» (72). Ed è appunto nello stesso pensare (un pensare che ha pur sempre come oggetto l'intuizione come «*Unterlage* del concetto») che l'Intelligenza ritorna in se stessa e mostra come l'Io sia «originariamente solo un fare» (76).

21 Tra i sostenitori contemporanei di una teoria del "senso interno" c'è l'australiano D.M. ARMSTRONG (cfr. D.M. Armstrong, N. Malcom, *Consciousness and Causality*, Oxford 1984) richiamato criticamente da M. Frank nel citato *Linguisticità dell'autocoscienza?*, pp. 77 e 91-92.

22 P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 30.

23 Coimplicarsi che, facendo derivare la possibilità della «rappresentazione: io penso» dalla originaria sinteticità dell'appercezione, mette in tensione l'«identità dell'autocoscienza» con l'analiticità proposizionale di quella stessa rappresentazione (cfr. B, 108-112). Quanto al problema della coscienza di Sé in Kant, che non intenderei come interno ad una teoria della riflessione, rimando a quanto accennato nel saggio *l'alterità come soglia critica*, apparso in "Atque", 7, maggio 1993, pp. 65-79 e in part. p. 73 e sgg. Importanti accenni al tema della coimplicazione tra analitico e sintetico nell'"appercezione trascendentale" si trovano nel recente volume di V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Milano 1994, pp. 20, 34 e 119.

24 Cfr. M. FRANK, art. cit., p. 113.

25 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1977, p. 144.

26 Ivi, p. 587.

27 Ivi, p. 586.

28 Cfr. ivi, p. 591. Sul sapere assoluto hegeliano come un «fresco inizio» ha giustamente insistito R. BODEI, in *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino 1987, p. 202 e ss.

29 Cfr. P. BIERI, art. cit., p. 21. Le osservazioni dell'autore non sono però riferite ad un contesto hegeliano.

30 Del tutto coerentemente con questa "conseguenza" Bodei osserva come «l'ontologia hegeliana non implica [...] alcun misterioso aleggiare dei pensieri all'interno degli oggetti [...] ma neppure una immediata riflessione delle cose 'come sono' nello specchio della mente». Essa piuttosto «rinvia soltanto a una conoscenza comunicabile e adeguata di contenuti di comune interesse, una conoscenza che ha smesso di girare attorno all'argomento, di brancolare alla ricerca di un ignoto oltre i fenomeni, e che è entrata invece *in medias res*, dimostrando che dietro l'apparire non c'è nulla e quindi, *a fortiori*, nessun *on* che funga naturalisticamente da piedistallo al *logos*» (R. BODEI, op. cit., p. 222).

31 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 145.

32 Questo certo non toglie niente al carattere di arrischio inerente ad un tale "viaggio"; carattere sul quale insiste R. BODEI in *Scomposizioni*, cit., pp. 181-211; si veda in part. la p. 210 dove si nega che quello hegeliano sia un 'falso movimento'. Questo, nella prospettiva di Bodei, potrebbe essere il tentativo fichtiano.

33 D. HENRICH, art. cit., p. 281.

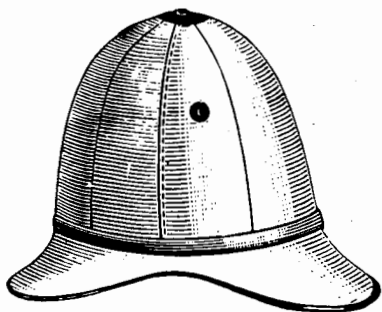
34 Nella parte conclusiva del saggio citato Henrich cerca di delineare una teoria della coscienza, costruendola *ex negativo* attraverso una critica della teoria della riflessione, per cui parla della coscienza come "dimensione" e del Sé come di "un principio attivo dell'organizzazione del campo della coscienza"; cfr. in part. le pp. 274-280.

35 Ivi, p. 282.

36 Cfr. E. TUGENDHAT, op. cit., pp. 54-55.

37 Mi si potrebbe obiettare che qui identifico surrettiziamente il Sé come sostantivo e il sé come pronomi riflessivo. Il fatto è che ritengo vi sia una identità analitica tra i due termini. Nella coscienza di sé la riflessività del pronome coincide con la sua sostantività. Entrambi sono e sono realmente; entrambi convergono nel senso di un riferimento esistenziale. A sé (al Sé) ci si riferisce come a qualcosa che è, anche se il 'realismo' di questo "è" può esser ritenuto un realismo "interno" per tutta un'altra serie di motivi – e ciò salverebbe la virtualità del Sé di cui parla FRANCISCO J. VARELA in *Un know-how per l'etica*, tr. it. di R. Mordini, Roma-Bari 1992 – non lo è, però, rispetto al riferimento. Da questa prospettiva si potrebbero spiegare anche espressioni come "percepirsi", "conoscersi" etc., ma non è questo il luogo per farlo.

38 NOVALIS, *Opera filosofica*, vol. II, a cura di F. Desideri, Torino 1993, p. 39.





ATTUALITÀ ED EVOLUZIONE DEL CONCETTO DI “SÉ” IN PSICOANALISI

*Intervista di Francesca Cesaroni
a Massimo Ammaniti*

D. — *Quali sono attualmente, nell'ambito della Psicoanalisi, le potenzialità del concetto di “Sé”?*

R. — Credo che il concetto di “Sé” abbia cominciato ad assumere un ruolo ed un peso importante nella teoria psicoanalitica, dopo gli anni '50 e da allora abbiamo assistito ad una sua imponente evoluzione. Tuttavia di questo concetto, che indica la specificità dell'individuo e lo caratterizza all'interno della molteplicità degli individui della sua specie, le radici sono lontane e vanno cercate in campo filosofico e psicologico. Per quel che riguarda le matrici filosofiche, un contributo importante proviene da John Locke. Già molti secoli or sono, questo pensatore anglosassone, adottò il termine “Sé” per descrivere non solo la specificità e l'identità del soggetto, ma anche per sottolineare il carattere esperienziale dell'individuo, collegandolo fortemente alla coscienza.

Più recentemente, alla fine del secolo scorso, William James, nel suo fondamentale testo *Principi di psicologia*, parla del “Sé” nella sua molteplicità, prendendone ugualmente in considerazione la dimensione soggettiva ed esperienziale. Partendo da questi presupposti, si può tracciare una prima distinzione nel concetto di “Sé” fra la dimensione della soggettività esperienziale, che caratterizza colui che sta vivendo una certa situazione, nella sua processualità soggettiva

va, e il Sé come istanza, struttura, organizzazione del mondo psichico dell'individuo, al pari delle altre istanze psichiche di cui aveva parlato Freud come l'Es, l'Io ed il Super-Io.

Non va neanche dimenticato che soprattutto il mondo americano, in campo antropologico, ha fatto molto riferimento al concetto di "Sé". Considerando ad esempio il contributo di Cooley, posso dire che egli parla del "Sé" in termini interattivi, come "Looking-glass Self" (il sé che si rispecchia nell'altro); ovvero, il "Sé" si costruisce a livello individuale sulla base delle percezioni che gli altri ne hanno. Quindi, oltre alla distinzione già fatta fra un Sé soggettivo ed un Sé struttura (ossia istanza psichica), si può parlare anche di un Sé individuale e di un Sé interazionale. Così con Cooley, a cui si può accostare per certi versi il contributo di George Mead, l'aspetto interazionale ed interpersonale del "Sé" viene ad assumere un rilievo particolare.

Per tornare più specificamente alla psicoanalisi, direi che la nascita ufficiale del concetto di "Sé" si colloca negli anni '50, quando Hartmann, riprendendo lo scritto di Freud *Introduzione al narcisismo*, sottolinea il fatto che il narcisismo non è legato ad un investimento dell'Io dal momento che l'Io rappresenta fondamentalmente un'istanza psichica, bensì è legato ad un investimento del "Sé". Hartmann introduce quindi delle distinzioni importanti: mentre il "Sé" designa la totalità dell'individuo, negli aspetti psichici e corporei, le "rappresentazioni di Sé" corrispondono ad immagini stabili e permanenti di sé, necessarie per definire chi si è. Se questa è la nascita ufficiale nella teoria psicoanalitica del concetto di "Sé", già in Freud l'uso del termine "Ich" (Io) serve a designare da una parte la struttura dell'Io e dall'altra anche il soggetto dell'esperienza, ossia la dimensione soggettiva. Nello stesso tempo anche Jung fa riferimento al "Sé", legando

dolo all'archetipo della totalità, dell'unità e dell'individuazione. Si può aggiungere allora che Hartmann esplicita qualcosa che già era presente nel pensiero psicoanalitico.

Comunque Hartmann si muove ancora secondo una concezione in cui il "Sé" assume una dimensione individuale con i suoi confini e le rappresentazioni di sé, per cui si costruiscono immagini stabili e continuative di se stesso e delle proprie caratteristiche personali. La sua concezione del mondo psichico si colloca all'interno di una "One body Psychology", ossia una psicologia del singolo individuo, che è stata poi messa in discussione poiché tende a cogliere la dimensione individuale, non valorizzando sufficientemente la complessità delle relazioni attuali dell'individuo. In questo Hartmann mostra una forte continuità con Freud e con quello che è stato definito da Greenberg e Mitchell un modello di tipo pulsionale. In base a questo modello l'individuo è costituito fondamentalmente da un insieme di pulsioni di base e solo successivamente diventa relazionale: essendo le tendenze di base legate alle spinte pulsionali, l'individuo entra in relazione con gli altri soprattutto per soddisfare le proprie pulsioni, così che la socialità è secondaria.

È interessante, intanto, vedere come dal '50 ad oggi questo modello si sia modificato a favore di un crescente interesse per un modello in cui il "Sé" si lega fortemente ad una matrice relazionale. Hartmann, come abbiamo detto, si colloca nel contesto psicoanalitico ed accademico americano degli anni '50, in cui altre figure contribuiranno a definire meglio il concetto di "Sé".

Qui è opportuno citare Edith Jacobson, autrice del libro *Il Sé e il mondo oggettuale*, che non solo affronta le implicazioni cliniche ma fornisce anche una prospettiva evolutiva di tipo genetico riguardo

all'evoluzione del concetto di "Sé". La Jacobson esplicita uno degli assiomi della teoria psicoanalitica degli anni '50, '60, '70: da una prima fase di indifferenziazione, in cui la rappresentazione di sé ancora non è definita, si acquisisce nel corso dello sviluppo una differenziazione del Sé nei confronti dell'altro, problema questo che la psicoanalisi europea ha elaborato nelle teorie delle relazioni d'oggetto, in base alle quali nel mondo psichico non solo esiste la rappresentazione di sé, ma anche la rappresentazione degli altri, che nel linguaggio psicoanalitico sono definiti "oggetti".

Il limite evidente di questa concezione è che, considerando gli "altri" in quanto "oggetti", ossia privati del riconoscimento di una propria soggettività, si ripropone la dicotomia fra il "Sé" e l'"altro", in cui l'altro ha nella definizione stessa di oggetto, un carattere statico e non interattivo. Questo non fa che ricostituire la centralità di un Sé monadico, come in una sorta di concezione "geocentrica" del Sé.

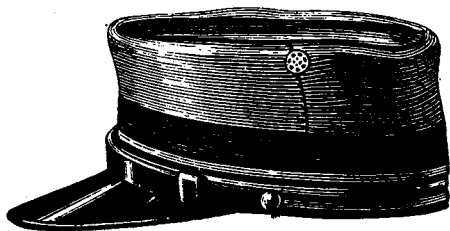
Negli Stati Uniti, oltre a questi autori che si muovevano all'interno di un paradigma individualistico del Sé, specificamente legato alla tradizione consolidata del movimento psicoanalitico, altri psicoanalisti non ortodossi come Sullivan, parlavano già negli anni '50 di un "Sé interpersonale", sottolineando l'importanza sia delle relazioni con gli altri che del contesto. Con l'inizio degli anni '70, la grande costruzione metapsicologica freudiana che Rapaport ed i suoi allievi avrebbero voluto formalizzare per dare uno statuto solido al pensiero psicoanalitico, comincia a mostrare delle crepe e delle insufficienze, e ci si rende conto sempre più dell'inadeguatezza del linguaggio energetico delle pulsioni per descrivere le esperienze soggettive dell'individuo. Così il modello strutturale della mente riformulato da Rapaport, nel momento in cui raggiunge la massima formalizzazione, lascia intrave-

dere i propri limiti e le proprie fragilità: è infatti astratto, meccanico, farraginoso e non riesce a cogliere la complessità dell'esperienza individuale e del paziente in terapia. È a questo punto che il concetto di "Sé" assume un'importanza crescente, mostrando tutte le sue potenzialità, in quanto si rivela più vicino all'esperienza diretta del paziente e più adatto ad interpretare la complessità dei suoi stati d'animo e a fornire un senso dell'individualità più variegato rispetto al modello strutturale della mente.

In questa prospettiva lo psicoanalista Kohut rappresenta uno dei personaggi cardine che, all'inizio degli anni '70, cercherà di mantenere una posizione di compromesso fra la metapsicologia freudiana e la "Psicologia del Sé", ma che tenderà sempre più a staccarsi dall'alveo freudiano assumendo una propria posizione originale. Con questo autore, il concetto di "Sé" viene posto al centro dell'esplorazione psicoanalitica e del lavoro terapeutico.

Con Kohut si mette in luce il problema della trasformazione antropologica intercorsa da quando Freud ai primi del '900 aveva costruito la sua teoria dell'uomo basata sul concetto cosiddetto del "guilty man" (uomo colpevole), il cui conflitto centrale è legato al contrasto fra la dimensione morale e le tendenze pulsionali. In quel caso, il "focus" è quindi fondamentalmente interiore ed individuale, anche se le norme morali sono indubbiamente delle norme sociali interiorizzate. Successivamente, verso gli anni '60, si verifica una sorta di mutazione antropologica: non è più l'Io a dover mediare le tendenze pulsionali e la struttura morale del Super-Io, ma diventa centrale il "Sé", quello che Kohut chiama il "tragic man" (uomo tragico) che deve realizzare se stesso. Pur restando l'individuo al centro dell'interesse, vi è in primo piano la necessità di interagire e di arrivare a negoziati con gli altri, per cui 'focus' dell'attenzione sarà

l'individuo nel suo intreccio di relazioni con gli altri significativi. E mentre il "guilty man" è tipicamente interpretato da Edipo, l'"uomo tragico" è rappresentato dalla figura di Ulisse che deve realizzare se stesso attraverso le vicissitudini della vita e gli incontri con persone che possono facilitare od ostacolare i suoi intendimenti e le sue aspirazioni.



Si può affermare che Kohut operi una sorta di rottura epistemologica sia quando pone il "Sé" sempre più al centro della sua psicologia e del suo lavoro clinico, sia soprattutto nel momento in cui affronta il problema del rapporto fra il "Sé" ed il narcisismo. Introducendo una prospettiva decisamente innovativa, egli sostiene che il bambino, fin dalle prime fasi dello sviluppo, ha bisogno di essere riconosciuto, di essere riflesso, di essere approvato: il suo narcisismo deve essere sostenuto ed alimentato. Questo è alla base della costruzione di un Sé coeso e stabile, che dipende perciò dal modo in cui le idealizzazioni del bambino vengono accolte adeguatamente; laddove questi bisogni di base non fossero invece soddisfatti, si porrebbero le radici dei disturbi narcisistici.

A partire da Kohut, negli ultimi decenni si è venuta a creare come una sorta di religione del "Sé", per cui ogni individuo punta alla propria realizzazione.

Nella prospettiva di C. Lasch ad esempio, gli "altri" divengono uno strumento della realizzazione di sé. Non emerge ancora una vera chiave interattiva: gli altri, per dirla con Kohut, sono intesi come degli oggetti-sé che servono a riflettere, a dare coesione; permane l'assenza di un effettivo riconoscimento dell'altro.

Qui, è opportuno ricordare la figura di George Klein. Allievo di Rapaport, fortemente critico anch'egli rispetto alla grande costruzione metapsicologica, Klein rivendica un'avvicinamento della teoria psicoanalitica al piano più direttamente esperienziale e vede la psicoanalisi fondamentalmente come teoria clinica. Nel suo scritto *La teoria psicoanalitica*, di recente traduzione in Italia, Klein parla di due diversi percorsi che riguardano il "Sé": il primo, più tradizionale, definisce il "Sé" come unità autonoma e distinta, o come sede di azione e di decisione individuale; il secondo percorso afferma un "Sé" costruito come parte necessaria di un'unità che trascende le proprie azioni autonome, entrando a far parte del "Sé", ossia aspetti dell'identità costruiti in riferimento ad un "Noi". Klein costruisce accanto al concetto di "Io", di "E-go", la nozione di "We-go", ossia del "Noi". Questo mette in evidenza la molteplicità degli aspetti del "Sé", considerando la coesistenza di un baricentro più propriamente interno ed individuale della nostra vita, con un baricentro invece più esterno, che ci mette in relazione con gli altri e che permette di sentirci parte di un "noi".

Mentre in America la psicoanalisi risente dell'influenza delle teorie antropologiche e sociologiche, che sottolineano la dimensione sociale, in Europa la psicoanalisi si muove più all'interno di una concezione introspezionistica in cui gli altri esistono in quanto riflesso interno, come parte dell'organizzazione intrapsichica, come indica la teoria delle relazioni d'oggetto. Tuttavia in Inghilterra ci sono autori, come

Winnicott, che colgono il carattere della relazionalità. Uno degli aspetti più interessanti in questa prospettiva è l'affermazione di Winnicott secondo cui non esiste il neonato come figura autonoma, ma solo in relazione con la madre. La relazionalità è dunque al centro dell'interesse nella teorizzazione di Winnicott, e questa si rivela anche attraverso la sua idea di "vero" e di "falso Sé". Egli parla del "vero Sé" in quanto risultato di quella relazione in cui il bambino venga aiutato da una madre "sufficientemente buona" che ne sostiene la spontaneità permettendo il suo realizzarsi. Al contrario, con la nozione di "falso Sé" viene indicata una madre che anticipa, interferisce con le tendenze spontanee del bambino e tende ad indurre dei meccanismi di difesa convenzionali, sollecitati in qualche modo dal gruppo sociale.

Tirando le somme: il concetto di "Sé", nato all'interno della matrice intrapsichica della psicoanalisi (come viene definita dalla metapsicologia), diventa un concetto fondamentalmente clinico, che permette alla psicoanalisi soprattutto americana di giungere ad una teoria dell'esperienza individuale e clinica. Quest'ultima è molto più vicina agli affetti ed alle relazioni vissute dall'individuo, rinunciando in qualche modo al bagaglio metapsicologico, fortemente condizionato da quella fisica ottocentesca che era legata ad una concezione di tipo energetico.

D. — In questo scenario, come hanno contribuito alla ridefinizione del concetto di "Sé" le ricerche nell'area dell'infanzia?

R. — Va detto anzitutto che l'interesse per il settore infantile è sempre stato centrale nella psicoanalisi, dove alla dimensione clinico-terapeutica si affianca la prospettiva genetica che tende a definire le fasi dello sviluppo infantile e della costruzione della persona-

lità. Possiamo dire che dal '50 in poi, molti autori hanno dimostrato un forte interesse in campo infantile: da Kris alla Jacobson e a Spitz che studiano lo sviluppo del Sé fin dai primi anni di vita, fino alle posizioni di Margaret Mahler che ha definito le tappe del processo di separazione-individuazione. Per questi autori che si collocano tutti nella tradizione psicoanalitica, lo sviluppo del bambino è visto come progressiva acquisizione di una propria individualità ed il Sé è punteggiato da fasi successive. Se questa area di ricerca all'interno della psicoanalisi ha la funzione di ratificare la concezione clinica dell'individuo, con gli anni '70 negli Stati Uniti, alcuni ricercatori influenzati dalla psicoanalisi mostrano un crescente interesse per l'intreccio relazionale nello sviluppo del bambino. Una di queste figure ormai storiche è quel L. W. Sander, che dà il via ad una serie di studi che mettono in discussione il paradigma dominante secondo cui il bambino è un essere isolato.

Egli introduce il concetto di "sistemi regolativi del Sé", evidenziando che lo sviluppo infantile passa da una matrice relazionale basata sulle interazioni fra il bambino e le figure significative, ad un progressivo processo di interiorizzazione che comporta una regolazione ed un'organizzazione interna del funzionamento del Sé. Mentre per la psicoanalisi tradizionale l'individuo diventa progressivamente un individuo sociale, qui vediamo che la matrice originaria è già orientata in senso sociale e la dimensione individuale viene acquisita successivamente nell'ambito degli interscambi con gli altri. Sander fa riferimento ad una predisposizione biologica: ipotizza infatti l'esistenza di sistemi regolativi di base che, legati alla struttura biologica, vengono a definirsi attraverso le interazioni. La modulazione dei cicli biologici di base del bambino, dai ritmi alimentari al ritmo sonno-veglia, si stabilisce – dirà Sander – sulla base di dinamiche inte-

rattive con "l'altro", che così diviene, fondamentale per l'acquisizione di un'organizzazione interna stabile.

Mentre la psicoanalisi classica parlava di una prima fase fisiologica e di una seconda fase sociale, qui vediamo che fin dall'inizio la dimensione biologica e quella sociale sono fortemente integrate: il bambino nasce con predisposizioni legate alla sua natura biologica e queste si definiscono in base all'interazione con le figure significative. Sander, come si sa, distingue varie tappe nei sistemi regolativi del Sé: da una prima fase di "regolazione biologica" si passa ad una seconda di "modulazione degli affetti". Il bambino nasce infatti predisposto a sperimentare degli stati affettivi, tuttavia questi possono pienamente svilupparsi solo nell'ambito di una relazione. In questo ambito si può riconoscere che i propri affetti hanno un valore comunicativo e si comincia ad apprendere una sorta di grammatica affettiva, al fine di decodificare gli stati d'animo propri ed altrui. Gradualmente la regolazione del Sé diventa più complessa: la fase successiva comporterà la "regolazione del comportamento". Mediante un insieme di sistemi motivazionali come quello "esplorativo", "dell'attaccamento" e così via, il bambino apprenderà attraverso le figure significative a controllare il comportamento ed a regolarsi sui propri limiti o su quello che può e non può fare; in questo ambito l'"altro" ha una funzione di contenimento. L'ultima fase è quella che Sander chiama il "Self monitoring" (monitoraggio di sé) rappresentato dal riconoscimento di sé, in cui il bambino impara a riconoscere le proprie caratteristiche personali e ad osservarsi: questo si lega alle acquisizioni di un pensiero simbolico più complesso e del linguaggio.

Le radici biologiche del Sé, tipiche della specie umana, si sviluppano in base alle interazioni sociali in modo che l'individuo acquisisca una continuità perso-

nale, una coerenza ed una stabilità che si mantengano nel tempo e nello spazio. Il percorso teorico di Sander, partendo dagli intrecci complessi fra aspetti biologici e relazionali del "Sé", si arricchisce, giungendo ad una interiorizzazione delle esperienze interattive che vengono a costituire un'organizzazione regolativa interna.

Su questa base prendono avvio i contributi di R. N. Emde e di D. N. Stern, i quali hanno una importante originalità e specificità, pur mantenendo molti punti di contatto con Sander.

Emde in un articolo del 1983 sul "Pre-representational Self" (sé pre-rappresentazionale), definisce i principi biologici che sono alla base della costruzione del Sé. In primo luogo, la "regolazione del Sé" (*Self regulation*), per cui ogni organismo biologico tende a trovare un equilibrio e ad autoregolarsi; un secondo aspetto è il "coinvolgimento sociale", in base al quale il bambino nasce predisposto ad interagire con l'altro; un terzo aspetto consiste nel "monitoraggio affettivo", per il quale esiste una predisposizione a sperimentare gli affetti che agirebbero come un *feed-back* per comprendere la propria esperienza personale e le interazioni con gli altri.

Secondo Emde, i principi costituzionali suddetti sono alla base della costruzione del Sé e lo predispongono alle interazioni sociali. Stern, invece, pone un problema legato alla complessità della struttura biologica dell'individuo. Egli, infatti, parla di "percezione amodale", attraverso la quale il bambino è messo in grado, fin dalle primissime fasi dello sviluppo, di distinguere sé dall'altro, riuscendo già ad integrare i vari *input* sensoriali e a fare delle embrionali costruzioni rappresentative. Come si vede, ci si muove ormai lontani dalle posizioni tradizionali psicoanalitiche che avevano immaginato un lattante pressoché indifferenziato, che acquisiva una differenziazione per tappe

successive, secondo uno sviluppo di tipo costruzionistico. In questa nuova prospettiva, il neonato ha una struttura complessa sostenuta dall'organizzazione biologica, e rispetto a questa le interazioni hanno la funzione principale di evidenziare predisposizioni (o organizzazioni latenti), di selezionarle ed indirizzarle (attivando o disattivando delle tendenze già presenti). L'individuo è così visto meno passivamente, in quanto il lattante già dall'inizio sarebbe in grado di stimolare delle risposte nell'altro.

L'aspetto fondamentale del Sé, in questa lettura, è quello di costruire delle relazioni che siano coerenti con la propria organizzazione, in una sorta di continuità fra sé e gli altri. Ma la dimensione relazionale non nega l'individualità, anzi le due dimensioni coesistono. Anche da Winnicott queste due linee di sviluppo del Sé vengono soprattutto salvaguardate quando del Sé si rileva una "dimensione reale", in termini di condivisione con gli altri, e una "dimensione fantastica", legata alle fantasie e fondata sull'onnipotenza individuale e pertanto non condivisa.

Esiste, perciò, in quest'orientamento teorico, l'ipotesi di una predisposizione biologica ad interagire; tuttavia è anche detto che soltanto la regolarità delle interazioni che permetterà al bambino di riconoscere delle invarianti relazionali e di categorizzare il mondo, distinguendo ciò che possiede congruenza dagli aspetti incongrui e costruendo in tal modo una complessa mappa di relazioni. Il Sé assume così una connotazione di struttura esperienziale sintetica, che consente di fornire il senso agli eventi, di fare delle previsioni e di organizzare dei piani di azione per poter influire sul mondo circostante.

Stern parla a questo proposito di "senso del Sé", identificando il Sé con l'esperienza soggettiva che il lattante fa di se stesso e degli altri. La prima fase del Sé emergente si lega alle prime acquisizioni per ciò

che riguarda il categorizzare ed il poter fare delle iniziali previsioni sulla realtà, riconoscendo nella dimensione del "Sé agente" la possibilità di influire in modo efficace, al fine di determinare delle risposte dall'ambiente – nozione questa fortemente relazionale – . In secondo luogo, Stern parla del "senso di coesione", legato all'organizzazione interna, alla regolazione della ritmicità delle funzioni di base. Quindi, egli definisce il "senso di continuità", legato all'esperienza di essere se stessi attraverso il tempo che passa. Poi, affronta l'aspetto dello scambio affettivo, parlandone in termini di "sintonizzazione" (*attunement*): questo concetto comprende la capacità di riconoscere la funzione comunicativa dei propri stati d'animo, il senso relazionale di questi, la possibilità di decodificare gli stati d'animo dell'altro; e questo si lega alla definizione di "Sé soggettivo". Infine, giunge ai concetti sempre più complessi di "Sé verbale" e di "Sé narrativo" che si riferiscono rispettivamente al bambino che sia in grado di costruire, attraverso il linguaggio, una storia in cui ci sono dei protagonisti, un intreccio, delle azioni, ed al bambino che, questa storia, possa essere in grado di comunicarla.

Le potenzialità innovative delle ricerche sullo sviluppo sono molte, l'impatto ha influito non soltanto sulla concezione del Sé infantile, ma anche e profondamente, sul versante clinico e psicopatologico. Infatti non si può più parlare, a questo punto, di fissazioni pulsionali nello sviluppo né di regressioni; ma si può concettualizzare la psicopatologia in termini di "sregolazioni" del Sé o di "distorsioni" nella costruzione relazionale del Sé che tendono a riproporsi ogniqualvolta l'individuo è in relazione con gli altri (e quindi anche nel contesto terapeutico).

In conclusione, possiamo caratterizzare il modello del Sé infantile in dialettica fra una dimensione biologica ed una relazionale-ambientale; e ciò diver-

samente da Freud, in cui si rileva un contrasto fondamentale fra il versante biologico e sociale dell'individuo. Freud ha una visione molto pessimistica della dimensione biologica, ritenendo che la nevrosi si strutturi proprio sulla base del conflitto fra il bisogno egoista di soddisfazione pulsionale e le richieste sociali. In questa concezione più recente, al contrario, esiste una maggiore continuità fra queste dimensioni, per cui le interazioni con gli altri si pongono al servizio della modulazione dei ritmi biologici e delle predisposizioni di base. Dove si crea una dissincronia fra queste dimensioni si generano difficoltà e distorsioni dello sviluppo. La patologia si crea proprio laddove, per vulnerabilità biologiche o per inadeguatezze relazionali, si perda questa continuità.

È opportuno citare, infine, i contributi di grande interesse di Bowlby e Trevarthen. Partendo ancora dalle posizioni psicoanalitiche che legavano il sistema motivazionale del lattante a delle pulsioni da soddisfare, Bowlby parla di un sistema motivazionale dell'attaccamento in cui la sicurezza e il bisogno di protezione spingerebbero il bambino verso gli altri significativi. Trevarthen si spinge ancora oltre e parla di intimità e intersoggettività, come bisogni di base che spingono il lattante a comunicare con i membri della propria specie.

D. — Lei ha parlato del Sé nel pensiero psicoanalitico e delle influenze esercitate dagli studi nell'area dello sviluppo. Quali connessioni si possono riconoscere fra il Sé e l'“identità di genere”?

R. — Il concetto di Sé, nella clinica così come in area infantile, rischia di rimanere troppo astratto se non introduciamo una serie di poli caratterizzanti: fra questi, l'identità di genere (maschile e femminile) è sicuramente importante. Negli ultimi anni, gli studi su

questo argomento hanno messo in evidenza il peso dell'identità di genere nel corso dello sviluppo, legato com'è agli aspetti biologici e relazionali, e alle aspettative dei genitori.

Bisogna ricordare che Freud aveva una visione fondamentalmente maschile dello sviluppo, per cui lo sviluppo femminile era come deficitario rispetto al primato maschile. Da allora molte cose sono cambiate, fino al punto da capovolgere il predominio del modello maschile rispetto all'altro sesso. Stoller, infatti, parla di "femminilità primaria": di questa, lo sviluppo maschile sarebbe una differenziazione successiva. Attualmente si riconosce che i percorsi dei due sessi hanno delle diversità, pur mantenendo alcune aree di sovrapposizione, soprattutto dal momento in cui certi stereotipi tradizionali del Sé maschile e femminile hanno perso rigidità. Infatti si è cominciato a parlare della coesistenza di aspetti maschili e femminili in ogni individuo.

Recentemente Jessica Benjamin ha messo in luce l'importanza nella costruzione del Sé delle "cross gender identification", ossia delle identificazioni che si verificano nel corso dello sviluppo, anche con il genitore del sesso opposto.

Collocando nel contesto evolutivo le osservazioni in quest'ambito, possiamo dire che le prime acquisizioni dell'identità di genere e di ruolo si cominciano a stabilire dopo il primo anno di vita. Questo è un momento importante perché il bambino si trova di fronte a quei due poli genitoriali diversi che nella nostra cultura sono il padre e la madre. Il polo legato all'affettività ed alla relazione di tipo affiliativo, di conforto, di condivisione affettiva, d'intimità, rappresenta il polo più interno o un'area di esperienza che suscita il bisogno di protezione, di dipendenza; questo viene identificato nella "funzione materna", ossia in un "codice materno" non necessariamente personificato dalla

madre. L'altro polo: "funzione" o "codice paterno", è più legato all'eccitante mondo esterno, all'affermazione di sé, all'esplorazione, all'esercizio fisico ed alla competizione. Queste due aree vengono a pesare nella costruzione del Sé infantile in modo differente nei due sessi. Si è visto, infatti, che il maschio viene a staccarsi maggiormente rispetto alla madre: Greenson già negli anni '60 aveva messo in luce questa disidentificazione dalla figura materna. Il bambino deve prendere maggiormente le distanze dalla madre poiché rischia altrimenti di mettere in discussione la sua identità di genere. Proprio in questo momento, il padre può diventare una figura identificatoria importante che valorizza gli aspetti alternativi del Sé legati più al controllo, all'individuazione di sé, caratterizzandone la mascolinità. Nel caso della bambina, la relazione con la madre, che ha caratteristiche più speculari, dura più a lungo e la corrispondenza in termini di identità di genere renderà più difficile l'elaborazione del distacco. Nel modello della separazione-individuazione della Mahler, vengono enfatizzati come valori fondamentali dell'individuo: la separazione, la capacità cioè di riconoscersi mentalmente separato dagli altri, e l'individuazione, ossia la capacità di costruire un proprio Sé dai confini ben definiti, autonomo, che possa mantenere un certo distacco e una capacità di controllo sui propri affetti. C'è da osservare che questi sono valori fondamentalmente maschili. Nelle teorizzazioni più recenti, che fanno riferimento a Carol Gilligan, al gruppo dello Stone Center (come la Baker-Miller) e la stessa Benjamin, viene messo in luce un aspetto differente, proprio un senso del Sé femminile, ossia un senso di Sé "in connessione" (*in connection*) dove cioè la dimensione di condivisione e di rapporto con gli altri è più centrale. Questo senso di Sé più diffuso, si lega ad una più forte empatia, ad una maggiore permeabilità del Sé, caratteristico della

donna.

La Gilligan parla anche di una diversità nello sviluppo morale maschile e femminile: mentre nel maschio questo sviluppo è più legato ad aspetti riguardanti la giustizia e l'equità, nella femmina il senso morale è legato alla condivisione ed al prendersi cura. S'individuano così due matrici piuttosto diverse del Sé maschile e di quello femminile. Nel maschio il senso di Sé si alimenta in definitiva, molto di più attraverso la competizione, essendo legato ad aspetti autoassertivi, al "mastering" cioè al padroneggiare le situazioni, alle prove, alla sfida alle proprie capacità. In campo femminile si valorizza di più la tendenza alla condivisione e all'empatia. Questi aspetti si evidenziano negli studi relativi al gioco: ad esempio nel periodo tra i sei e i dieci anni, le femmine prescelgono giochi di scambio, mentre i maschi preferiscono giochi di regole, di ruoli in cui si richiedono dei risultati prestabiliti.

Un ultimo aspetto riguarda le ricerche che mettono in luce diversità di tipo biologico nella costruzione del Sé nei due sessi. Qui i meccanismi regolativo-affettivi sono diversi, in quanto nel maschio si osserverebbero oscillazioni e sregolazioni affettive maggiori. La femmina viceversa avrebbe un maggiore equilibrio affettivo che viene dimostrato anche dalla diversa risposta nei maschi e nelle femmine rispetto alla depressione materna. Il maschio infatti risponde più negativamente nel primo anno di vita rispetto alla bambina, facendo presupporre meccanismi regolativi meno duttili. Ciò richiama una concezione di tipo evolucionistico: infatti la donna ha un compito più complesso dal punto di vista della sopravvivenza della specie che va dalla gravidanza all'allevamento dei figli, e pertanto in lei si sarebbe selezionata una capacità di regolazione emozionale più modulata e flessibile rispetto a quella maschile.



L'IO E IL SÉ

Giorgio Sassanelli

In maniera un po' scherzosa e paradossale, entrerò nel vivo della questione muovendo dalla sensazione piuttosto diffusa che l'estendersi e l'affermarsi dell'uso del termine "Sé" abbia finito per costituire una sorta di discriminante fra due figure di psicoanalista: l'una più 'buona' ed empatica che, per l'appunto, presta attenzione soprattutto al Sé del paziente; l'altra meno empatica e disponibile, per non dire 'cattiva', che si rivolge prevalentemente al suo Io. Ma da dove nasce quest'impressione sia pure soggettiva? Ritengo che essa derivi dalla prevalente connotazione che i due termini hanno assunto nel loro uso abituale; vediamo qualche esempio.

È così che Wolf (1988, p.64), dopo aver affermato che il sé sano per mantenere la sua coesione, il suo vigore e il suo equilibrio, deve essere inserito in un ambiente che gli garantisca un costante rifornimento di esperienze che lo rafforzino, indica queste esperienze come bisogni del sé: dal bisogno di rispecchiamento a quelli di idealizzazione e di fusione; dal bisogno alteregoico a quelli di antagonismo e di efficacia; bisogni soddisfatti dai cosiddetti oggetti-sé.

In verità Wolf non fa che precisare e approfondire la posizione di Kohut per il quale (1984, p.75) il Sé sano ha sempre bisogno, dal primo all'ultimo respiro, delle risposte di sostegno degli oggetti-Sé.

Questa esigenza è ugualmente sostenuta da Modell quando scrive (1984, p.25) che la letteratura psicoanalitica concorda ampiamente nel riconoscere che il bisogno di riaffermare il Sé tramite le risposte degli altri continua per tutta la vita; e lo stesso Modell si riferisce (p.203) alla concezione del Sé in Winnicott come a un qualcosa che viene fornito dall'oggetto e la cui esistenza dipende dalla funzione di cura dell'altro.

La connotazione che emerge da queste citazioni è chiaramente quella del bisogno; e nel descrivere la relazione che il Sé stabilisce con l'oggetto-Sé o con l'ambiente di contenimento che dovrebbe sostenerlo e rafforzarlo, ci si riferisce abitualmente al sé come destinatario di una qualche azione da parte dell'oggetto-sé (Wolf, p.69).

Del tutto diverso è il clima evocato e suggerito dall'uso del termine "Io"; al riguardo ci limiteremo a due autori che si sono particolarmente dedicati allo studio di questa istanza: Anna Freud (1936) e Heinz Hartmann (1958).

Così Anna Freud parla dell'Io che diventa attivo in analisi ogni qualvolta cerca di prevenire un'intrusione dell'Es; dell'Io che si difende attivamente dagli affetti e che interviene provocando una trasformazione dei sentimenti; dell'Io che mette in moto le sue difese; e delle vicissitudini degli istinti che trovano la loro origine in un'attività dell'Io. A sua volta Hartmann si riferisce a un Io impegnato in una lotta su tre fronti; a un Io che evita ambienti troppo difficili e ne ricerca di più accessibili all'azione; alle azioni umane regolate dall'Io; alle funzioni sintetica, integrativa e di anticipazione dell'Io; e infine, a un Io normale che deve saper guidare l'azione ma anche assoggettarsi ai necessari automatismi.

Quanto dunque nel concetto di Sé era implicita l'idea del bisogno e della recettività, altrettanto il termine Io appare connotato nel senso dell'attività; e quanto il Sé risultava destinatario di una qualche azione da parte dell'ambiente, altrettanto l'Io si configura come "attore" di specifiche operazioni nei confronti del mondo esterno o di altre parti della personalità. Di conseguenza, un analista che abbia come referente teorico il Sé dovrebbe rivelarsi più sensibile ai "bisogni" del paziente; mentre assumendo come proprio referente la nozione di Io si verrebbe implicitamente a fare appello alla sua "responsabilità" (nei confronti, ad esempio, della regola fondamentale o del rispetto del setting).

In verità si tratta di una conclusione condizionata dall'alone di significato che abbiamo visto circondare i due termini; e personalmente, in un libro sul narcisismo in via di elaborazione, mi sono impegnato senza troppa fatica, e con indubbi vantaggi sul piano della chiarezza, a rinviare il più possibile il loro uso sostituendoli con altri ugualmente appropriati. Ma anche negli autori utilizzati per i nostri esempi c'im-

battiamo non di rado in vocaboli come paziente o bambino al posto di "Io" o "Sé". Così Anna Freud parla della bambina che proietta all'esterno o della paziente che comincia a servirsi del processo di proiezione; Wolf del bambino piccolo che ha bisogno di un'attività di rispecchiamento da parte dei propri oggetti-sé; Kohut del bisogno del bambino o del paziente di avere un riscontro speculare o di trovare un obiettivo per la propria idealizzazione.

Dal canto mio suggerirei termini quali "essere umano", "persona" o "soggetto" con i quali riformulare molti degli esempi riportati: dai bisogni empatici della persona alla necessità del soggetto di un ambiente adeguato per mantenere la sua coesione e il suo equilibrio, sino al bisogno dell'essere umano di riaffermare se stesso tramite le risposte degli altri; dal soggetto che si difende dagli affetti legati a determinati impulsi alla persona che evita un ambiente troppo difficile e ne ricerca uno più adeguato.

Il problema sembra risiedere in un uso ambiguo dei termini "Io" e "Sé" impiegati talora in senso descrittivo, talora in senso metapsicologico; mentre solo in questa seconda accezione il loro uso in forma sostantivata e con grafia maiuscola (l'"Io", "il Sé") sarebbe da considerarsi lecito. Ma mentre il valore metapsicologico del termine Io è ampiamente documentato, quello del termine Sé, in riferimento ai bisogni empatici della persona, risulta quanto mai aleatorio potendo di regola essere sostituito dagli altri vocaboli sopra indicati.

Esiste tuttavia un'altra accezione in cui il termine "sé", non legato ai bisogni dell'individuo, assume il valore grammaticale non di sostantivo, ma di pronome riflessivo di terza persona (rafforzabile dall'aggettivo dimostrativo "stesso"). Si tratta della locuzione "rappresentazione o immagine di sé" (con grafia minuscola) nell'evidente significato di come il soggetto vede o rappresenta se stesso. Considerata da Hartmann (1961, p. 180) come l'unica accezione possibile del termine "sé", assume per la Jacobson (1964, p. 17) il valore di concetto metapsicologico. Ma quali sono i suoi rapporti con il concetto di Io?

Per cominciare, non è forse superfluo ribadire che il valore metapsicologico va attribuito non al termine "sé", ma all'espressione "immagine o rappresentazione di sé"¹. È chiaro che si tratta di un'astrazione che, unitamente alla corrispettiva "rappresentazione d'oggetto", sta a indicare quell'insieme di elementi psichici — le rappresentazioni

mentali — che costituiscono il mondo interno della persona e che, sin da principio, mediano ogni rapporto del soggetto con se stesso e con la realtà che lo circonda. Nel libro *L'io e lo specchio* (1989) ho esaminato a fondo la fenomenologia, la genesi e la dinamica di questi elementi; ne accennerò qui brevemente nei limiti del nostro assunto.

Per maggiore chiarezza mi riferirò a un bambino che tanto più è piccolo tanto più le sue immagini mentali saranno incerte, approssimative, confuse, non corrispondenti alla realtà percettiva e, soprattutto, non integrate e correlate fra loro. È così che il bambino potrà di volta in volta percepirsi o rappresentarsi come bisognoso e impotente, oppure autonomo, aggressivo o eccitato sessualmente, senza che queste diverse immagini di sé si integrino nella rappresentazione unitaria di un soggetto di cui esse non sarebbero che caratteristiche parziali o aspetti contingenti. Anche le figure del mondo esterno, in primo luogo la madre, risulteranno a volte gratificanti e oblativo, altre volte ricettive e accoglienti, altre ancora eccitanti e stimolanti oppure ostili e frustranti; ed ognuna di queste esperienze darà luogo, nella mente del bambino, a una rappresentazione distinta e separata. Avremo pertanto un'immagine di mamma accogliente, un'altra di madre seduttiva, un'altra ancora di madre rifiutante; e sarà necessaria una profonda rielaborazione percettivo-affettiva di queste immagini affinché esse si riunificino nella rappresentazione interiore di una figura unitaria ma altamente sfaccettata e polivalente.

Questa rielaborazione delle immagini di sé e dell'oggetto è condizionata da una quantità di variabili e quindi potrà andare incontro ad arresti (fissazioni), regressioni, deviazioni e alterazioni; di conseguenza il mondo psichico adulto sarà popolato non solo da rappresentazioni mature di sé e degli oggetti, ma anche da immagini più arcaiche, ai vari stadi evolutivi e ai diversi livelli d'integrazione. Immagini fortemente devianti (confuse, danneggiate, altamente bisognose o falsamente potenti) non potranno integrarsi in rappresentazioni più mature rimanendo scisse e isolate; sfumeranno di nuovo i confini fra il sé e il mondo oggettuale; potranno infine riemergere frammenti provenienti dalla disintegrazione di immagini già evolute.

Si noterà che nel paragrafo precedente il termine sé sembra essere stato usato nel modo già dichiarato non lecito, e cioè in senso descrittivo nella sua forma sostantivata ("il sé"); ma si tratta solo di un nome

collettivo, corrispondente sia all'insieme di tutte le rappresentazioni di sé contrapposto all'insieme di tutte le rappresentazioni d'oggetto ("il mondo oggettuale"), sia a un insieme di rappresentazioni di sé sufficientemente omogenee ("sé infantile" come insieme di tutte le rappresentazioni infantili di sé). A parte questa precisazione linguistica, quali rapporti intercorrono fra i concetti metapsicologici di "rappresentazione di sé" e di "Io"?

Abbiamo detto che nel bambino le diverse immagini di sé dovranno via via integrarsi nella rappresentazione unitaria di un soggetto di cui esse non sarebbero che caratteristiche parziali o aspetti contingenti; ma parlare di rappresentazione unitaria e integrata di un soggetto è già riferirsi in qualche modo a un suo Io inteso, nel senso fra l'altro già indicato da Freud (Laplanche e Pontalis, 1967, p. 257), come organizzazione di rappresentazioni.

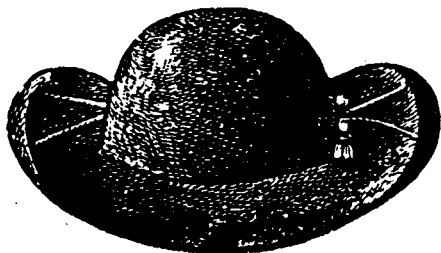
In effetti (Sassanelli, 1989), possiamo considerare l'Io come un sistema composto che integra rappresentazioni di sé di diversa natura, sviluppo e provenienza, nelle quali il soggetto si riconosce. Il nucleo di questo sistema è costituito dalla rappresentazione visiva di sé che il bambino interiorizza, a partire dalla propria immagine speculare, durante la fase dello specchio; rappresentazione privilegiata in quanto capace di coordinare sotto il suo primato gran parte delle preesistenti rappresentazioni di sé a carattere più o meno parziale e segnate dall'impronta del livello pulsionale raggiunto.

A sua volta questo nucleo andrà sviluppandosi sia per la continua integrazione di ulteriori rappresentazioni di sé provenienti dalle nuove esperienze percettivo-motorie del soggetto, sia per l'operare di quel fondamentale processo costitutivo del soggetto umano che è l'identificazione²; sviluppo che consentirà all'Io di padroneggiare sempre più e sempre meglio i principali sistemi della vita di relazione (motilità, percezione, memoria, linguaggio).

L'Io che emerge da questa descrizione è dunque un'istanza sufficientemente unitaria e coesa; e il grado di questa coesione e unità dipenderà dalla maggiore o minore concordanza e compatibilità reciproca delle varie rappresentazioni di sé e dal loro grado di subordinazione a una rappresentazione egemone; nonché dalla possibilità per l'Io di escludere o espellere quelle rappresentazioni di sé più parziali, incoerenti o primitive.

I meccanismi di questa esclusione o espulsione sono la scissione, la rimozione e l'identificazione proiettiva³.

Si tratta chiaramente di una unitarietà e di una coesione tutt'altro che statiche, e l'Io è in una situazione di costante equilibrio dinamico su almeno tre fronti: quello della realtà percettiva, spesso fortemente discordante rispetto al carattere prevalente (delle identificazioni) dell'Io; quello del mondo oggettuale interno nella misura in cui risulta più o meno deformato dalle identificazioni proiettive; e quello della sfera del rimosso e cioè dell'inconscio. Un eccesso di difese su questi tre fronti, più che conferirgli forza renderà l'Io pericolosamente rigido e fragile; mentre un loro difetto, e soprattutto una carenza di valide identificazioni, trasformerà la flessibilità dell'Io in una inquietante debolezza.



Il tipo di organizzazione dell'Io non sembra dunque in grado di sostenere stabilmente e in ogni circostanza quel senso di unità, coesione, continuità e identità personale richiesto dall'essere umano. Il problema sembra essere stato avvertito dallo stesso Freud nel cui discorso «continua a riaffiorare l'esigenza di cogliere... un principio stabilizzante che di volta in volta si presenta sotto denominazioni e concettualizzazioni diverse: principio di inerzia, principio di costanza, principio del Nirvana» (Agnello, 1986). Ma questa esigenza si arresta appunto alla enunciazione di "principi" senza svilupparsi in una dimensione sistematica e senza che siano tematizzate le nozioni di totalità e continuità della persona o di identità personale. Viceversa, queste nozioni, ed altre come individuazione, attribuzione di valori, senso di unitarietà,

continuità, coesione, pienezza e benessere sembrano trovare un loro spazio nel discorso sul narcisismo da parte di autori come Lou Salomé e Paul Federn (Sassanelli, 1992); ed è appunto in riferimento alla concezione metapsicologica del narcisismo che il termine "sé" viene, com'è noto, introdotto in psicoanalisi da Hartmann nel 1950.

Abbiamo visto come lo stesso Hartmann finisca per limitarlo all'espressione "rappresentazione di sé" e come quest'ultimo concetto, inteso quale specifico contenuto mentale, si sia rivelato quanto mai importante nel costruire ed elaborare una valida concezione dell'Io. Ma abbiamo anche visto come quest'Io non si presti a dare ragione di tutte le questioni riguardanti il sentimento della propria stabilità, sicurezza e autostima. Di conseguenza, la riduzione del concetto di sé a quello di rappresentazione di sé non si è mantenuta a lungo nel pensiero psicoanalitico e il vocabolo "Sé" ha prontamente riacquisito in molti autori l'autonomia e l'irriducibilità semantiche necessarie a conferirgli il valore di supporto di quelle esperienze di totalità, continuità e identità personale peraltro già implicite nel significato del termine per le sue ascendenze psicologiche e filosofiche (Agnello, *ivi*).

Mi limiterò a due autori, Winnicott e Kohut, nei quali la nozione di Sé assume un valore metapsicologico e, forse, ontologico: nel primo, quale «elemento incomunicato, inviolabile, che è sacro e va preservato» (1965, pp. 241-242) concettualizzabile in termini di "puro elemento femminile", "identità primaria" o "rapporto nel senso di *essere*" (1971, p. 142); nel secondo, quale "centro dell'universo psicologico dell'individuo... non conoscibile nella sua essenza" ma solo nel suo manifestarsi bipolare attraverso le ambizioni e gli ideali che, variamente combinandosi con le capacità e i talenti, ne configurano i diversi tipi (1977, pp. 162 e 269-270).

Se ci chiediamo ora cosa in effetti rappresenti questo Sé, non possiamo sottrarci alla sensazione di un'implicita valenza metafisica di ordine ontologico (l'*essere* winnicottiano) sempre riaffiorante e costantemente elusa attraverso il ricorso alla soggettività e alla relazionalità; e se vogliamo prescindere da questa valenza, non ci resta che far coincidere la nozione di Sé con l'intero discorso che ciascun autore fa su di essa. In entrambi, questo discorso colloca il Sé fra i due poli dell'ambiente e della pulsionalità. L'ambiente, per Winnicott è costituito dall'insieme delle cure materne sufficientemente buone, per Kohut, in-

vece, dagli oggetti Sé empatici; ma in ambedue i casi il Sé si definisce nuovamente attraverso il bisogno e la dipendenza, vale a dire attraverso quella stessa dimensione che ci aveva indotto ad abbandonarne l'uso. Nei confronti della pulsionalità il Sé viene invece a trovarsi in posizione decisamente prioritaria affermando una sua esistenza autonoma rispetto alla quale la pulsionalità appare subordinata sia in senso esistenziale che psicologico e concettuale. In Winnicott questa priorità si esprime in termini di rischi per il Sé e per la sua continuità d'esistenza da parte di una pulsionalità (necessità di reagire o di "fare") troppo precoce o intensa; mentre in Kohut le pulsioni finiscono per essere considerate, sia da un punto di vista esperienziale che concettuale, dei prodotti secondari che emergono dalla disintegrazione di configurazioni psicologiche primarie (le relazioni Sé — oggetto-Sé) in assenza di adeguati sostegni per il Sé.

La mia personale elaborazione del concetto di Sé ha mirato in primo luogo a non farne un doppione di "persona", "soggetto" o "personalità"; quindi a sottrarlo alla consueta quanto ingiustificata dimensione del bisogno per connotarlo invece in termini di certezza, sicurezza, stabilità e totalità; e infine a non estraniarlo dalla dimensione del conflitto psichico e a non contrapporlo né anteporlo concettualmente alla sfera pulsionale di cui dovrebbe essere una diversa e più stabile forma d'integrazione. Per motivi di brevità e chiarezza esporrò questa mia concezione con riferimento a una soltanto delle forme organizzative e fenomenologiche del Sé: quella idealizzante o Sé ideale.

Ci accosteremo a questa forma di organizzazione del Sé attraverso un avvenimento religioso: la cerimonia di celebrazione della Vergine di Fatima in cui Giovanni Paolo II, «di fronte all'ateismo imperante all'Est, al consumismo dilagante all'Ovest e alla povertà schiacciante nel Terzo Mondo», affidava alla Madonna l'intera umanità. La denuncia di papa Wojtyła non poteva non gettare nell'incertezza e nello sconforto ogni fedele animato da spirito ecumenico e quindi coinvolto in una drammatica situazione priva di sbocchi operativi immediati. L'affidamento alla Vergine era la risposta religiosa a un danno umanamente non riparabile; ma qual'era il suo significato psicologico?

Proviamo a calarci nella mente di uno di questi fedeli: una donna, Angela, poco più che quarantenne, sposata e madre di due figli adolescenti, insegnante e moderatamente impegnata in attività assistenziali.

La sua esistenza è trascorsa senza una particolare conflittualità interiore; e se si eccettua un'inquietante contraddizione fra le sue credenze religiose e l'uso periodico di anticoncezionali, ha sempre affrontato con fattiva decisione i problemi che le si sono presentati. Da qualche tempo tuttavia si sente turbata in modo inspiegabile per via di alcuni sogni nei quali appariva l'immagine, da tempo dimenticata, di un giovane molto amato; lo aveva lasciato perché del tutto inaffidabile e dopo poco aveva conosciuto l'attuale marito. Un'altra preoccupazione le viene dalla figlia diciottenne, inquieta e facile ai colpi di testa. Anche la scuola le dà ora minori soddisfazioni e talvolta si ritrova a pensare alla carriera universitaria a cui ha rinunciato per il matrimonio.

Volendo riportare questa situazione al mondo interno di Angela dovremo raffigurarci una serie di rappresentazioni mentali distinte ma concordanti. Avremo così un'immagine di sé come madre, un'altra come moglie, un'altra ancora come insegnante o collega e via dicendo, ciascuna delle quali in grado di operare e direzionare, secondo un suo specifico progetto, energie, emozioni, funzioni, attività e meccanismi di difesa; e dato che questi diversi progetti sono, come si è visto, ampiamente compatibili fra loro, ne risulta un insieme di rappresentazioni di sé coerente e integrato dove il nostro soggetto può riconoscersi nella sua interezza di persona e nella sua continuità d'esistenza; un insieme al quale spetta dunque di diritto la denominazione di "Io".

Abbiamo visto come questa coesione dell'Io implichi dei meccanismi di esclusione per cui rappresentazioni incompatibili di sé vengono scisse dall'insieme egemone e quindi rimosse o proiettate; e nella nostra protagonista, i recenti turbamenti sembrano appunto legati all'affiorare di immagini di sé rifiutate. Di fatto, ciò che riemerge sono sia delle rappresentazioni di sé (se stessa come docente universitaria), sia delle rappresentazioni d'oggetto (il primo amore o la figlia ribelle e aggressiva); ma in queste rappresentazioni d'oggetto è facile scorgere la presenza (la proiezione) delle rappresentazioni non accettabili di sé: in quella del primo amore, l'immagine desiderante di sé che investe libidicamente il ragazzo inaffidabile; in quella della figlia, l'immagine piena di rabbia di sé sofferente per le rinunce effettuate. Come dunque affrontare questa nuova conflittualità interna?

Una presa di coscienza di queste rappresentazioni di sé discordanti e incompatibili porterebbe alla necessità di una riorganizzazione,

forse molto dolorosa, di tutto l'insieme dell'Io; sembra tuttavia possibile una diversa strada che utilizzi la risposta religiosa del papa ai disagi del mondo. Ma in che modo l'affidamento alla Vergine di un'umanità ferita, violenta e insensibile può consentire ad Angela il recupero di un assetto interiore magari più stabile e sicuro che non metta in gioco il suo Io?

Appare chiaro come in una simile umanità sia possibile proiettare e cioè rispecchiare inconsapevolmente le immagini rifiutate di sé; da quella ribelle e insofferente di ogni norma superegoica (l'Oriente ateo) a quella avida di piaceri (l'Occidente consumista) sino all'immagine di sé sofferente e danneggiata (il Terzo Mondo indigente). Tuttavia il luogo di questa proiezione non consente più di sbarazzarsi di queste immagini, ma, al contrario, costringe il soggetto a farsene carico responsabilizzandosi del destino di quelle figure (gli atei, i consumisti, gli indigenti) che ora ne costituiscono il supporto. Si tratta naturalmente di un compito infinitamente superiore a qualsiasi intervento operativo dell'Io e di conseguenza la sua realizzazione deve chiamare in causa un'entità infinitamente superiore, sede e fonte di ogni bontà, potenza e perfezione, di fronte a cui riconoscere umilmente la propria debolezza e alla quale affidare quest'umanità altrimenti perduta; e quest'affidamento, anche se non porterà a una reale soluzione dei problemi, sarà la fonte per la comunità e per il singolo di una nuova serenità, stabilità e certezza. Ma quali sono nella mente del singolo soggetto le trasformazioni che giustificano questo rinnovato equilibrio esistenziale?

Se fin'allora il senso di unità e continuità di Angela si era fondato sull'organizzazione del suo Io e cioè su un insieme sufficientemente coerente e unitario di rappresentazioni di sé, ora esso appare invece sostenuto da un altro tipo di insieme che integra, in un tutto reso unitario e coeso da quell'immagine ideale rappresentata dalla Vergine di Fatima, sia rappresentazioni coerenti di sé sia rappresentazioni d'oggetto cariche di proiezioni discordanti. A questo nuovo tipo di organizzazione ci sembra corretto attribuire la denominazione di Sé (ideale); per cui possiamo dire che a questo punto, qualora siano in gioco questioni di identità, stabilità e sicurezza esistenziale, sarà il Sé e non l'Io a pilotare l'intera personalità.

La differenza stabilita fra gli elementi psichici costitutivi dell'Io (rappresentazioni di sé) e quelli costitutivi del Sé (rappresentazioni di

sé e d'oggetto) implica un preciso interrogativo sulla natura dei fattori necessari a rendere unitarie e coese le due organizzazioni. Per quanto riguarda l'Io, la sua coesione interna dipende sia dall'intrinseca coerenza e compatibilità delle rappresentazioni di sé, sia dall'operare di un fattore ad esse omogeneo e cioè di un'immagine privilegiata di sé: la rappresentazione visiva di sé⁴ che il bambino interiorizza durante la fase dello specchio (Sassanelli, 1989). Ben più complessa è la situazione del Sé dove gli elementi che lo costituiscono sono al contrario discordanti e fra loro non compatibili.

Nel caso del Sé (ideale) di Angela il fattore coesivo è rappresentato, come si è visto, dalla figura ideale della Vergine che accoglie e ricompono in sé le contraddizioni di un'umanità violenta e dolente. Di questo fattore colpisce in primo luogo la disomogeneità rispetto agli elementi che deve strutturare e stabilizzare; lo statuto di questi ultimi è infatti endopsichico (preconscio) mentre la figura della Madonna non è collocabile né nel mondo psichico né in quello della realtà esterna appartenendo piuttosto all'area della cultura (nel senso di Winnicott); in più essa rivela, a un'indagine fenomenologica, una particolare complessità e una natura composita. Esaminiamola con riferimento all'immagine della divinità di cui la Madonna non è che la mediatrice per eccellenza.

Se la figura ideale divina a cui il soggetto si affida e si sottomette non offre una reale soluzione dei problemi, essa non garantisce neppure una particolare benevolenza empatica (Giobbe ci insegna); mentre sempre più incommensurabile è la distanza che separa il credente dal suo Dio. Da dove può dunque derivargli il recupero di una certezza esistenziale? Sappiamo che l'essere umano ha da sempre aspirato a congiungersi⁵ con l'Ideale divino; ed è in questo ricongiungimento che dobbiamo cercare il fondamento di un tale recupero.

Naturalmente il credente sa bene che un simile ricongiungimento avverrà in un tempo e in un luogo non definibili in termini cronologici e di spazio reale; e la sua attuale stabilità e sicurezza si fonderà non su un'aspettativa futura per quanto remota ma sulla possibilità di vedersi fin d'ora, come in un miraggio, già riunito al proprio Ideale. La possibilità di questo miraggio è legata alla natura composita, combinata della figura ideale.

Ciò che intendo sostenere è che la figura ideale a cui il soggetto si

affida con umile sottomissione non è l'immagine divina onnipotente ma quella combinata di lui stesso e della divinità uniti nella beatitudine; in altre parole, le due figure che si confrontano a una distanza infinita non sono quelle del credente e della divinità ma quelle del credente che "dall'infima lacuna / de l'universo" si vede unito a Dio nella pienezza dell'essere. Ma qual'è l'origine metapsicologica di quest'immagine composita o combinata?

Abbiamo visto come il fattore centrale coesivo dell'Io sia costituito dalla rappresentazione visiva di sé che il bambino interiorizza a partire dalla sua immagine speculare; ma come la mia ricerca ha chiarito (1989), quest'immagine non è quella del bambino riflesso nello specchio ma quella che combina le immagini riflesse del bambino e del genitore che lo sostiene in una configurazione globale unitaria con il carattere di Gestalt e cioè di forma unificante. Ed è questa "buona forma" o "forma ideale" ad essere assunta dal bambino quale forma totale del corpo, capace di dare unità e coesione a un vissuto di sé ancora frammentario e incoerente per cui il soggetto «precorre in un miraggio la maturità della propria potenza» (Lacan, 1966, p. 89); così come il fedele, grazie all'immagine composita di sé e della divinità, precorre in un miraggio la certezza della propria beatitudine.

A questo fattore coesivo riconosceremo un particolare statuto metapsicologico denominandolo oggetto-Sé (nella fattispecie oggetto Sé ideale) in quanto deputato a rendere possibile la coesione e la stabilità di quell'organizzazione che abbiamo denominato "Sé".

Siamo ora in possesso di tutti gli elementi per inquadrare metapsicologicamente la nozione di Sé quale è emersa a proposito del recupero da parte di Angela di una stabilità esistenziale non fondata su operazioni o trasformazioni dell'Io. Si tratta di un tipo di organizzazione in grado di affiancare o sostituire un Io, assente o insufficiente, nel compito di dare coesione, stabilità e sicurezza all'intera personalità e nella quale si integrano in un tutto unitario e coeso rappresentazioni di sé e rappresentazioni d'oggetto cariche di proiezioni e ampiamente incoerenti e contraddittorie; quest'integrazione è resa possibile dall'intervento di uno specifico fattore, l'oggetto-Sé, necessario a legare e tenere assieme le rappresentazioni discordanti controbilanciandone le spinte centrifughe. La forma di questo legame determina la specifica configurazione dell'insieme — del Sé — che si riflette sull'immagine di sé

come persona che il soggetto offre agli altri e nella quale si riconosce: nel caso di Angela, l'immagine di una donna tuttora coerente e serena che affida a un'entità superiore quelle contraddizioni esterne che oltrepassano gli umani limiti; immagine che di fatto le occulta la complessità e contraddittorietà interiore della sua persona.



1. Per cui ritengo assolutamente scorretta l'espressione "immagine o rappresentazione *del Sé*".
2. L'identificazione è una modificazione dell'Io sulla base di un modello fornito da un'altra persona.
3. L'identificazione proiettiva è il processo per cui determinate rappresentazioni oggettuali risultano modificate sul modello delle rappresentazioni di sé rifiutate, venendo di conseguenza percepite e investite dall'Io sulla base della nuova immagine acquisita.
4. Nelle fasi iniziali di una destrutturazione psicotica, il soggetto cerca sovente di recuperare una sua "immagine" e una sua identità guardandosi ansiosamente allo specchio.
5. Concetto da non confondersi con quello di "fusione".

BIBLIOGRAFIA

- L. AGNELLO, *L'evoluzione storico-metodologica della nozione di "Sé"* in «Quaderni di psicodiagnostica», Anno V; n. 1, Roma 1986.

-
- ANNA FREUD (1936), *L'io e i meccanismi di difesa*, trad. it., Martinelli, Firenze 1967.
- H. HARTMANN (1958) *Psicologia dell'io e problema dell'adattamento*, trad. it., Boringhieri, Torino 1966.
- H. HARTMANN - R. M. LOEWENSTEIN (1961) *Note sul Super-io*, in *Scritti di psicologia psicoanalitica*, trad. it., Boringhieri, Torino 1966
- EDITH JACOBSON. *Il Sé e il mondo oggettuale*, trad. it., Martinelli, Firenze 1964.
- H. KOHUT (1977) *La guarigione del Sé*, trad. it., Boringhieri, Torino 1980.
- H. KOHUT *La cura psicoanalitica*, trad. it., Boringhieri, Torino 1986.
- J. LACAN (1949) *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in trad. it., *Scritti*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978.
- J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS (1967) *Enciclopedia della psicoanalisi*, trad. it., Laterza, Bari 1973.
- A. MODELL (1984) *Psicoanalisi in un nuovo contesto*, trad. it., Cortina, Milano 1992.
- G. SASSANELLI *L'io e lo specchio*, Astrolabio, Roma 1989.
- G. SASSANELLI (1992) *Narcisismo: dalle origini fino agli anni cinquanta*, in «Rivista di Psicoanalisi», XXXVIII, n. 2.
- D. W. WINNICOTT, (1965) *Comunicare e non comunicare, studi su alcuni opposti*, in *Sviluppo affettivo e ambiente*, trad. it., Armando, Roma 1974.
- D. W. WINNICOTT (1971) *Gioco e realtà*, trad. it., Armando, Roma 1974.
- E.S. WOLF (1988) *La cura del Sé*, trad. it., Astrolabio, Roma 1993.

LO SPECCHIO DELLE BRAME

Io e soggetto agli esordi della teoria lacaniana

« Ci si serve dell'io come il Bororo si serve...
del pappagallo. Il Bororo dice: sono un pappagallo,
noi diciamo: io sono io [*je suis moi*]. »

Gianfranco Trippi

*L'io
freudiano
tra riflessio-
ne e
transitivismo*

A partire dal 1914, le difficoltà incontrate nel trattamento della nevrosi ossessiva e le interrogazioni forti che le psicosi indirizzano al complesso della teoria analitica, spingono Freud a ripensare quella concezione dell'io desunta dalla tradizione filosofico-scientifica alla quale aveva tentato di accordare la teoria e la pratica della psicoanalisi. Seguendo il modello psicologico allora imperante, che fondeva, nello stesso concetto, individuo biologico e soggetto della conoscenza, più volte Freud aveva descritto l'io nei termini di un sistema deputato all'adattamento e capace di autocoscienza. Vero è che con la nozione di processo primario egli aveva introdotto il principio di decentramento del soggetto e, già dai tempi dell'*Interpretazione dei sogni*, aveva affermato che il nucleo dell'essenza umana rimane inafferrabile e irriducibile al sistema (pre)conscio. Nondimeno aveva riconosciuto nell'io il luogo di sintesi delle funzioni superiori tendenti all'autoconservazione e la sede della percezione consapevole, del giudizio di realtà, dell'identità individuale, della ragione, del controllo della motricità.

Nell'*Introduzione al narcisismo*, prima, e, in seguito, nei saggi che sistematizzano la seconda topica, Freud rivede in parte le sue ipotesi e ne trae alcune conseguenze che determineranno una interminabile discussione tra gli psicoanalisti sulle caratteristiche del soggetto implicato nell'analisi. Dagli anni '20,

l'Io non è più quella sorta di ameba che allunga all'esterno i suoi pseudopodi o li ritira, lasciando rifluire all'interno la libido prima esportata sugli oggetti, ma assume per Freud il tratto dell'oggetto d'investimento sessuale. «Nella primitiva fase orale, investimento oggettuale e identificazione non sono distinguibili»², afferma, e il fatto che l'Io tenda ad identificarsi all'oggetto «autorizza a pensare che il carattere dell'Io sia un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati, contenente in sé la storia di tali scelte d'oggetto»³. Dopo aver dichiarato che «Quando l'Io assume i tratti dell'oggetto, si autoimpone per così dire all'Es come oggetto d'amore [...]»⁴ trasformando la libido oggettuale in libido narcisistica, Freud indica nell'Es «il grande serbatoio della libido» e ritiene «necessario procedere a un importante ampliamento della dottrina del narcisismo. All'inizio tutta la libido è ammassata nell'Es, mentre l'Io è ancora in fase di formazione, o troppo debole. L'Es proietta una parte di questa libido negli investimenti oggettuali erotici; al che l'Io, il quale nel frattempo si è rafforzato, cerca di impadronirsi di questa libido oggettuale e di imporsi all'Es come oggetto d'amore. Il narcisismo dell'Io è pertanto un narcisismo secondario, sottratto agli oggetti»⁵.

D'ora in poi l'Es va ad occupare il centro dell'attività psichica e l'Io ne diviene una parte non rigidamente distinta, anche se, d'altro canto, «l'Es non può vivere o sperimentare alcun accadimento esterno se non a mezzo dell'Io»⁶ per mezzo di meccanismi specifici, in primo luogo di quello stesso meccanismo dell'identificazione mediante il quale l'Io si forma in gran parte.

Nonostante il rilievo assunto dal fatto che l'Io denoti niente di più che il concatenarsi delle identificazioni del soggetto, Freud non rinunzierà espressamente alla prima ipotesi e all'idea della centralità della co-

scienza riflessiva che ad essa fa da corollario. Così che il permanere nella sua opera di due contrastanti concezioni condurrà alle divergenze teoriche inconciliabili che, negli anni successivi, hanno travagliato il movimento psicoanalitico. Qui è sufficiente indicare brevemente come la psicologia dell'io studiata da Anna Freud e, segnatamente, quella formulata dalla psicoanalisi americana negli anni '50, abbiano le loro radici nella primitiva concezione freudiana e tralascino di assumere la portata delle successive elaborazioni. La problematica del narcisismo, quale viene ripensata da Hartmann come un riflusso di libido sulla propria persona contrapposto all'investimento sull'oggetto, risulta, infatti, coerente con l'idea d'un soggetto monadico capace di trovare nella riflessione su di sé e attraverso l'ampliamento dell'angolo di prospettiva sulle sue proprietà psicologiche individuali, la certezza dell'essere. Inoltre, la concezione riflessiva del rapporto dell'io con se stesso e con la propria interiorità viene rinforzata dalla nozione di autonomia. Hartmann la rivendica nei termini di una libertà nei confronti delle pulsioni, raggiungibile dall'individuo, e ne deduce che l'io, adeguatamente rinforzato ed educato al principio di realtà, sia in grado di trovare l'identità con se stesso. È un'ipotesi che riesce a formulare proprio perché parte dall'affermazione d'un'identità potenziale dell'individuo e da un'idea di realtà già data, alla quale il soggetto non deve far altro che adattarsi, rendendosi autonomo da ogni spinta proveniente dall'Es. Ma, appunto per questo, Hartmann non è in grado di sostenere teoricamente, poi, come sia possibile raggiungere la meta d'una modalità matura di rapporto interpersonale senza ricorrere a categorie extra-analitiche e a richiami moralistici. Non posso qui sviluppare questo punto: ritengo, però, che proprio la teoria d'un narcisismo inteso in senso *riflessivo* e la correlata nozione di autonomia

dell'Io implichino, necessariamente, la chiusura e l'isolamento del soggetto in se stesso. Tant'è che Kohut, il quale pensa a partire da Hartmann, inserisce nel suo modello di Sé l'alterità degli oggetti/Sé per rendere in qualche misura concepibile il passaggio dall'autoerotismo alla socialità.

Se la psicoanalisi americana fa discendere la nozione dell'Io direttamente dall'idea tradizionale secondo la quale può darsi un individuo a) non in conflitto con se stesso, se non a causa di un errore rimediabile con una adeguata pedagogia, b) in grado di raggiungere la certezza dell'essere e della propria identità: allora, essa risulta incompatibile con ogni ipotesi che, al contrario, basandosi sull'irriducibilità della dialettica tra le istanze psichiche dell'Io, dell'Es e del Superio, concepisca a partire dalla loro conflittualità una diversa ipotesi d'identità per il soggetto.

Non v'è dubbio che Lacan appartenga a quel gruppo di psicoanalisti i quali impostano il loro pensiero secondo questi ultimi criteri. Egli fa il suo ingresso nell'ambiente psicoanalitico nella seconda metà degli anni trenta e, sostenuto dai suoi studi sulla conoscenza paranoica, dimostra contro ogni teoria riflessiva del narcisismo che il modo paranoico di relazione con il mondo non appartiene esclusivamente alla psicosi, ma ha una stretta parentela con quella reazione, chiamata *transitivismo*, che «si manifesta anzitutto come la matrice dell'*Urbild* dell'Io»⁷. Studiando l'Io nel suo processo di formazione – dove appunto il transitivismo compare «nella forma avvincente di una vera e propria captazione da parte dell'immagine dell'altro»⁸ – inaugura il suo ritorno a Freud con l'intenzione di spazzar via gli accomodamenti alla tradizione, le resistenze e le semplificazioni riduttive che gli psicoanalisti della precedente generazione avevano, a suo giudizio, immaginato e che quelli della sua continuavano a perpetrare. Lo *stadio dello specchio*,

su cui si basa per formulare la teoria dell'io, rappresenta la prima osservazione originale che conferma la nozione transattivista del narcisismo e si pone in antitesi con le ipotesi di coloro i quali miravano a rendere compatibili le scoperte freudiane con le convinzioni della filosofia e della psicologia accademica, pagando il prezzo di non pensare rigorosamente la radicalità della questione del soggetto supposto dalla pratica analitica.

Nella prima parte di questo articolo intendo riprendere gli scritti lacaniani che segnano l'elaborazione originaria dello stadio dello specchio, attenendomi principalmente ai testi anteriori agli anni '50 e in particolare al saggio preparato nel 1938 per l'*Encyclopédie Française*⁹. Nella seconda parte, farò riferimento agli scritti di poco successivi per mostrare quali soluzioni Lacan abbia proposto ad alcuni dei problemi aperti dalla sua prima teorizzazione.

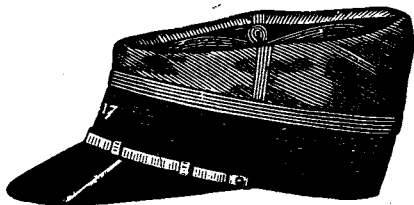
*L'io e
l'immagine
speculare*

Lacan parte dalla descrizione di una scenetta infantile. Da un lato si trova un bambino tra i sei e i diciotto mesi d'età e, di fronte a lui, uno specchio che riflette l'immagine del suo corpo. Il bambino dirige lo sguardo su quella superficie levigata, muove le mani, fa le smorfie. Lo specchio gli rimanda una *gestalt* il cui dinamismo pare dipendere dai gesti del piccolo uomo. Colpito, divertito, eccitato – “giubilante” è l'aggettivo usato – coglie nello specchio la forma primordiale del proprio io, quell'immagine matriciale fulcro d'ogni successiva identificazione. A differenza del piccione femmina che, posto davanti allo specchio, ovula come se si trovasse in presenza di un simile¹⁰, il bambino riconosce nell'immagine speculare, la forma dell'io-corporeo che gli permetterà di dominare l'anarchia delle pulsioni che lo attraversano. La sua gioia, il suo riso, segnalano l'avvenuto riconoscimento della sua unitarietà nell'esteriorità dell'immagine.

La prematurazione biologica del cucciolo d'uomo rende possibile l'effetto specificamente formativo dell'immagine. Infatti, per un periodo più lungo rispetto alle altre specie animali, si trova costretto a vivere in balia di una discordanza istintuale e funzionale derivata dallo stato di prolungata assenza di coordinamento degli apparati. La prematurazione dà luogo ad uno stato «affettivamente e mentalmente costituito sulla base di una propriocettività che dà il corpo come frantumato» e sollecita tensioni «che sembrano tradurre una doppia rottura vitale: rottura di questo immediato adattamento all'ambiente che definisce il mondo dell'animale tramite la sua connaturalità; rottura di questa unità di funzionamento del vivente che nell'animale sottomette la percezione alla pulsione»¹¹. L'unità e l'equilibrio parassitario perduti dal bambino dopo la separazione dalla madre vengono narcisisticamente ritrovati all'esterno grazie alla funzione etologica dell'immagine che stabilisce una relazione dell'organismo con la propria realtà¹². L'immagine speculare unifica in un corpo ciò che fino ad allora era diviso, riassumendo il corpo-a-frammenti in una *gestalt* formativa esterna, e suggerisce al soggetto alienato in essa l'idea della padronanza di sé, dei propri gesti e della sua figura, fino ad anticipargli quell'uomo che diverrà in futuro. Non v'è alcuna potenzialità biologica caratteristica dell'individuo che si attualizzerebbe secondo uno sviluppo naturale: l'essere umano, invece, entra in rapporto con il corpo solo grazie alla mediazione dell'alterità d'un'immagine. «Questa funzione [dell'immagine, Freud] l'ha dimostrata scoprendo nell'esperienza il processo dell'*identificazione*: ben diverso da quello dell'*imitazione*, distinto dalla sua forma di approssimazione parziale e a tastonì, l'*identificazione* gli si oppone non solo come assimilazione *globale* di una struttura, ma come assimilazione *virtuale dello sviluppo* implicato da tale

struttura allo stato ancora indifferenziato»¹³.

Per spiegare la nascita dell'Io, Lacan non rinuncerà nemmeno in tempi successivi alle ricerche della psicologia comparata e della biologia, anche se la nozione dell'Io assumerà via via una complessità maggiore: «lo stadio dello specchio – scrive nel '49 – è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che trama per il soggetto, irretito nell'inganno dell'identificazione spaziale, i fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale»¹⁴.



La conquista dell'identità corporea è, quindi, un evento drammatico per il soggetto, l'atto d'un rapimento inconscio da parte della forma che lo imprigiona e lo fa transitare dallo stato attuale di impotenza a sostenersi nell'ambiente naturale, ad uno in cui anticipa, grazie ad essa, l'ideale dell'uomo adulto padrone di sé e della realtà. Questo dramma lo fissa alla protesi ortopedica e rettificante che il mondo gli offre come lo e che lo segna fino a caratterizzarne il successivo

sviluppo mentale. Non è data alla specie umana possibilità di *connaissance* – né identità originaria con la natura né conoscenza – basata sulla relazione diretta tra percezione e coscienza, perché nel sistema percezione-coscienza l'immagine dell'io-corporeo si caratterizza per la funzione di misconoscimento che svolge rispetto al soggetto. Si dimostra opaca alla riflessione, più simile ad una macchia nel quadro che fa resistenza allo sguardo del mondo che alla visione interiore che parta da un soggetto autonomo, e l'uomo, in cerca di sé, dovrà passare attraverso i miraggi dell'immaginario e le illusioni della sua biografia, senza mai venire a capo della questione dell'identità. Attraverso la riflessione egli troverà solo il corteo dei rimandi all'immagine speculare, catturato e affascinato com'è, definito, trattenuto, inquadrato e aiutato come sarà in seguito nel suo vacillare tra i fantasmi del corpo-a-fragmenti, dal sostegno ortopedico dell'immagine alienante dei ruoli e delle funzioni che svolgerà.

Per avere esperienza del corpo come totalità e della realtà psicologica, è impossibile prescindere dall'adesione alienante al mondo dell'immaginario e a quella forma specifica di sé come altro che fa ombra, miraggio, indistinzione confondente. Così che la ricerca del fondamento reale, per l'io, si rivela una fascinazione illusoria destinata ad arenarsi sulla scena familiare dove risuona la risata del bambino. E ciò fortunatamente, perché l'illusione della padronanza, benché vana, rappresenta pur sempre un'armatura capace di proteggere il soggetto dall'irruzione possibile del reale della follia. Infatti, la perdita del sentimento di realtà, caratteristica dello schizofrenico, deriva dalla lacerazione del legame immaginario, dalla rottura del contorno speculare che si risolve nella scomparsa del peso dell'esperienza psicologica e relazionale. Per l'uomo, scrive Lacan facendo eco ad un famoso passo pascaliano, lungi «dall'essere il fatto contingente del-

la fragilità del suo organismo, la follia è la virtualità permanente di una faglia aperta nella sua essenza.[...] E l'essere dell'uomo non solo non può essere compreso senza la follia, ma non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà»¹⁵.

*Il rapporto
con il simile*

Il secondo momento della relazione speculare riguarda la dialettica del rapporto con l'altro che Lacan spiega grazie alla nozione di transitivismo introdotta a fondamento dell'Io e al concetto di identificazione proiettiva, depurato dalla connotazione prevalentemente patologica che ha per la Klein: non c'è per lui identificazione che non sia in sé proiettiva. Se, però, gli studi biologici, psichiatrici e psicologici avevano accompagnato la sua prima ricognizione sulla dinamica speculare, Lacan ora si rivolge soprattutto ad Hegel, e non solo per inquadrare l'argomento del rapporto con l'altro; infatti, la revisione originale dell'ipotesi freudiana dell'intreccio tra sessualità e morte, e l'idea d'una parola mediatrice delle relazioni tra gli esseri umani, sono da ascrivere all'influenza che la lettura di Hegel ha avuto sulla sua formazione. In particolare, la fenomenologia della prima figura dell'autocoscienza, che per il filosofo tedesco si incarna nel rapporto servo-padrone, rappresenta il costante riferimento del suo sforzo teorico. «Hegel – scrive Lacan – aveva già proposto per sempre la teoria della funzione propria dell'aggressività nell'ontologia umana, sembrando profetizzare la legge di ferro del nostro tempo. È dal conflitto del Padrone e del Servo che egli deduce tutto il progresso soggettivo e oggettivo della nostra storia [...]. Qui, l'individuo naturale è considerato come niente, perché il soggetto umano è effettivamente tale davanti al Padrone assoluto che gli è dato nella morte»¹⁶.

Anche l'analisi del rapporto con l'altro prende le mosse da una situazione sperimentale: senza la presenza di terze persone, due bambini tra i sei mesi e i due anni, sono posti l'uno di fronte all'altro e lasciati giocare spontaneamente con l'unica condizione che la differenza d'età nella coppia sia minima. Si verifica tra i due un adattamento reciproco dei gesti e delle posture tale da ordinarsi, alternativamente, secondo la modalità della provocazione e della risposta, in una serie di reazioni che vanno dalla parata alla seduzione e al dispotismo e dove, di volta in volta, c'è chi dà spettacolo e chi guarda, chi subisce e chi domina, chi viene sedotto e chi seduce. Il rapporto non si configura come un conflitto tra due individui, «ma in ogni soggetto, come un conflitto tra due attitudini opposte e complementari, e tale partecipazione bipolare è costitutiva della situazione stessa»¹⁷. I desideri dell'uno sono riconosciuti attraverso l'altro speculare che può accettarli o rifiutarli, e l'incontro del soggetto con il proprio desiderio avviene nella continua oscillazione, nel va e vieni altalenante per il quale l'io viene scambiato con il desiderio che ciascuno vede sorgere nell'altro: «Abbiamo qui una sorta di crocevia strutturale, su cui dobbiamo adattare il nostro pensiero per capire la natura dell'aggressività nell'uomo e la sua relazione col formalismo del suo io e dei suoi oggetti. Rapporto erotico in cui l'individuo umano si fissa a un'immagine che l'aliena a se stesso, ecco l'energia ed ecco la forma in cui ha origine quell'organizzazione passionale che egli chiamerà il suo io»¹⁸.

Da tali osservazioni dipende la definizione lacaniana del desiderio come desiderio dell'altro (e l'analisi che Lacan fa dell'aggressività mostra tutta l'ambiguità che comporta questo *dell'altro*, ad un tempo oggetto, mediatore e padrone del desiderio). Effettivamente, la relazione intersoggettiva affonda le sue radici sulla fragilità di un sentimento dell'altro che

vale in quanto immagine, la cui struttura «è legata alla struttura del corpo proprio e più specificatamente delle sue funzioni di relazione, tramite una certa somiglianza oggettiva»¹⁹. Confusione e ambivalenza la caratterizzano per il fatto che vi convergono amore e identificazione, affetto e rappresentazione. Come dimostra la gelosia amorosa nell'adulto, dove si intrecciano amore omosessuale e identificazione nel rapporto con il rivale, l'aggressività si rivela secondaria rispetto all'identificazione stessa: «la dottrina analitica, caratterizzando come sado-masochista la tendenza tipica della libido in questo stadio, sottolinea certamente che l'aggressività domina al momento l'economia affettiva, ma anche che essa è sempre di volta in volta subita ed agita, cioè sottesa da una identificazione con l'altro, oggetto di violenza»²⁰. Le condotte dei due bambini che si fronteggiano, sono segnate da una forte transività, da un'inversione e un rovesciamento speculare del ruolo del soggetto e dell'oggetto, tanto che uno piange, se l'altro si fa male o ride, se l'altro mostra d'esser contento.

Per illustrare quest'alternanza, Lacan rilegge, secondo il criterio anti-darwiniano della priorità dell'identificazione speculare rispetto alla reazione aggressiva, il quadretto di genere, descritto da Agostino nelle *Confessioni* (I, VII), in cui compare la rivalità gelosa tra fratelli. Lo sguardo torvo del bambino che contempla il fratello di latte non ha niente a che vedere con la lotta per la sopravvivenza che Darwin vorrebbe a fondamento delle relazioni tra i viventi, ma «l'immagine del fratello non asservito attira un'aggressività speciale solo per il fatto che essa ripete nel soggetto l'imgo della situazione materna e con quella il desiderio della morte»²¹. A questo proposito Lacan rinvia ancora una volta alla dialettica servo-padrone, con il suo contorno d'invidia e di volontà di morte, assoggettamento e aggressività. In essa rinvie-

ne una connessione tra la relazione con il simile e lo stile di relazione con il mondo caratteristico della paranoia sia a livello formale per la frequenza dei temi di filiazione, usurpazione e spoliazione rintracciabili nel delirio, sia a livello della «struttura narcisistica che si rivela nei temi più paranoidi dell'intrusione, dell'influenzamento, dello sdoppiamento, del doppio e di tutte le trasmutazioni deliranti del corpo»²². L'intersoggettività, essenziale alla formazione dell'Io, partecipa d'una dialettica che rende impossibile la coesistenza umana dal momento che si basa sull'assoluta rivalità e sulla reversibilità continua «dal desiderio alla forma, dalla forma al desiderio, in altre parole della coscienza e del corpo»²³.

L'impostazione data da Lacan alla dialettica interpersonale corrisponde ad un modo proprio di intendere la pratica psicoanalitica. Coerente con l'analisi della relazione speculare e dell'aggressività, Lacan sospetta del sentimento altruistico e definisce il limite della sua efficacia: d'accordo con Freud, il quale aveva affermato che psicoanalizzare è impossibile come governare ed educare, trae conseguenze fortemente critiche rispetto ad ogni forma di altruismo e ne denuncia la sua essenza distruttiva. Se «il sentimento altruistico è senza promesse per noi che da parte a parte vediamo l'aggressività sottesa dall'azione del filantropo, dell'idealista, del pedagogo o del riformatore», la psicoanalisi non può far altro che rinvenire nella giunzione tra natura e cultura «quel nodo di servitù immaginaria che l'amore deve sempre disfare o tagliare»²⁴. Rinvenire, cioè, rintracciare, incontrare, trovare, ma non eliminare: l'amore, non l'analisi, ha il compito di sciogliere o recidere l'asservimento del soggetto. Questa «può accompagnare il paziente fino al limite estatico del "Tu sei questo" in cui gli si rivela la cifra del suo destino mortale: ma non sta al solo nostro potere di esperti in quest'arte il condurlo al

momento in cui comincia il vero viaggio»²⁵.

Ma l'amore di cui parla Lacan, non rischia anch'esso di restare imprigionato nella specularizzazione vertiginosa della dialettica immaginaria? È pensabile una relazione non paranoica con l'altro?

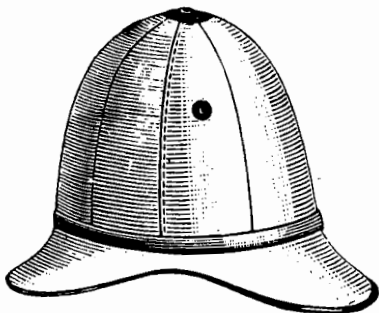
A questo punto d'elaborazione della teoria, lo stadio dello specchio riesce a spiegare con eleganza e precisione i motivi dell'ambivalenza e la dinamica dell'aggressività che caratterizzano l'Io e i rapporti narcisistici, e ad illustrare la modalità paranoica del rapporto che l'uomo ha con l'oggetto e la dimensione transitiva del suo desiderio. Manca, però, una risposta lacaniana all'interrogativo se sia possibile il passaggio di piano tra la relazione potenzialmente mortifera con l'altro speculare e la dimensione d'un io in grado di relazionarsi con un soggetto e non con un sosia. Pur avendo introdotto la presenza dell'altro nel cuore del narcisismo, Lacan incontra difficoltà a rispondere alla domanda, dal momento che la presenza dell'altro è una presenza senza spessore soggettivo, ovvero, senza reale alterità, essendo questa ridotta a pura rappresentazione. Se è pensabile un superamento della vertigine immaginaria, esso non risulta comunque compatibile con le premesse della sua attuale teoria che scartano qualsiasi ipotesi d'evoluzione naturale della relazione del soggetto con il mondo. Per inciso, a me pare trattarsi della stessa palude dove rimane impantanato Kohut: il cerchio narcisistico delle relazioni con gli oggetti/Sé, che rappresentano l'altro nel Sé kohutiano, si apre da qualche parte? oppure, il soggetto rimane nella propria culla, in balia degli specchi, dei doppioni o delle idealizzazioni, sempre in rapporto con le immagini di sé e con una realtà in tutto simile a lui stesso?

Nel periodo che ora ci interessa, Lacan pensa ancora il viraggio dall'io speculare all'io sociale nei termini freudiani tramite il meccanismo dell'identifica-

zione col padre, identificazione che però nella sua teoria, a rigore, rilancia all'infinito l'alienazione immaginaria. Per Freud la funzione di chiusura del circuito narcisistico era svolta dall'interdizione edipica che stendeva un velo d'oblio sulla dinamica pregenitale in seguito alla sostituzione dell'ideale con il Superio parentale. Anche nel testo preparato da Lacan per l'*Encyclopédie*, la descrizione del complesso d'Edipo segue la trattazione del complesso d'intrusione nel quale analizza la fenomenologia speculare. Il passaggio dalla relazione con l'immagine, ad una dove l'oggetto è ammesso nella sua autonoma soggettività avverrebbe per una sorta di sviluppo maturativo, catalizzato e favorito dalla frustrazione portata dall'*imago* paterna delle pulsioni narcisistico-aggressive inaccettabili. Ora, se l'identificazione è il meccanismo che caratterizza la dialettica speculare, in forza di quale potere il terzo, che come padre limiterebbe gli effetti della relazione duale, non viene a sua volta intrappolato nella dialettica dell'analogo e del simile, dal momento che niente in questa continua rifrazione, permette l'incontro con un esteriorità assoluta rispetto all'Io avente valore di soggetto? Se tutto è riflesso speculare, non è chiaro da dove l'Edipo derivi il suo valore iniziatico né in che modo il padre che minaccia di mutilare il bambino, riesca a fungere da boa d'ancoraggio per la deriva immaginaria. Non rimane altro che appellarsi ad una sorta di petizione di principio: «L'*imago* pertanto deve essere sublimata affinché nuovi rapporti si introducano con il gruppo sociale, affinché nuovi complessi li integrino allo psichismo. Nella misura in cui essa resiste a queste nuove esigenze, che sono quelle del progresso della personalità, l'*imago*, salutare all'origine, diviene fattore di morte»²⁶: un voto, un augurio e niente più.

Inoltre, l'attribuzione di valore esplicativo al mito del Padre dell'orda primitiva impedisce di affronta-

re il problema del modo in cui la castrazione operi quell'effetto trasformativo che la distingue dai fantasmi pregenitali di mutilazione e smembramento, e di come l'assunzione della morte modifichi lo statuto del soggetto: problemi non da poco, perché impegnano nella legittimazione e giustificazione della clinica psicoanalitica.



L'identificazione simbolica

Solo negli anni '50 Lacan scioglierà a suo modo la questione, allorché potrà tenere in mano i due lacci che l'annodano.

Il primo è costituito dal concetto stesso di *Imago* che scopre non essere univoco. Esso va riferito a due fenomeni differenti²⁷: da un lato, l'oggetto degli studi etologici, cioè l'immagine sensibile che ha effetti sulla condotta sessuale e aggressiva, evidenti nel comportamento degli animali; dall'altro, l'immagine che rivela nella *traccia* il suo valore simbolico e il suo riferimento al linguaggio. Ai due distinti aspetti dell'immagine si collegano due modi dell'identificazione che va ad assumere, pertanto, oltre a quello immaginario dell'identificazione con la superficie del corpo, il valore simbolico e normativo dell'identità soggettiva. Il soggetto, pertanto, potrà assumere un'identità civile, familiare o giuridica che, in quanto simbolica, gli è

esterna, dal momento che si tratta di un attributo del luogo da lui occupato nella struttura dei legami simbolici. È, perciò, la *differenza* topologica quella che definisce l'identità e non l'integrazione nell'individuo di immaginarie proprietà soggettive.

Riconosciuto il doppio significato all'immagine, il *Simbolico* può acquisire autonomia dal registro dell'*Immaginario*. Servendosi del nuovo concetto, fecondato e arricchito dai contributi della linguistica strutturale di R. Jakobson e dell'antropologia di Lévi-Strauss, Lacan mette ancora una volta il bambino di fronte allo specchio. Apparentemente la scena è la stessa, ma la rinnovata osservazione rende espliciti il ruolo e la funzione degli attori e più complesse le loro relazioni. L'incontro con l'immagine speculare si collega ad un movimento dello sguardo del bambino che, oltre alla ricerca della propria immagine nello specchio, subito corre verso lo sguardo della madre la quale, da dietro, lo sostiene e gli parla. In questa nuova scena, insieme allo specchio e all'immagine riflessa, giocano un ruolo strutturante anche la madre, la sua parola e il suo sguardo cercato e desiderato. In particolare, lo sguardo che *mi vede mentre vedo* è isolato come un oggetto del desiderio, oggetto con il quale Lacan arricchisce il catalogo degli oggetti parziali. Il fatto d'averlo teoricamente differenziato gli permette di inquadrare in modo diverso il problema della coscienza e, contro il *mi vedo vedere*, movimento classico della coscienza riflessiva, dimostra la funzione formativa dello sguardo dell'Altro. La coscienza di sé dipende dall'Altro, dal cui campo proviene lo sguardo, e il *mi vedo visto* ne diviene la struttura fondativa a partire dalla fase dello specchio. Il motivo lacaniano secondo cui non possa darsi conoscenza di sé e del mondo, se non in quanto essenzialmente paranoica, assume un nuovo valore istallando altresì la possibilità della follia, nel cuore stesso della coscienza.

za. Ma, la piccola torsione provocata nella teoria dall'isolamento dell'oggetto-sguardo permette di affermare che sì, è nel vero il delirante quando dice d'essere osservato e ascoltato: non fa che cogliere la coscienza nel momento della sua costituzione. Eppure, per questo il folle è folle, perché in lui non c'è stata estrazione dello sguardo dal campo dell'Altro: la cosa rende impossibile sia la rimozione della continuità della sua presenza osservante, che la trasformazione dell'*esser visto* nell'alienazione normalizzatrice e interiorizzata della visione di sé.

Lo sguardo accompagnato dalle parole deve essere estratto e interiorizzato, e divenire quell'Ideale istanza osservante, che misura la distanza da quell'io-Ideale che il soggetto vorrà diventare. La funzione giudicante il valore soggettivo, svolta dall'Ideale dell'io, è sempre all'opera, dal momento che è per lo sguardo dell'Altro e per il suo dire che il soggetto si impegna ad occupare il posto dell'ideale: che cosa si deve vedere nell'immagine riflessa dallo specchio, quale valore stimabile, quale bellezza, ricchezza, erudizione, coerenza siano rappresentati nell'immagine, sarà sempre una voce che viene da dietro, a proporli. È questa voce dell'Altro che fa mostra di *sapere*.

Il bambino diviene corpo e coscienza solo nella dipendenza dallo sguardo dell'Altro, vertice dissimulato della prospettiva dello sguardo. Nelle frasi pronunziate dalla madre, il bambino coglie un enunciato che attribuisce qualità simboliche (come la bellezza, l'amabilità, la bontà) all'oggetto di cui parla e che, per lei parlante, è visibilmente fonte di piacere. Dalla congiunzione dell'immagine speculare con la designazione simbolica – “tu sei questo, simile a quell'oggetto che amo, nomino e riconosco” – scaturisce l'immagine simbolizzata che si trova all'origine dell'io-Ideale (*miticamente* autentico), al quale il bambino si sforzerà di aderire. L'Altro che la madre

rappresenta, possiede per lui il sapere intorno a chi e al come deve essere un uomo appartenente a quella cultura, lignaggio e famiglia (quali debbano essere i suoi requisiti, le insegne e gli emblemi che dovrà portare). E sarà attribuito ad ogni concreta incarnazione dell'Altro supposto sapere il compito di valutare la misura della convergenza tra io e ideale simbolico. Motivo per cui, accedendo al codice morale, il centro di gravitazione dell'io si sposta dall'immagine speculare al sapere, ossia a quel discorso identificatorio che l'Altro proferisce sulle virtù dell'io e che il soggetto assume come il discorso-sapere che l'io tiene su di sé. Nella fase dello specchio, occorre che la madre enunci le qualità dell'oggetto immaginario, perché il soggetto si pensi come io ed abbia coscienza di sé. Ed è giocoforza passare dal versante del significante, perché il soggetto possa assumere il corpo come significato proprio e accedere alla dimensione del desiderio sessuale, dato che «il significante opera perché è presente nel soggetto essendo passato nel piano del significato»²⁸.

Dunque, l'Altro è la madre? Nella fase dello specchio, lo incarna senza dubbio; ma anche no, perché la madre è l'oggetto che causa il desiderio del bambino in virtù del fatto che può mancare e, in quanto oggetto, funziona da altro immaginario, desiderato in quanto il soggetto lo fantastica capace di apportare il godimento che gli manca. L'Altro è, inequivocabilmente, lo specchio, che assolve alla funzione di rendere possibile la rappresentazione: è il luogo che permette la rappresentazione, è la condizione esterna che la fa esistere. In questo senso è Altro in modo assoluto, inaccessibile come lo è uno specchio, anche se, a partire dalla sua assoluta exteriorità, impegna il desiderio del soggetto nella ricerca continua di padroneggiamento della propria alienazione.

Il linguaggio e la parola

Il secondo capo del problema lasciato insoluto dalla prima riflessione lacaniana era quello del desiderio. A partire dalla metà degli anni '50, Lacan ne rivede lo statuto e, teorizzando la preminenza delle leggi del linguaggio su quelle della parola, perviene alla ridefinizione del soggetto e del senso della cura analitica.

Se il desiderio è concepito come desiderio di riconoscimento, tesi formulata in un primo tempo, il soggetto si sottopone alla mediazione della parola, al "tu sei questo" che, a rigore, mira all'ampliamento della coscienza e al raggiungimento dell'identità immaginaria. Seguendo la via della legge di svelamento e riconoscimento (legge della parola), la sua dottrina lo avrebbe condotto ad ammettere la possibilità di superare gli effetti dell'*Immaginario* fino ad arrivare, consumati gli ultimi miraggi²⁹, al riconoscimento ultimo dell'essere del soggetto. Via via, la parola dell'analista avrebbe acquistato il rilievo d'una parola magistrale per caratterizzarsi in modo oracolare. Con la premessa teorica del predominio della parola, Lacan, contro il suo intendimento, non poteva non conferire al *Simbolico* lo statuto del codice: da qualche parte c'è qualcuno che sa, l'analista per esempio, il quale ha la chiave del sapere sul fondamento del soggetto e del suo desiderio. Mi pare che confermi quanto sostengo, il discorso pronunciato nel 1953, che segna la prima scissione del movimento psicoanalitico in Francia e la consacrazione dell'originalità del pensiero lacaniano. Esso termina con la citazione di un brano tratto dalle *Upanishad* in cui si racconta che, un tempo, gli uomini e gli dei chiesero che il padre Prajapati, dio del tuono, si rivolgesse loro: — *Da*, disse Prajapati, e ciascuno comprese a suo modo il significato dell'enunciato. Chi capì "sottomissione", chi "dono", chi "grazia". A tutti il dio del tuono rispose che quello che avevano capito, era proprio ciò che

aveva inteso dire. Lo si pensi come messaggio dell'inconscio o come discorso dell'analista, resta il fatto che il dio del tuono lacaniano non rimane in silenzio e con la sua affermazione conferma – empaticamente, si potrebbe dire, usando il linguaggio di Kohut – che gli allievi hanno colto il significato ultimo della parola. Come dire che il messaggio di fatto preesiste nell'intenzione dell'Altro che in cuor suo sa, e la solidità del sapere fonda il soggetto nella certezza dell'essere. Il sapere è contenuto nella parola piena del padre/maestro, la cui funzione consiste nel riconoscere che il messaggio è giunto a destinazione e nel ribadire la verità. La risposta di Lacan-Prajapati non si discosta dalla risposta freudiana e si presenta come quel sigillo di verità che il Padre Simbolico imprime sull'esistente: non per nulla, l'«inconscio è quel discorso dell'Altro in cui il soggetto riceve, nella forma invertita che conviene alla promessa, il proprio messaggio dimenticato»³⁰.

La risposta si modifica quando Lacan pone in primo piano il linguaggio, come accadrà dopo il 1957, perché le leggi del linguaggio – metonimia e metafora, corrispondenti ai meccanismi freudiani dello spostamento e della condensazione – diversamente dalle leggi della parola, non hanno a che fare con la cosa rappresentata. Il passo oltre Freud è compiuto nel momento in cui il linguaggio non ha per Lacan né sostanza né alcuna pienezza di significato, ed è concepibile solo come combinazione ordinata di significanti. L'Altro del linguaggio si differenzia da quello della parola sapiente e autorevole o già formulata nell'inconscio del soggetto: non è strumento, ma condizione del sapere.

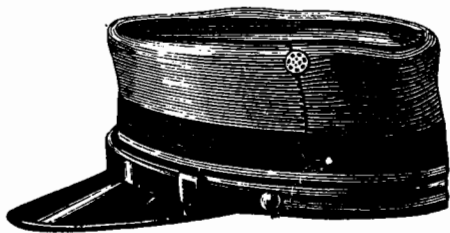
La struttura simbolica che pone il soggetto in relazione con l'alterità *nel* linguaggio, è quella dell'Edipo. Freud l'aveva impostata sul triangolo familiare composto dal padre, dalla madre e dal bambino.

Lacan trasforma lo schema triadico e inserisce come quarto elemento il soggetto: «Il quarto termine – commenta – è dato dal soggetto nella sua realtà, che in quanto tale è preclusa nel sistema ed entra nel gioco dei significanti soltanto secondo il modo del morto, ma che diviene il vero soggetto nella misura in cui questo gioco dei significanti lo farà significare»³¹.

In quanto assoggettato al linguaggio, l'essere del soggetto non si dà come presenza. È già morto. La posizione "secondo il modo del morto" implica, che esso entri nel sistema significante da assente e, nel contempo, significa che solo come significante separato dal suo essere, possa pensare, contare e contarsi nel gioco delle relazioni simboliche. La notazione suona quasi banale. Il bambino fa parte del discorso dei genitori già prima della sua nascita e, in seguito, parlando verrà rappresentato nel discorso dal significante "io" che lo impegnerà ad articolarsi con gli altri "io" del gioco familiare. Ciò però non comporta la minima conoscenza di ciascun "io". L'io non conta per le proprietà che la psicologia attribuisce all'individuo, ma per quelle che differenziano da ogni altro il posto che occupa nella rete delle relazioni simboliche. Lacan lo riassume nella formula famosa: *il significante non è ciò che rappresenta il soggetto per un altro soggetto – perché ciò sarebbe intendere il linguaggio come insieme di segni strumento della comunicazione intersoggettiva –, il significante è ciò che rappresenta un soggetto presso un altro significante*. Esso non dipende dal significato, non è un segno e si caratterizza per il fatto di articolarsi con altri significanti, secondo la legge che struttura il loro gioco: legge di un ordine chiuso dove solo «le correlazioni del significante col significante offrono il campione di ogni ricerca di significazione [...]. Si può dunque dire che è nella catena del significante che il senso insiste, ma che nessuno degli elementi della catena consiste nella significa-

zione di cui è capace in quello stesso momento»³². Per il soggetto, accedere al linguaggio significa entrare in un doppio movimento, per un verso, di rifiuto della *manca-za-ad-essere* che lo istituisce in quanto soggetto, e, per l'altro, di interrogazione continua sull'enigma costituito dalla legge del significante che regola le relazioni tra il posto simbolico nel quale come "io" si rappresenta e ciò che lo circonda.

Dunque, lo specchio è Altro perché, il soggetto non potendosi impadronire della sua funzione, grazie alla sua eterogeneità potrà pensare e desiderare. Il soggetto ricercherà in quella sua assoluta alterità la chiave che gli manca, fantasticandola in possesso delle immagini che incarnano l'Altro per lui, fino al momento in cui gli sarà dato di scoprire che nessun altro è l'Altro, che l'io non si fonda su alcuna pienezza e che questa chiave, fantasticata in ogni dove come quella che darebbe, infine, il godimento ultimo, non si trova in possesso di alcuno. In altri termini, l'Altro non ha la qualità dell'esistente, è inconsistente. Ovvero, l'inconscio è vuoto.



Il significante del godimento, il Fallo, significante della mancanza di consistenza sperimentata in ogni immagine desiderata, in ogni significato, è il significante generico della *manca-za-ad-essere* che con-

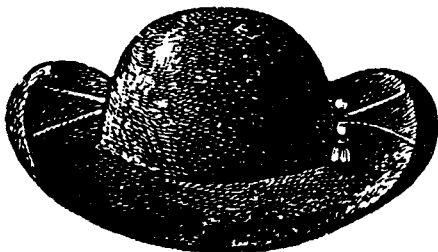
traddistingue il parlante. È «quel che manca al soggetto per pensarsi esaurito dal suo *cogito*»³³. Ciò che fa girare il mondo, che ci fa pensare e amare, è il vuoto che il significante Fallo significa: un ammanco che qualunque parola riesce a velare senza riuscire a riempire. Non c'è verità ultima né alcun Prajapati, nessun riconoscimento finale di qualche attributo che nel linguaggio dia sostanza al soggetto. Il godimento manca nell'Altro³⁴.

Perciò, non è necessario, come per Freud, trovare nei riferimenti etnologici, il senso simbolico della castrazione. Lo si coglie nel fatto che il linguaggio, per sua natura, prende distanza dall'oggetto e che, una volta inserito nel suo ordine, il parlante vi trova sancita l'esclusione di relazione immediata con la (propria) presenza. Parlare non è godere, ma far metafore, sostituire ad un significante un altro significante in modo che il primo scivoli sotto, sia rimosso e funzioni da significato. Ogni metafora si rivela, in questo senso, paterna, perché opera un taglio essenziale che fa dell'oggetto del desiderio preso nella domanda, assunto nel discorso, un oggetto, per legge, perduto. La legge stessa del significante impone al soggetto l'imperativo della non padronanza dell'oggetto e lo costringe a passare attraverso la domanda rivolta all'Altro per significare il desiderio.

Pertanto, Lacan può dire che il desiderio si caratterizza per il suo spostarsi metonimico di significante in significante, sempre in cerca d'Altro: indistruttibile, aveva detto Freud. E poiché si dispone dalla parte della metonimia, non possiamo che interpretarlo (cioè assoggettarlo agli effetti della metafora). Non si tratta, come per Prajapati, di riconoscere alcunché. La teoria del secondo Lacan mostra che non c'è nell'Altro alcun significante che dica un sapere ultimativo sul soggetto. Affermare che il desiderio – anche il desiderio di conoscenza di sé – debba essere interpretato e non

riconosciuto comporta che la metafora abbia per effetto, ad un tempo il soggetto e la sua abolizione. Non è pensabile un tempo originario in cui il soggetto sia inconscio della propria verità e un tempo storico in cui avvenga il miracolo della liberazione attraverso la parola evocativa del senso vero dell'essere. C'è solo il fatto che il linguaggio lo farà esistere come io e significare, nel momento stesso in cui lo perderà come reale. Perché l'Altro, il linguaggio, non contiene l'essere: al suo posto si manifesta una mancanza che Lacan scrive barrando la "A" dell'Altro simbolico per denotarne l'inconsistenza.

Si apre a questo punto la questione ineludibile della presenza. Ma non rientra nei limiti di questo articolo considerare l'ulteriore evoluzione della riflessione lacaniana che – posso solo accennare – cercherà di risolvere il problema posto dall'esclusione della presenza del soggetto una volta riconosciuta nell'inconscio la struttura del linguaggio. La presenza, che fa difetto al *Simbolico* e all'*Immaginario*, verrà recuperata nel registro extra-linguistico del *Reale*, non più inteso, però, come termine escluso dal linguaggio, ma come oggetto silenzioso, termine residuale del lavoro significante e ad esso annodato.



1. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre II*, Editions du Seuil, Paris, 1978; trad. it., *Il Seminario. Libro II*, Einaudi, Torino 1991, p. 50.

2. S. FREUD, *L'io e l'Es*, in: *Opere*, Boringhieri, Torino 1977, vol.IX, p. 491.

3. *Ibidem*, p. 492.

4. *Ibidem*, pp. 492-493.

5. *Ibidem*, p. 508.

6. *Ibidem*, p. 500.

7. J. LACAN, *Propos sur la causalité psychique*, Bonneval, 1946, ripreso in: *Ecrits*, Editions du Seuil, Paris 1966; trad. it. *Discorso sulla causalità psichica*, in: *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 174.

8. *Ibidem*.

9. J. LACAN, *Les complexes familiaux*, Navarin, Dijon 1984. In questo testo, dove è riprodotto nella forma originale il lavoro per l'*Encyclopédie Française* diretta da H. Wallon (Larousse, Paris 1938), viene ripresa diffusamente la relazione *Le stade du miroir* letta al Congresso di Marienbad del '36, ma non pubblicata negli atti. In italiano, compare una parziale traduzione de *Les complexes* in: A. Manoukian (a cura di), *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Il Mulino, Bologna 1974.

10. Gli studi di Harrison, ai quali qui mi riferisco e che sono citati da Lacan in lavori posteriori, compaiono intorno al 1939. Sono successivi, quindi, alla scoperta lacaniana dello stadio dello specchio. Nel 1935 vengono, invece, pubblicate le ricerche di P. SCHILDER, *The Image and Appearance of the Human Body* dove l'autore integra il concetto neurologico di schema corporeo con quello psicologico di immagine del corpo.

11. *Les complexes familiaux*, cit., p. 43.

12. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de je*, 1949, ripreso in: *Ecrits*, cit., trad. it. *Lo stadio dello specchio come formatore dell'io*, in: *Scritti*, cit. p. 90.

13. J. LACAN, *Au delà du "Principe de réalité"*, 1936, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Al di là del principio di realtà*, in: *Scritti*, p. 82.

14. *Lo stadio dello specchio*, cit. p. 91.

15. *Discorso sulla causalità psichica*, cit. p. 170.

16. J. LACAN, *L'Aggressivité en psychanalyse*, 1948, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *L'aggressività in psicoanalisi*, in: *Scritti*, cit. p. 115.

17. *Les complexes familiaux*, cit., p. 37; v. anche: *L'aggressività in psicoanalisi*, cit. pp. 95-118.

18. *L'aggressività in psicoanalisi*, cit. p. 107.
19. *Les complexes familiaux*, cit. p. 38.
20. *Ibidem*, p. 40.
21. *Ibidem*, p. 41.
22. *Ibidem*, p. 48.
23. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre I*, Editions du Seuil, Paris 1975, trad. it. *Il Seminario. Libro I*, Einaudi, Torino 1978, p. 214.
24. *Lo stadio dello specchio*, cit. p. 94.
25. *Ibidem*.
26. *Les complexes familiaux*, cit. p. 33.
27. Cfr.: J. A. MILLER, *Schede di lettura lacaniane*, in: J. LACAN e altri, *Il mito individuale del nevrotico*, Astrolabio, Roma 1986, p. 78.
28. J. LACAN, *L'istance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, 1957, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *L'istanza della lettera dell'inconscio o la ragione dopo Freud*, in: *Scritti*, cit. p. 499.
29. J. LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 1953, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in: *Scritti*, cit. p. 245.
30. J. LACAN, *La psychanalyse et son enseignement*, 1957, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *La psicoanalisi e il suo insegnamento*, in: *Scritti*, cit. p. 431.
31. J. LACAN, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, 1958, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, in: *Scritti*, cit. p. 547.
32. *L'istanza della lettera*, cit. p. 496.
33. J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, 1960, in: *Ecrits*, cit.; trad. it. *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in: *Scritti*, cit. p. 823.
34. *Ibidem*, p. 825.

FORMAZIONE DEL SÉ E PATOLOGIA BORDERLINE

Gian Giacomo Rovera

Le problematiche connesse alla formazione del Sé ed alla patologia borderline non costituiscono un binomio indissolubile, ma sono peraltro più o meno direttamente interconnesse.

La polisemia dei termini e l'utilizzazione di modelli psicopatologici differenti fa sì che tali argomenti evocino spesso, non solo un'impostazione ad alto grado di complessità, ma pure un'impressione di ambiguità epistemologica.

1. La tematizzazione del "Sé" acquista significati diversi a seconda delle matrici teoriche: o come nucleo della coscienza autoriflessiva, o come struttura permanente e continuativa nel percorso psicosomatico nei vari cicli della vita, o infine come totalità delle istanze psicologiche rapportabili alla propria individualità (Galimberti, 1992). In questa dimensione tutte le componenti del Sé (Allport, 1961), vale a dire le percezioni, i sentimenti, le idee, le scelte, le azioni ecc. dell'individuo, raggiungono un elevato sviluppo nella reciprocità sociale (Mead G., 1934), ma iniziano e terminano nell'intimità del Sé cosciente.

Qualora le configurazioni più evidenti della salute e della malattia si ritrovino nel grande dialogo del mondo interpersonale, è comunque all'interno dell'individuo come unità psicosomatica che la comunicazione diventa intrapsichica e si riflette come rappresentazione mentale dell'oggetto.

2. È noto che vi sono due modi per studiare l'individuo sotto il punto di vista psicologico. Per il primo il soggetto è dotato di precursori biologici innati, che da stato potenziale si attualizzano e maturano

mano a mano che il soggetto stesso prende contatto con gli altri e con il mondo cercando di soddisfare i suoi bisogni e interagendo con il suo ambiente. Il secondo punto di vista ritiene che l'individuo, alla nascita, sia una *tabula rasa* che venga plasmata dall'esperienza e dalla cultura.

Il primo orientamento pone in evidenza l'aspetto intrapsichico, il secondo l'aspetto interpersonale.

Da molti viene postulato oggi un modello circolare che attinge a entrambi gli indirizzi: sicché se alcune delle forme più ricche di sviluppo umano appartengono alla sfera dell'interpersonale, questo presuppone una stretta articolazione con un nucleo intrapsichico.

Ciò porta ad una concezione unitaria dell'individuo attraverso le dinamiche tra le strutture personali e quelle sociali; permette altresì di approfondire e di declinare le concezioni rispetto alla formazione del Sé ed all'identità, anche in senso cognitivistico (Guidano, 1988).

Sono peraltro le psicologie dinamiche che hanno proposto da tempo la centralità del Sé in rapporto ad eventuali disturbi psicopatologici: dalla Psicologia Individuale (Sé creativo-Stile di vita: Adler, 1936), alla Psicologia Analitica (simbolismo del Sé: Jung, 1951); dalla Psicologia Interpersonale (sistema del Sé: Sullivan, 1953) alla Psicologia Umanistico Esistenziale (autorealizzazione del Sé: May, 1967)*.

3. Il modello psicoanalitico classico ed in particolare la sua metapsicologia non lasciano alcun posto per il Sé (Rycroft, 1968). Il Sé qui differisce dall'Io, in quanto si rifà al soggetto che ha esperienza di se stesso, mentre l'Io si riferisce alla personalità come una struttura intorno alla quale si possono fare delle generalizzazioni impersonali. Inoltre l'Io freudiano, contiene parti rimosse, inconscie, che non possono essere riconosciute dal Sé, come parti di se stesso.

A partire dagli Psicologi dell'Io emergono sempre più chiaramente le rappresentazioni del Sé nell'Io e quindi si definiscono i significati dell'Io nella forma riflessiva del Sé.

Si viene così a delineare la Psicologia del Sé, che riunisce vari filoni psicoanalitici e che riconosce il Sé come sistema complesso dell'esperienza che l'individuo ha come soggetto, con caratteristiche di coesività sincronica e di continuità diacronica, le quali definiscono un'identità psicologica unica e irripetibile. L'intreccio quasi inestricabile degli studi psicoanalitici della Psicologia del Sé porta come frutto

ad una formulazione psicodinamica dei disturbi narcisistici e borderline.

Heinz Kohut (1971, 1977) utilizza la Psicologia Psicoanalitica del Sé con due diverse concettualizzazioni:

a. il Sé è un contenuto della mente, una struttura specifica dell'apparato mentale;

b. il Sé è il centro dell'universo psicologico dell'individuo (che include le pulsioni e/o le difese) nella sua organizzazione. Esso diventa una configurazione sovraordinata che trascende la somma delle parti, funziona come centro indipendente di iniziativa, quale polo di percezione e di esperienze, ivi incluse quelle relative alla realizzazione più o meno fantastica. Inoltre il Sé corporeo è incluso nel Sé totale (Kohut e Wolf, 1978).

Il pensiero kohutiano può venire rivisitato secondo una progressione logica della costruzione del Sé in alcune distinte articolazioni (Siciliani, 1992): (1) la metodologia dell'osservazione introspettiva; (2) la comprensione e descrizione dei disturbi psichici osservati con tale prospettiva; (3) la metodologia di intervento terapeutico o teoria della tecnica; (4) le ipotesi sullo sviluppo del Sé; (5) il confronto con la metapsicologia delle formulazioni classiche freudiane e kleiniane; (6) la "traduzione" verso campi quali le teorie della personalità, la psicopsicologia, la psico-storia ed anche l'interculturalismo (Rovera, 1990).

Come si può notare vi sono molte difficoltà nel distinguere e collegare le prospettive dell'osservazione, della teorizzazione e delle tecniche di intervento.

L'aspetto importante da rilevare è che la "costruzione del Sé" quale modello, apre il discorso sui disturbi psicopatologici "narcisistici e borderline" che vengono il più delle volte considerati "non analizzabili" dai paradigmi psicoanalitici tradizionali.

4. Attraverso le ricerche di Heinz Kohut (1985) si possono seguire tanto la genesi e lo sviluppo normale del Sé quanto gli eventuali disturbi psicopatologici.

Da un caos prepsicologico si differenziano alcuni livelli:

a. Prima della nascita v'è unicamente un Sé Virtuale, prefigurato dalle aspettative dei genitori, che a loro volta sono immersi in strutture istituzionali (e quindi in un universo culturale pre-interpretato).

b. La nascita è un'apertura verso il Sé Potenziale in rapporto agli

oggetti-Sé dei genitori.

c. Il Sé Rudimentale (con bisogni narcisistici) sorge da una interiorizzazione transmutante e segue la linea di sviluppo del bambino, in interazione con le richieste (più o meno proiettive) che sono nella mente dei genitori, specie della madre.

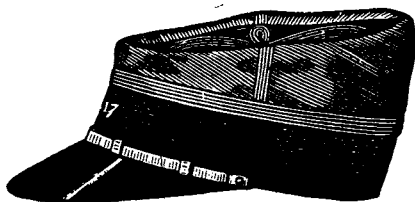
d. Il Sé organizzato, è il risultato dell'interazione tra le dotazioni innate e la risposta selettiva degli oggetti-Sé. Le caratteristiche della formazione del Sé nucleare vengono formate intorno al secondo anno di vita (Kohut e Wolf, 1978).

Quello che subentra nella prima e seconda infanzia al Sé nucleare (che è già strutturato in senso polare) non è il Sé bipolare ma il Sé integrato Coesivo o Sé.

Come nucleo centrale della personalità il Sé è formato da istanze costitutive diversificate: al potere ed al successo, alle mete idealizzate, ad un'area tensionale intermedia tra ambizioni e ideali.

L'evoluzione del Sé, in termini di coesione e tensione, è autorealizzata continuamente durante tutta l'infanzia e in misura minore durante tutta la vita. Inoltre tale evoluzione del Sé è sottoposta ad interazioni fra i bisogni narcisistici, le risposte dei genitori e le reazioni dell'esperienza.

A differenza della concezione kleiniana, il "gioco" evolutivo del Sé si svilupperebbe durante l'intero arco esistenziale e si maturerebbe nella "relazione" con le persone emotivamente significative: per tutta la vita il Sé ha bisogno di un "Tu", inteso sia come "oggetto-Sé" che come "oggetto pulsionale". Se vi può essere dipendenza (più o meno regressiva), vi è anche interdipendenza tra gli individui umani (Siani, 1992) e quindi si può curare solo instaurando una particolare relazione (Kohut, 1984).



II

Ciò che interessa ricordare qui non sono gli altri numerosi paradigmi "rivali" quanto le eventuali connessioni tra la "formazione del Sé" e le sue vicissitudini circa la "patologia borderline".

1. Come è noto anche il termine "borderline" è ambiguo e si presta a tematizzazioni diverse (Lang *et al.*, 1987): sicché la patologia borderline, a seconda delle posizioni restrittive o estensive, subisce collocazioni nosografiche, psicopatologiche e cliniche assai differenti.

Storicamente il concetto di borderline è stato infatti legato ad un'attenuazione della malattia psicotica, in particolare della schizofrenia, usato come l'indicazione di un fallimento dell'empatia del terapeuta (Kohut, 1984; Brandchaft e Stolorow, 1987), ipotizzato come un disturbo sub-affettivo (Akiskal *et al.*, 1985) o come una sovrapposizione dei disturbi legati alla sfera affettiva ed ai disturbi della personalità (Frances e Widiger, 1986), impiegato come una categoria "cestino dei rifiuti senza significato" (Abend *et al.*, 1983), o infine come un "artificio euristico" (Fonagy, 1982).

2. La patologia borderline si collocherebbe in stadi assai precoci quando la separazione tra Sé e non Sé sarebbe ancora instabile e quindi con situazioni esterne o interne di sovraccarico (trasposizione/vulnerabilità/traumi), con possibilità di regressione psicotica, di non separazione tra soggetto e oggetto, di perdita di realtà e di limiti del Sé;

a. per Kohut (1976) l'origine del disturbo sarebbe dovuta ad un arresto traumatico per un conflitto narcisistico nella regolazione dello sviluppo del Sé;

b. Kernberg (1967) invece pensa ad una patologia strutturale del Sé costituita per motivi di difesa, onde evitare una dipendenza vissuta come pericolosa per la vita. Kernberg (1967, 1987), considera quindi borderline un livello di funzionamento psichico a cui si fa riferimento come ad una organizzazione della personalità, lungo il filone che segue la linea di Melanie Klein (1950) e di Herbert Rosenfeld (1978).

La personalità borderline poggerrebbe su quattro aspetti clinici:

a. manifestazioni non specifiche di debolezza dell'Io che includono una scarsa capacità di tollerare l'ansia, di controllare gli impulsi o di sviluppare modi socialmente produttivi di incanalare energia;

b. propensione a spostarsi verso modelli irrazionali di pensiero,

nel contesto di un controllo della realtà generalmente intatto;

c. predominanza di difese psicologiche poco mature dal punto di vista dello sviluppo (scissione, proiezione, identificazione proiettiva);

d. diffusione dell'identità e patologia specifica collegata alle relazioni con l'oggetto interno.

In questo modo il concetto di Kernberg di borderline include una varietà di disturbi della personalità come la personalità infantile, narcisistica, antisociale, la personalità del "come se" e quella schizoide. Qualsiasi paziente che manifesti un significativo disturbo della personalità è, nel sistema di Kernberg, o psicotico o, se in possesso di un "controllo" della realtà intatto, borderline.

Questo ampio uso del termine è visto da molti studiosi come privo di utilità. Secondo questa definizione, infatti, probabilmente più del 10% della popolazione adulta fra i 18 e i 45 anni potrebbe essere definita come borderline (Stone, 1987).

Inoltre le difese narcisistiche e borderline non si realizzerebbero insieme ed i disturbi della personalità associati a queste difese dovrebbero essere distinti sia da un punto di vista concettuale che descrittivo (Higgitt e Fonagy, 1992).

4. Per altri studiosi il gruppo di pazienti caratterizzati da impulsività, tentativi di suicidio manipolatorio, affettività alterata, transitorie esperienze psicotiche, relazioni disturbate, sarebbero da ascrivere ad una sindrome clinica distinta da quella borderline (Gunderson, 1984; Gunderson e Zanarini, 1987).

5. La categoria dei disturbi della personalità borderline sull'Asse II nel DSM-III-R e nel DSM IV è abbastanza ampia.

Tuttavia è stata ridotta la possibilità che ad un individuo venga fatta la diagnosi di borderline quando non sia impulsivo, non presenti una storia di intense relazioni interpersonali e non mostri rabbia intensa e inappropriata. Inoltre, tale categorizzazione appare in un qualche modo arbitraria a causa dei problemi non risolti riguardanti i tratti caratteristici che sono visti più come sintomi che come parte del temperamento (McReynolds, 1989).

6. Vi sono tuttavia tre aspetti inequivocabili di questo gruppo (Higgitt e Fonagy, 1992):

a. In primo luogo si nota l'eterogeneità dei sintomi e dei disturbi mentali che sembrano cointervenire nell'organizzazione della persona-

lità borderline. Molto spesso vi è una o più di una diagnosi addizionale. Fra i sintomi predominano quelli affettivi, ma c'è anche un'alta incidenza dei disturbi nell'alimentazione e dell'abuso di sostanze (Pope *et al.*, 1987). Le manifestazioni psicotiche temporanee sono un altro aspetto comune (Zanarini *et al.*, 1990), avvicicabile talora ai disturbi schizofrenici;

b. la variabilità o la labilità del comportamento viene oggi considerata un aspetto costante del disturbo in modo che si può quasi definirlo ciclico. Questa paradossale combinazione di labilità ha portato molti autori a immaginare i problemi di questi pazienti in termini di "organizzazione patologica" ipotetica (Bion, 1959; Rey, 1979; Steiner, 1987). La letteratura analitica infantile americana ha connotato tale concetto come instabilità stabile nel funzionamento dell'Io;

c. l'aspetto che più colpisce di questo gruppo di pazienti è il deterioramento delle relazioni interpersonali. Liti drammatiche, fatte precipitare da ciò che sembrano essere interazioni deboli ma emozionali, portano alla frammentazione della connessione col mondo sociale, a un senso di disorganizzazione e di caos che non può mancare di colpire chiunque venga in contatto con questi individui, sia per ragioni terapeutiche che sociali (Higgitt e Fonagy 1992). La loro remissività può improvvisamente volgersi in atteggiamenti di disprezzo o di rabbia, spesso correlati a quelle che possono sembrare al clinico, richieste totalmente irragionevoli di comprensione e gratificazione.

7. Numerose diagnosi di borderline, prevedibilmente variabili in intensità e in maggiori difficoltà interpersonali, per la maggior parte degli psicoterapisti esperti stanno ad indicare un gruppo altamente specifico di pazienti.



III

Tutti i contributi teoretici sono utili, in effetti, nel fornire al clinico un certo numero di comportamenti disturbanti di tali pazienti, ma i parametri psicopatologici descrittivi, puramente categoriali non possono gettare una luce particolarmente utile.

La maggior parte delle formulazioni psicodinamiche del disturbo della personalità borderline sono primariamente inerenti allo sviluppo della formazione del Sé. Gli approcci psicoanalitici agli stati borderline possono essere ampiamente applicati in alcuni gruppi.

1. Kohut (1977, 1984) ha offerto un modello di "arresto" del trauma che è stato ampliato ed elaborato nel contesto della patologia borderline da numerosi autori nordamericani. Per i kohutiani la non empatica risposta degli "autooggetti" frustra le necessità del normale sviluppo e fissa il Sé infantile ad un fragile livello arcaico. Kohut vede i bambini come percettori della figura di chi si prende cura di loro come parti di loro: di qui il termine di autooggetto. L'individuo borderline trova necessario far uso di relazioni altamente primitive con l'autooggetto (grandiosità, rabbia, eccitazione o sedazione attraverso droghe o altre tossicomanie) per sostenere sia l'auto-coesione che l'autostima. Si comprende così, evocativamente, l'esperienza soggettiva di vuoto che è secondaria ad un Sé sviluppato non adeguatamente.

Questa teoria è essenzialmente riferita alla "mancanza": mancanza di esperienze facilitanti che portano a un deficit psichico (ossia un senso del Sé sviluppato inadeguatamente). Le manifestazioni caratteristiche della posizione borderline possono essere comprese come indicazioni dei tragici tentativi dell'individuo di cooperare con le profonde limitazioni del suo mondo intrapsichico. Il termine "posizione borderline" è un'utile metafora che si origina in ricerche dove ha un significato teoretico preciso. Il termine "posizione" si riferisce al compito di adattamento che i pazienti borderline assumono di fronte al loro funzionamento mentale altamente insoddisfacente. L'indicazione terapeutica è che un intervento significativo deve focalizzarsi sulla natura del deficit dell'individuo e costituire un ambiente terapeutico che conduca a una crescita personale per fornire una funzione calmante e di specchio che porti ad un ristabilimento del Sé

2. In contrasto, il modello psicostrutturale di Kernberg (1975,

1984) enfatizza l'inevitabilità del conflitto psichico e delle sue conseguenze (ansia, colpa, vergogna) nel corso delle fasi precoci dello sviluppo. La causa prima degli stati borderline sarebbe l'intensità degli impulsi distruttivi ed aggressivi e la relativa debolezza strutturale dell'Io disponibile per maneggiarli. Kernberg vede l'individuo borderline come colui che utilizza difese arcaiche in un tentativo di superare le immagini contraddittorie del Sé e per proteggere le immagini positive dalla possibilità di essere sommerse da quelle negative o ostili. Il desiderio di proteggere l'oggetto dalla distruzione porta a una frammentazione difensiva delle rappresentazioni del Sé e dell'oggetto. La condizione borderline perciò rappresenterebbe una continuazione di uno stato di conflitto infantile non risolto sul piano dello sviluppo. Questi conflitti possono continuare nel contesto del trattamento e la loro interpretazione si considera avere effetti terapeutici.

3. L'approccio di Kernberg ha molti punti in comune con i seguaci inglesi di Melanie Klein (G.Klein, 1950, 1957; Bion, 1957; Segal, 1964) che pongono l'accento sull'inevitabilità delle sequele patologiche sorgenti da un'innata distruttività.

Importanti differenze si trovano nel pensiero di chi come Spillius (1988) guarda gli adattamenti difensivi come legati alla patologia borderline comune. L'organizzazione narcisistica (Sohn, 1985; Rosenfeld, 1987), l'organizzazione difensiva (O'Shaughnessy, 1981), l'organizzazione patologica (Steiner, 1987) si riferiscono ad una relativamente stabile costruzione di difese. Questo permette all'individuo di creare uno stato interno dove egli è protetto dal caos di stadi di sviluppo precedenti, ma, nonostante tutto, non lo depriva di modi più avanzati, anche se rigidi, di funzionamento psichico. Bion (1959) fornisce una spiegazione di come si possa generare questo sconcertante stato di cose. La sua descrizione è in termini di identificazione dell'Io con un oggetto che è sentito essere pieno di invidia e odio, che sorge da una precoce disabilitazione di certi processi psichici in rapporto con aspetti di comprensione cognitiva e affettiva delle relazioni interpersonali.

4. Numerose formulazioni alternative rappresentano vari gradi di compromesso fra le ipotesi di deficit e le ipotesi conflittuali. (Higgitt e Fonagy, 1992).

Un modello che può essere utilizzato è quello che fa capo a ricerche nell'area della Psicologia Individuale (Rovera e Ferrero, 1979;

Rattner, 1986; Kruttko Ruping, 1986; Shulman, 1990).

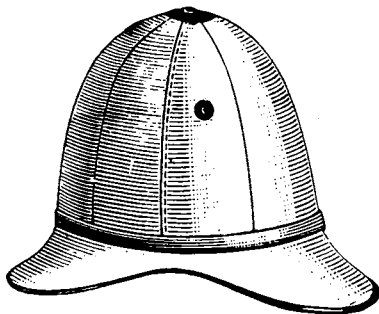
Anche per estrapolazione di un paradigma di causazione bidirezionale, circa la costruzione del Sé i disturbi borderline potrebbero essere intesi come disturbi "ibridi", con modalità pervasiva polimorfa, volontà di potenza distorta, mete ipercompensatorie fittizie, impoverimento del sentimento sociale, aggressività maligna, identità psico-sessuale e corporea imperfetta.

L'alterazione psicostrutturale è ritenuta ibrida perché si espande volta a volta con un'eterogeneità di quadri clinici, ma con uno "*Spectrum psicopatologico*" in disturbi di tipo neurotico, psicotico o di personalità.

È in questo senso che "borderline" appaiono in interazione dinamico-strutturale sia l'individuo, sia la famiglia, sia la società che vengono in tal modo a costituire una "*hybris*".

Tutto ciò lascia l'individuo profondamente vulnerabile ai conflitti psichici. L'adattamento patologico al conflitto diviene comune, dando origine a frequenti disturbi psichiatrici associati a tale condizione psicostrutturale.

L'accento sul deficit cognitivo in questo modello non esclude le ipotesi conflittuali. L'intervento terapeutico passa quindi attraverso un atteggiamento interpersonale (Bromberg, 1984) ma anche con alleanze profonde al "deficit" (Rovera, 1990). In un "intervento a rete" non si esclude l'utilizzo di terapie farmacologiche.



IV

Alcune riflessioni critiche, in rapporto a quanto esposto, fanno supporre che le tematiche inerenti alla "formazione del Sé" possono essere interconnesse, nella patologia borderline, a particolari situazioni psicopatologico-cliniche di "decostruzione del Sé". Sicché anche la strategia terapeutica può riconoscere vari tipi e può articolarsi in gradi diversi e multicontestuali (Siani, 1992).

Se la patologia borderline appare legata alle prime fasi dello sviluppo del Sé, rimangono comunque aperti i problemi relativi alle strutturazioni dinamiche dell'esperienza soggettiva ed alla struttura intrapsichica del borderline in rapporto alle dinamiche familiari ed alle variazioni delle strutture socioculturali.

L'opinione di molti studiosi (Perry, 1985; Waldinger e Gunderson, 1987, Dazzi, 1993, Maffei, 1993; McGlashan, 1993; ecc.) è che le differenze siano più evidenti nei modelli teorici e nelle teorie delle tecniche psicoterapeutiche, che non nella stessa pratica clinica. Ciò appare condivisibile, sempreché si ricorra a corretti "manuali di traduzione" tra paradigmi diversi.

Vi è infatti oggi l'opportunità di studi interdisciplinari, biologici, psicologici e sociali che tengano conto di varie prospettive per conferire maggior "consistenza" alle metodiche utilizzate circa gli studi psicopatologici e psichiatrici, si deve tuttavia evitare il riduzionismo e l'ecclettismo, i quali cancellano le sfumature e fanno emergere soltanto quello che è immediatamente più evidente. Anche rigidi criteri di protocollarietà sia pure a scansione disciplinare enfatizzano troppo gli aspetti categoriali ed escludono gli aspetti dimensionali di questi quadri.

La molteplicità dei modelli, dei linguaggi usati e delle strategie terapeutiche sembrerebbe così portare, a livello delle patologie borderline, ad una marginalità non solo euristica giacché molto probabilmente essa è invece riferibile circolarmente ad una interazione dinamica della costruzione del Sé individuale, ma anche della famiglia e della società, pure queste a strutturazione di tipo "ibrido" e quindi potenzialmente patogena. Da qui le difficoltà teorico-metodologiche, nosografico-cliniche e terapeutiche circa tali sintomatologie psichiatriche che oggi sembrano avere una rilevanza sempre maggiore, anche sotto il profilo epidemiologico.

BIBLIOGRAFIA

- A. ADLER, *The fundamental views of Individual Psychology*, in "The Journal of Individual Psychology", 1, 1-6, 1935.
- H. S. AKISKAL, S. E. CHEN, G. C. DAVIS, *et al.*, *Borderline: an adjective in search of a noun*, in "Journal of Clinical Psychiatry", 46, 41-48, 1985.
- G. ALLPORT, *Psicologia della personalità* (1961), trad. it., PAS, Zurich 1973.
- W. R. BION, *Differentiation of the psychotic from the non-psychotic personalities*, in "International Journal of Psychoanalysis", 38, 266-275, 1957.
- B. BRANDCHAFT, R. D. STOROLOF, *The borderline concept: An intersubjective view*, in *The Borderline Patient: Emerging Concepts in Diagnosis, Psychodynamics and Treatment* (eds J.S. Grotstein, M.F. Solomon & J.A. Lang), The Analytic Press, Hillsdale, NJ 1987, vol. 2, pp 123-126.
- PH. M. BROMBERG, *Psicoanalisi interpersonale e psicologia del Sé (1989)*, in "Psicot. e Scienze Umane", XXVII, 4, 5-23, 1993.
- S. DAZZI, *Il dilemma intrapsichico-interpersonale nella patologia borderline*, in C. Maffei ed., *Il disturbo borderline di personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 13, 223-237.
- P. FONAGY, *Psychoanalysis and empirical Science*, in "International Review of Psychoanalysis", 9, 125-145, 1982.
- A. J. FRANCES e T. WIDIGER, *The classification of personality disorders: an overview of problems and solutions*, in American Psychiatric Association Annual Review, eds A.J. Frances & R.E. Hales, American Psychiatric Press, Washington DC 1986, vol. 5.
- U. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 1992.
- V. F. GUIDANO, *La complessità del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- J. G. GUNDERSON, *Borderline Personality Disorder*, American Psychiatric Press, Washington DC 1984.
- J. G. GUNDERSON e M.C. ZANARINI, *Current overview of borderline diagnosis*, in "Journal of Clinical Psychiatry", 48 (suppl.), 5-11, 1987.
- A. HIGGITT e P. FONAGY, *Psychotherapy in Borderline and Narcissistic Personality Disorder*, in "British Journal of Psych", 161, 23-43, 1992.
- C. G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, trad. it., in *Opere*, Boringhieri, Torino 1951, vol. IX, 2.
- O. KERNBERG, *Borderline personality organization*, in "Journal of American

Psychoanalytic Association", 15, 641-685, 1967.

O. KERNBERG, *Technical considerations in the treatment of the borderline personality disorder*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 24, 795-829, 1976.

O. KERNBERG, *Borderline Personality Disorder*, in "Journal of Personality Disorders", 1, 344-346, 1987.

O. KERNBERG, *Sindromi marginali e narcisismo patologico (1975)*, trad. it., Boringhieri, Torino 1978.

M. KLEIN, *Contribution to Psychoanalysis, 1921-1945*, Hogart Press, London 1950.

H. KOHUT, *The analysis of the Self*, International University Press, New York 1971.

H. KOHUT, *The Restoration of the Self*, International University Press, New York 1977.

H. KOHUT, *Narcisismo e analisi del Sé*, trad. it., Boringhieri, Torino 1976.

H. KOHUT, *Potere, Coraggio e Narcisismo*, trad. it., Astrolabio, Roma 1985.

H. KOHUT, *How does Analysis Cure?*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

H. KOHUT e E.S. WOLF, *Profilo riassuntivo dei disturbi del Sé e del loro trattamento*, in Kohut H. ed., *La ricerca del Sé nell'analista*, (Conclusioni), Boringhieri, Torino 1978.

M. KRUTTKER RUPING, *Narzisstische Persönlichkeit in der Sicht der Individualpsychologie*, "Zeit. f. Indivi. Psychol.", 11, 1, 9-24, 1986.

J. A. LANG, J. S. GROSTSTEIN e M. F. SOLOMON, *Convergence and Controversy: I theory of the borderline*, in *The Borderline Patient: Emerging Concepts in Diagnostic, Psychodynamics and Treatment*, vol I, (eds J.S. Grotstein, M.F. Salomon & J.A. Lange), pp 385-422, The Analytic Press, Hillsdale NJ 1987.

R. MAY, *La psicologia e il dilemma umano*, trad. it., Astrolabio, Roma 1970.

TH. H. MCGLASHAN, *Il profilo longitudinale del Disturbo Borderline di Personalità*, in C. Maffei ed., *Il disturbo borderline di personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 7, 117-147.

P. McREYNOLDS, *Diagnosis and clinical assessment: current status and clinical issues*, in "Annual Review of Psychology", 40, 83-108, 1989.

G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società (1934)*, trad. it., Giunti Barbera, Firenze 1972.

J. CH. PERRY, *Traumi infantili e dinamiche adulte nel Disturbo Borderline di Personalità: la regressione come riattualizzazione del trauma*, in C. Maffei ed., *Il disturbo borderline di personalità*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, 8, 148-157.

H. G. POPE et al, *Is bulimia associated with borderline personality disorder? A controlled*

study, in "Journal of Clinical Psychiatry", 48, 181-184, 1987.

L. RATTNER, *Die narzisstische Persönlichkeit in der Sicht der Individualpsychologie*, in "Zeit f. Indiv. Psychol.", 11, 1, 25-40, 1986.

J. H. REY, *Schizoid phenomena in the borderline*, in *Advance in the Psychotherapy of the Borderline Patient* (eds J. le Boit & A. Lapponi), pp 449-484, Jason Aronson, New York 1979.

H. ROSENFELD, *Notes on the psychopathologic and psychoanalytic treatment of some borderline patients*, in "The International Journal of Psychoanalysis", 59, 215-221, 1978.

G. G. ROVERA, *Problemi transculturali in psicopatologia*, in G. Bartocci ed, *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Liguori, Napoli 1990, pp 27-45.

G. G. ROVERA, *Aspetti generali del processo analitico*, in "Individual Psychology Dossier", SAIGA, Torino 1990, II, 61-77.

G. G. ROVERA e A. FERRERO, *Indicazioni psicoterapeutiche nei pazienti borderline*, in *Il sistema aperto della Individual-psicologia*, Quaderni, "Riv. Psic. Ind.", 4, 9-121, 1979.

CH. RYCROFT, *Dizionario critico di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma 1970.

R. SIANI, *Psicologia del Sé*, Bollati Boringhieri Torino, 1992.

O. SICILIANI, *Prefazione*, in R. Siani, *Psicologia del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, 7-13.

B. H. SHULMAN, *L'incontro la Psicologia Individuale e le altre scuole*, trad. it., in *Aspetti generali del processo analitico*, "Ind. Psycol. Dossier", SAIGA, Torino 1990, II, 77-101.

E. B. SPILLIUS, *General Introduction*, in *Melanie Klein today: Development in Theory and Practice*, vol I: Mainly Theory, (ed E.B. Spillius), Routledge, London 1988.

J. STEINER, *The interplay between pathological organization and the paranoid-schizoid and depressive positions*, in "The International Journal of Psychoanalysis", 68, 69-80, 1987.

M. H. STONE, *System for defining a borderline case*, in *The Borderline Patient Emerging Concepts in Diagnosis, Psychodynamics and Treatment* (eds J.S. Grotstein, M.F. Solomon e J. A. Lang) pp 13-35, The Analytic Press, Hillsdale NJ 1987.

H. S. SULLIVAN, *Teoria interpersonale della psichiatria*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1962.

R. S. WALDINGER e J. G. GUNDERSON, *I risultati della psicoterapia con i pazienti borderline*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1991.

M. C. ZANARINI et al., *Pharmacotherapy of borderline patients*, in "Comprehensive Psychiatry", 29, 372-378, 1988.

L'“IO” BIOLOGICO

Alberto Clivio

*1. Le basi
genetiche
dell'individualità*

Ogni essere vivente è assolutamente “unico” nelle sue caratteristiche fisiche; anche disponendo di un registro accurato di tutti gli esseri umani che hanno popolato la Terra da che l'Uomo esiste, non si riuscirebbe mai a trovare due persone perfettamente uguali che non siano gemelli identici. Quest'individualità, caratteristica di ciascun essere vivente, non riguarda soltanto le caratteristiche esteriori, ma si estende anche alle proprietà meno evidenti, a quelle sub-microscopiche, fino ad arrivare allo stesso materiale genetico.

L'individualità morfologica e funzionale ha una precisa base genetica: ciò che ciascun vivente *ha la potenzialità* di diventare è infatti scritto, sotto forma di codice chimico, nel DNA contenuto nell'uovo fecondato, che è il risultato dell'unione di una cellula germinale maschile con una cellula germinale femminile. Tutte le cellule dell'adulto che derivano dalle successive duplicazioni dell'uovo fecondato avranno essenzialmente lo stesso DNA, e quindi la stessa qualità e quantità d'informazione genetica.

Un gene può essere paragonato, nel campo del linguaggio, ad una parola; ogni parola può partecipare all'espressione di un concetto e alla costruzione di una frase, e possono esistere sinonimi diversi per ciascuna parola (i genetisti chiamano *alleli* questi sinonimi molecolari): un gene che controlla il colore dell'occhio

sarà, ad esempio, localizzato sempre nella stessa posizione, in tutti gli individui, all'interno del DNA cellulare, ma potrà essere presente, in ciascun individuo, sotto forma di un diverso allele, e potrà quindi determinare una tonalità di colore differente dell'iride. Quest'analogia linguistica può essere estesa anche a caratteristiche più complesse, come ad esempio al funzionamento di un tessuto, di un organo o di un apparato, che può richiedere l'assemblaggio ordinato dei prodotti di numerosi geni ed un loro coordinamento funzionale. La funzione immediata di un gene è dunque quella di recare l'informazione necessaria alla produzione di una certa proteina o porzione di proteina, la quale a sua volta determinerà, attraverso il proprio contributo al quadro generale del metabolismo cellulare e dell'organismo, una caratteristica fisica o non necessariamente soltanto fisica.

L'informazione genetica non è immutabile: ad ogni evento di duplicazione possono essere introdotti "errori di copiatura", che rappresentano una fonte di variabilità di base. Altre alterazioni del codice possono essere indotte in seguito a modificazioni dovute all'azione di agenti chimici o fisici. Se queste alterazioni riescono a raggiungere le cellule germinali, potranno essere trasmesse alla progenie. I biologi chiamano *mutazioni* queste alterazioni casuali a carico degli alleli. Riprendendo l'analogia con il linguaggio, è molto probabile che una variazione casuale introdotta in una parola di uso corrente ne alteri il significato in modo negativo, o addirittura la renda irricognoscibile, ma è anche possibile che la trasformi in una nuova parola, oppure in un termine più adatto a descrivere un determinato concetto. Come si vedrà più avanti, in natura questi cambiamenti sono assolutamente essenziali nel determinare il progresso evolutivo, purché siano accoppiati ad un severo processo selettivo.

2. *I geni possono essere espressi o repressi*

Il fatto che un gene sia presente nel DNA di un individuo non significa necessariamente che la proteina da esso codificata venga effettivamente prodotta in modo continuo nelle diverse fasi dello sviluppo ed in tutte le cellule che costituiscono l'organismo: i diversi geni possono venire "accesi" o "spenti" (o, come dicono i biologi molecolari, *espressi* o *repressi*) ad opera di "interruttori molecolari", in momenti precisi e per periodi di tempo programmati: questo fenomeno di *regolazione* dell'espressione genica è responsabile delle differenze e delle specializzazioni che si riscontrano nelle cellule dei diversi tessuti ed organi: una cellula epatica ed una cellula nervosa, pur avendo essenzialmente lo stesso DNA, lo stesso numero di geni e quindi le stesse informazioni, hanno morfologie e funzioni molto differenti: questa specializzazione morfo-funzionale, che i biologi chiamano *differenziamento*, deriva dal fatto che le cellule epatiche hanno espresso durante lo sviluppo embrionale, ed esprimono anche nell'adulto, un repertorio diverso di geni rispetto alle cellule nervose. È stata dimostrata, negli ultimi anni, anche l'esistenza di gerarchie di geni e di fattori che provvedono, durante lo sviluppo dell'embrione e nei fenomeni differenziativi che hanno luogo anche nell'adulto, a questo tipo di controllo topologico e temporale che è alla base del differenziamento.

3. *Progetto dettagliato o "istruzioni per l'uso?"*

Il codice genetico non è propriamente da paragonare al progetto di un abile architetto, la cui realizzazione non prevede alcuna possibilità di variazioni e si riduce ad una corrispondenza esatta, punto per punto, tra progetto e prodotto. Esso somiglia piuttosto, e fortunatamente, alla elaborata ricetta gastronomica di un bravo cuoco, che indica gli ingredienti da usare e le condizioni esterne come la temperatura e la successione delle operazioni da compiere, ma che non può comunque prevedere quale sarà la forma precisa, la

effettiva consistenza o il sapore finale della sua "creatura". La messa in pratica della ricetta è infatti, lungo tutto il processo di realizzazione, soggetta a mille rischi ed incognite. L'esito finale di un processo di sviluppo embrionale (la formazione di un individuo vitale) non è dunque determinato direttamente e in modo rigido solo dalle "istruzioni" scritte nel DNA dell'uovo fecondato, ma anche, e soprattutto, dal verificarsi di una serie di circostanze e di eventi che ne condizionano la realizzazione. Il DNA dell'uovo fecondato contiene dunque tutte le istruzioni (che i genetisti chiamano il *genotipo*) necessarie per costruire ciascuna delle molecole che costituiranno, combinandosi tra loro a formare strutture di ordine gerarchico crescente, l'individuo. Ma il fatto che ciò si possa effettivamente verificare dipende anche da fattori esterni che non è possibile in alcun modo prevedere.

4.
*L'individuo
e la specie.*

Abbiamo finora analizzato i fattori che determinano la variabilità sia all'interno di uno stesso individuo (differenziamento) sia tra soggetti diversi (individualità). È evidente però che è possibile raggruppare gli esseri viventi in classi omologhe sulla base di criteri di somiglianza, che un tempo erano per lo più arbitrari, ma che al giorno d'oggi sono basati perfino sul confronto diretto dei codici genetici. In natura, il criterio principale di raggruppamento è invece costituito dalla *compatibilità riproduttiva*. È evidente che da una coppia di cani nasceranno sempre cani, e da una coppia di gatti sempre gatti, così come è evidente che esistono barriere riproduttive sia biologiche, sia sociali che si oppongono alla generazione di animali ibridi cane/gatto. In Biologia gli individui che presentano compatibilità riproduttiva, cioè che possono dare origine ad altri individui fertili, costituiscono una *specie*.

Il successo di un'idea si misura con la sua *diffusione* nell'ambito della società. In questo caso, la dif-

fusione delle idee si attua velocemente, attraverso la comunicazione, in senso orizzontale. In Biologia, i geni possono diffondersi soltanto attraverso la riproduzione, ed il successo di un determinato allele può essere misurato soltanto nel lungo periodo. È evidente che ciò costituisce un severo criterio selettivo, mediante il quale solo gli alleli che sono compatibili con la sopravvivenza e con la riproduzione in un determinato ambiente potranno essere trasmessi alla generazione successiva. L'individuo è dunque il veicolo attraverso cui i singoli alleli possono diffondersi all'interno della specie. A sua volta, il successo di una specie si misura in termini di capacità di occupare il maggior numero possibile di nicchie ambientali. Ambienti differenti dettano condizioni diverse al patrimonio genetico di una specie: per questo motivo, gli individui appartenenti ad una determinata specie, i quali si trovano all'interno di una particolare nicchia, tenderanno a trasmettere preferenzialmente ai propri discendenti gli alleli che sono maggiormente adatti all'ambiente che li circonda. Questi alleli potranno essere anche notevolmente diversi da quelli che vengono favoriti dalla selezione in nicchie ambientali differenti. Se si considerano tutte le possibili nicchie, si arriva a comprendere che il *pool* genico di una specie corrisponde al repertorio di tutti gli alleli e di tutti i geni che descrivono quella specie.

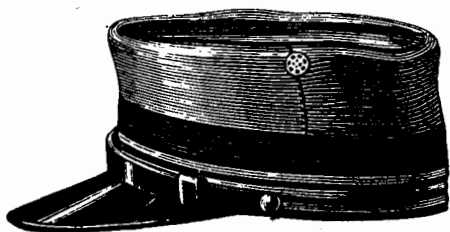
È evidente che quanto più il *pool* genico è ricco, tanto maggiore sarà la probabilità che la specie che ne è in possesso riesca a sopravvivere e ad affermarsi dal punto di vista riproduttivo, anche in caso di variazioni catastrofiche a carico dell'ambiente: infatti, se si parte da un *pool* particolarmente eterogeneo, per quanto le condizioni siano avverse, ci sarà sempre qualche individuo in grado di tollerarle e di riprodursi, garantendo così la sopravvivenza della specie. Da questo punto di vista ciascun individuo è da considerarsi un *esperi-*

mento unico della natura, e ciascuno di noi potrebbe risultare assolutamente determinante per la perpetuazione della nostra specie.

5.
*L'immuno-
 logia e la
 "coscienza
 biologica
 del sé"*

Le interazioni fra ogni individuo ed il proprio ambiente sono determinanti per il successo riproduttivo del singolo e, di conseguenza, per il successo evolutivo dell'intera specie. Gli organismi vertebrati sono dotati di due sistemi ad elevato potere d'integrazione per la gestione delle interazioni con l'ambiente: il sistema nervoso ed il sistema immunitario. Il contributo del sistema nervoso al rapporto con l'ambiente e alla "coscienza del sé" è chiaro ai più, ed infatti è oggetto di innumerevoli studi. Il sistema immunitario deve essere anch'esso preso in considerazione come esempio biologico d'individualità strutturale e di una *coscienza fisica* del sé. Esso è infatti in grado di discernere fra le strutture che appartengono al proprio ospite e quelle che gli sono invece estranee: le difficoltà che s'incontrano nel campo dei trapianti d'organo sono la chiara manifestazione di questa proprietà del sistema immunitario. È molto improbabile trovare una coppia donatore-ricevente in cui, per permettere l'attecchimento del trapianto, non si debbano utilizzare farmaci che deprimono il sistema immunitario. L'esistenza di un sistema immunitario selettivo garantisce l'integrità dell'individuo che lo porta: qualsiasi microorganismo che aggredisca un soggetto dotato di un sistema immunitario efficace viene identificato come estraneo e per lo più rapidamente distrutto. Questo tipo di risposta è però vantaggiosa solo se le "armi" di cui il sistema immunitario è dotato non si rivolgono contro lo stesso soggetto, in una specie di *suicidio immunologico*. Ciò è possibile soltanto se esiste, in ciascun individuo, un meccanismo in grado di rappresentare il *concetto strutturale* del sé e di indicare quali sono le strutture che dovranno essere tollerate, in quanto fa-

centi parte dell'“Io”, e quali quelle che dovranno essere eliminate, in quanto diverse dal sé. Le alterazioni patologiche a carico di tale meccanismo possono determinare una reazione di autorigetto, nella quale il sistema immunitario, non riconoscendo più le strutture dell'ospite come proprie, tenta di distruggerle come se appartenessero ad un organismo patogeno o comunque estraneo.



6. *Il sistema immunitario: un microcosmo in ciascun individuo*

Possiamo considerare il sistema immunitario come una riproduzione miniaturizzata dell'universo esterno, soggetta alle stesse regole cui l'universo deve sottostare; si tratta, come abbiamo visto analizzando il rapporto tra individuo e specie, di regole in apparenza spietate. Il sistema immunitario è un piccolo universo costituito da miliardi di individui (cellule che gli immunologi chiamano *linfociti*) i quali differiscono tra loro a livello di un singolo dettaglio: il tipo di molecola che essi recano sulla loro superficie, e che gli immunologi definiscono *recettore per l'antigene*. A grandi linee, la struttura del recettore è simile in tutti i linfociti, ma ciò che rende ciascun linfocita un individuo unico è la forma di una piccola e precisa regione di questa molecola, chiamata *sito combinatorio*. Ogni cellula ha dunque un unico tipo di recettore per l'anti-

gene; ogni recettore ha, in cellule diverse, un sito combinatorio differente e ogni sito combinatorio è potenzialmente capace di interagire con una sola struttura ad esso complementare, come accade fra due tessere compatibili di un *puzzle*.

La struttura che viene *vista* dal sito combinatorio è complessa e richiede una ulteriore precisazione: tutte le cellule che costituiscono un individuo sono dotate, alla loro superficie, di molecole che hanno notevole importanza nei meccanismi della risposta immunitaria: si tratta di molecole che vengono utilizzate anche come segno d'identificazione, e che gli studiosi chiamano *antigeni di istocompatibilità*. Come nel caso delle impronte digitali, che sono diverse da individuo a individuo, tutte le cellule di uno stesso soggetto sono identiche per quanto riguarda questo tipo di molecola, ma cellule di individui differenti avranno "impronte", cioè molecole, strutturalmente diverse. La diversità individuale è, dal punto di vista del sistema immunitario, riassunta quindi sotto forma di un repertorio di molecole dell'istocompatibilità. Gli antigeni di istocompatibilità non hanno soltanto una funzione identificatrice, ma svolgono soprattutto un ruolo fondamentale nella risposta immunitaria: la loro forma può essere modificata in seguito a infezione delle cellule con agenti patogeni provenienti dall'esterno, come ad esempio un virus; questa modificazione può, come vedremo, scatenare una risposta immunitaria nei confronti della cellula infettata. In che modo ciò si verifica?

7. Il meccanismo discriminatorio

In ciascun linfocito, le differenze a carico del sito combinatorio del recettore per l'antigene vengono generate in modo casuale, durante lo sviluppo: tutte le possibili strutture vengono effettivamente prodotte. Questo vasto repertorio, che comprende quindi in un primo momento anche cellule che una volta mature

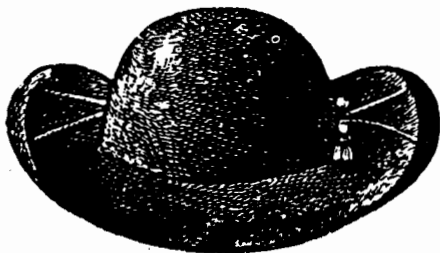
sarebbero capaci di riconoscere e potenzialmente di distruggere il sé, viene in seguito ridotto. Il meccanismo che riduce il repertorio è basato su un principio di selezione simile a quello che abbiamo enunciato per gli individui portatori di caratteristiche svantaggiose: qualsiasi linfocito che porti sulla propria superficie una molecola dotata di un sito combinatorio capace di legarsi con troppa efficacia a strutture dell'ospite verrà bloccato, nel senso che gli verrà impedito di proliferare e di andare incontro a maturazione funzionale, se non addirittura di sopravvivere. Gli immunologi definiscono questo processo *selezione negativa*.

Dunque il sistema immunitario "vede", in un primo momento, soltanto le molecole dell'istocompatibilità del soggetto, e sono queste le molecole che esso deve imparare a tollerare. Dal *puzzle* cellulare vengono quindi eliminate tutte quelle tessere (i linfociti) potenzialmente in grado di legarsi, per complementarità, alle molecole dell'istocompatibilità dell'ospite. Tutte le altre cellule, capaci di interagire con tutte le possibili conformazioni alternative delle molecole dell'istocompatibilità, costituiranno il sistema immunitario maturo dell'individuo, che è dunque dotato di un repertorio generato dal caso ma ristretto sulla base del sistema dell'istocompatibilità. L'interazione tra il sito combinatorio del recettore dei linfociti e gli antigeni di istocompatibilità di qualunque cellula modificati da agenti esterni rappresenta dunque il primo passo, la condizione necessaria per la distruzione del bersaglio.

I linfociti maturi che riescono ad interagire con un bersaglio vengono premiati con la possibilità di proliferare, dando origine ad una progenie di linfociti dotati delle stesse caratteristiche della cellula inizialmente stimolata: ciò determina la presenza, nella popolazione linfocitaria, di un maggior numero di cellu-

le in grado di interagire con *quel* particolare tipo di modificazione indotta dall'agente infettivo, garantendo così una risposta più efficace. Gli immunologi chiamano questo processo *espansione clonale*.

Il nostro sistema immunitario impara dunque a riconoscere l'lo, a tollerarlo, e a distruggere qualsiasi altra struttura che da questo lo si differenzi. Qualunque alterazione a carico degli antigeni di istocompatibilità che il sistema immunitario abbia imparato a tollerare, sia che sia stata indotta da un virus proveniente dall'esterno (infezione), sia che si tratti di una struttura diversa perché appartenente ad un altro individuo (trapianto), viene infatti riconosciuta come estranea ed è destinata all'eliminazione.



8.
*La rappresentazione
molecolare
dell'lo*

Esiste dunque una rappresentazione molecolare dell'lo biologico, sotto forma di antigeni dell'istocompatibilità. Individui differenti esprimono alleli diversi, e quindi versioni diverse di tali molecole. Dal momento che il sistema immunitario di ogni individuo è costituito da cellule che "vedono" l'universo esterno essenzialmente come riflesso delle modificazioni che l'universo induce nelle molecole dell'istocompatibilità, ne deriva che anche la risposta immunitaria sarà soggettiva: in seguito ad esposizione ad un

virus, ad esempio, i linfociti che all'interno di un certo soggetto vengono stimolati a distruggere le cellule infettate da quel virus potranno essere dotati di recettori per l'antigene che hanno una struttura diversa rispetto ai recettori espressi dai linfociti di un altro soggetto, che riconoscono lo stesso virus nel contesto di una molecola di istocompatibilità differente. Sebbene la risposta immunitaria porti quindi in ogni caso alla protezione del soggetto che ospita il sistema immunocompetente, la visione dell'universo esterno, e le modalità di interazione con esso da parte del sistema immunitario sono senz'altro soggettive anche in termini molecolari.

La specie *Homo sapiens*, alla quale apparteniamo, ha destinato una regione del DNA di ciascuno di noi a rappresentare l'Io nei confronti del sistema immunitario. Un certo tipo di molecola dell'istocompatibilità può rivelarsi molto adatta ad associarsi con determinati agenti esterni in modo da costituire la struttura riconoscibile da parte dei linfociti, e meno adatta a farlo con altri. Anche per questo motivo esistono differenze individuali di suscettibilità nei confronti di determinati agenti patogeni. Ciò che importa è che, nel complesso, la specie sia protetta contro qualsiasi agente infettivo, anche se un determinato individuo può rivelarsi suscettibile nei confronti di qualche patogeno. La sopravvivenza della specie dipende dunque dalla vastità del repertorio delle molecole dell'istocompatibilità nell'ambito della specie stessa, che è il risultato della somma dei repertori limitati espressi da ciascun individuo; la sopravvivenza di un singolo individuo dipende invece dalla capacità del suo sistema immunitario di identificare come estranee le modificazioni indotte nelle proprie molecole dell'istocompatibilità da parte di agenti esterni: questa capacità è tanto maggiore quanto minore è il numero di linfociti che siano stati eliminati nella fase di

apprendimento del sé. La selezione tende dunque, da un lato, a limitare l'eterogeneità delle molecole dell'istocompatibilità all'interno del singolo individuo, in modo da non eliminare troppi linfociti nella fase di apprendimento, cosa che ridurrebbe il repertorio nei confronti dell'esterno; dall'altro, la selezione tenderebbe ad aumentare il numero di molecole dell'istocompatibilità in ogni individuo, in modo da garantire l'interazione con un numero elevato di agenti esterni, la generazione di un numero sufficiente di modificazioni delle molecole dell'istocompatibilità e, in definitiva, migliorare le probabilità di sopravvivenza del singolo. Nel compromesso tra queste due opposte tendenze risiede lo stretto ambito di eterogeneità molecolare che definisce il cosiddetto "Io biologico".



IL SÉ TRA AMBIGUITÀ E NARRAZIONE

Prima che il mio maestro venisse a me,
non sapevo di esistere. Vivevo in un mondo
che era un non-mondo. Non posso sperare
di descrivere adeguatamente quel tempo
inconscio, eppur conscio, di vacuità.

Helen Keller

Giuseppe O. Longo

1. Il sé societario

Fenomeno elusivo e insieme connotato irrefragabile dell'esperienza soggettiva di ogni individuo, la coscienza si può paragonare a un palcoscenico segreto su cui ciascuno di noi regna e recita solitario e recluso, mentre il bagliore effimero e tenace delle nostre esperienze più personali s'intreccia con le ombre proiettate dalla vasta natura che ci circonda e che ad ogni istante minaccia di sommergere questo nostro più intimo io.

Pur trattandosi di un fenomeno innegabile e importante, la coscienza è da molti considerata un oggetto estraneo alla ricerca scientifica e vagamente sospetto, se non addirittura pericoloso. La diffidenza per questo tema ha forse la sua origine nella rimozione della mente dalla natura operata da Galileo. Come conseguenza di questa rimozione, il linguaggio delle teorie scientifiche è diventato sempre più asettico, rigoroso e lontano dal magma soggettivo dell'introspezione. Inoltre la scienza ha via via abbandonato la forma storica della narrazione per adottare quella atemporale del resoconto, in cui le proposizioni si susseguono in una concatenazione logica anziché cronologica.

Per la fisica questa impassibile trasparenza dell'osservatore è stata feconda di risultati, ma oggi che la mente è diventata oggetto di indagine sistematica, sia direttamente sia per il tramite dell'intelligenza artificiale, l'assunto comportamentista, cioè che per costruire descrizioni e previsioni adeguate dei fenomeni non ci sia bisogno di conoscere o comprendere lo stato mentale, in particolare la coscienza, del soggetto, al di là di ciò che risulta dal suo comportamento esterno, manifesta palesi limitazioni.

Ora, se abbandoniamo la diffidenza e le riserve che la scienza ha nutrito nei confronti della coscienza e del sé e diamo ascolto all'introspezione, percepiamo un misterioso senso di identità personale, che si manifesta da una parte in una sensazione di unità e dall'altra in una sensazione di permanenza. L'unità è espressa dall'uso del pronome "io" e la permanenza dall'abitudine di riferire a questo pronome le azioni passate (e i progetti futuri). La consapevolezza dei cambiamenti da noi subiti nel corso del tempo non c'impedisce di raccogliere tutti questi "io" che di volta in volta siamo stati in una sorta di "io" atemporale, protagonista dei nostri ricordi e delle nostre sensazioni, che sembra trascendere la storia e i mutamenti "evenemenziali" e proiettarsi nel futuro.

Tuttavia, se abbandoniamo l'introspezione ed entriamo nel laboratorio sperimentale del neurofisiologo, scopriamo che dietro le quinte di questo teatro, dove recitiamo da protagonisti sempre identici pur sotto costumi diversi, si agita una molteplicità di personaggi muti ma attivi, che emettono segnali, inviano ordini, irradiano emozioni che il nostro sé più cosciente registra con inquietudine o curiosità e in parte si sforza di interpretare e di mettere in scena e con cui si impegna a dialogare per riportare il tutto entro un quadro di riferimento verbale, l'unico di cui sembra fidarsi. Allo stesso modo, l'invarianza temporale del sé si rivela, a un'analisi più attenta, simile più a una lenta trasmutazione che a una permanenza stabile. Talvolta infatti certe azioni e certe opinioni del passato ci appaiono appartenere a un sé ormai scomparso, cui ci lega solo la catena delle trasformazioni che porta al nostro sé attuale.

Gli esperimenti dei neurofisiologi su individui commissurotomizzati, su individui schizofrenici o su persone normali in stato di veglia o, talvolta, sotto ipnosi dimostrano con chiarezza impressionante che la coscienza non è un processo unitario indivisibile. L'apparente unità personale conscia nasconde un vasto schieramento di moduli o sistemi mentali separati e relativamente indipendenti, che elaborano continuamente l'informazione in arrivo dall'ambiente sia interno sia esterno. Come dice Gazzaniga, la mente umana è un'entità "più sociologica che psicologica": è composta cioè di un numero enorme, centinaia o forse migliaia, di unità più elementari, molte delle quali sono capaci di eseguire, fuori della consapevolezza del sistema verbale cosciente, attività mentali piuttosto complesse. Anzi, questi moduli possono in genere

esprimersi solo attraverso l'azione concreta, non mediante la comunicazione verbale. Non diversamente da quelli esistenti negli animali, questi oscuri deuteragonisti possono ricordare eventi, immagazzinare reazioni emotive a quegli eventi e rispondere agli stimoli associati a un particolare ricordo. Nello svolgere queste attività, procedono tranquillamente per conto loro senza linguaggio. Nel cervello si svolge insomma un'intensa attività di elaborazione dell'informazione indipendente dai processi verbali. Inoltre, il governo quotidiano di questi sistemi separati è compito dei sistemi di elaborazione della metà sinistra del cervello, che di norma è quello dominante.

Anche certe nostre azioni confermano la presenza di una pluralità di intenzioni, di volontà, di emozioni, una pluralità spesso contrastante e incoerente che mal si concilia con l'immagine monolitica tradizionale della persona (e che ci obbliga a riflettere su certi concetti come la responsabilità dell'individuo: del resto anche la legge sembra ammettere l'esistenza di questa molteplicità prevedendo situazioni del tipo "l'imputato era, o non era, in grado di intendere e di volere"). Anche a livello di senso comune e di esperienza corrente, certe frasi come "è più forte di me" o "c'è una parte di me che vuole fare, o non fare, questo" sembrano indicare una lotta interiore tra varie persone o vari sé.

2. *Il sé ambiguo*

Una delle conseguenze di questa pluralità di menti dentro la mente è che l'incapacità di prendere decisioni e l'ambiguità del comportamento che talora (e in alcune persone spesso) si manifestano nella vita quotidiana non sono sempre dovute alla cattiva volontà, al tornaconto personale o alla deliberata intenzione di nuocere. (A questo proposito si è invocata anche una "debolezza" del legame tra i neuroni, il cui funzionamento "tutto o niente" è deterministico e preciso, e le capacità cognitive superiori, che manifestano incertezze, dubbi, errori e contraddizioni: ma la vaghezza di questa formulazione forse nasconde solo l'assenza di una spiegazione). Alla luce di quanto si è detto, è plausibile che questa ambiguità, talora irresolubile e spesso dolorosa, sia essenziale, sia cioè la manifestazione esteriore di una lotta interna tra i diversi sé.

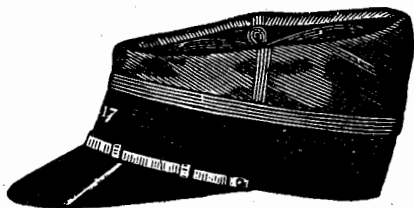
Il termine "ambiguità" ha spesso assunto, nella nostra cultura, una

connotazione negativa, derivante da un prevalere nel pensiero occidentale di un atteggiamento di tipo cartesiano, per cui non solo la conoscenza ma anche la vita dovrebbe essere valutata in base a due soli criteri, il vero e il falso, e con idee chiare e distinte. Dalla conoscenza come dai rapporti interpersonali sarebbe dunque necessario estromettere l'ambiguità. Questa tendenza alla nettezza epistemologica corrisponde a una concezione altrettanto netta e univoca della realtà soggiacente, realtà che sarebbe nostro compito conoscere e descrivere senza residui d'incertezza. Oggi questo atteggiamento si è modificato e si tende a riconoscere all'ambiguità non solo una realtà ineludibile, ma addirittura un valore positivo. Ciò è dovuto a diversi fattori. Sul versante esterno il mondo non ci appare più come un aggregato meccanico di parti elementari retto da semplici concatenazioni lineari di causa ed effetto, bensì come un insieme di oggetti collegati da relazioni multiple e in continua evoluzione da noi costruite. Queste connessioni non sono solo lineari, ma circolari o ancora più complesse, sono situate a vari livelli gerarchici e in esse si possono riconoscere diversi anelli di retroazione. A questa complessificazione dell'immagine che abbiamo della "realtà" hanno dato contributi importanti la meccanica quantistica, che tanto peso attribuisce al ruolo dell'osservatore nei procedimenti di misura; la teoria dell'informazione, che sottolinea la relatività rispetto al destinatario di ogni dato; e il caos deterministico, che mette in risalto il carattere non lineare dei fenomeni complessi e la loro estrema dipendenza dalle condizioni iniziali.

Parallelamente, come ha osservato S. Moravia, l'individuo non è più visto come uno, identico e coerente, bensì come variabile, dissonante e contraddittorio, condizionato da un contesto, frutto di una coevoluzione sempre attiva, fonte e destinatario di azioni e reazioni mutevoli, intrecciate in anelli disposti in una complessa e intricata gerarchia. Il rapporto tra gli individui (e tra gli individui e il mondo) viene insomma riconosciuto come un rapporto dinamico, pieno di tensioni e perturbazioni creative, non riducibili a un denominatore comune, che quindi producono una situazione di ambiguità psicologica, epistemologica ed etica essenziale.

Dice ancora Sergio Moravia: «Abbiamo scoperto che l'universo degli atti linguistico-comportamentali dell'uomo è costituito, almeno in parte, da un ampio territorio di indecidibili, di residui, di echi, di ri-

sonanze, di derive [...] di sensi in-auditi, di sensi in-sensati, tutti peraltro dotati di un tasso, spesso assai alto, di semanticità comunicativo-esistenziale.» E ancora: «Chi ha detto che io intenda sempre comunicare un messaggio univoco e chiaro, e non invece una sorta di problematicità irresolvibile, di ambiguità voluta, espressione di uno stato di reale incertezza [...]? Non sempre noi uomini vogliamo parlare 'alto e forte' [...]. Spesso preferiamo toni sommessi e indistinti, espressione di dubbi o di ridondanze cui non sapremmo rinunciare. L'ambiguità è (o è anche) la cifra rivelativa di tutto ciò.»



Si osservi inoltre che la comunicazione artistica vive di ambiguità, la quale, aprendo le prospettive illimitate dell'interpretazione, è fonte primaria di fecondità e di suggestione. Da queste considerazioni emerge una valutazione in positivo dell'ambiguità, che consentirebbe meglio dell'univocità di affrontare gli enigmi e i casi inediti e paradossali della vita, conferirebbe maggior flessibilità e avrebbe quindi un valore di sopravvivenza più alto rispetto alla rigidità. Pagine importanti sulle circolarità costitutive dell'ambigua molteplicità dei sensi, dei significati e delle attività ha scritto Edgar Morin, che ha cercato di superare certe vecchie contrapposizioni paralizzanti tra A e non-A, sussumendo la contraddizione in una coesistenza dinamica degli opposti, in cui vengono contemplati A e *insieme* non-A, senza che si debba decidere se A *oppure* non-A e neppure trascendere dialetticamente l'opposizione per unificarla in un'irenica quanto soporifera integrazione.

Ci si può allora chiedere: che utilità, che vantaggio (evolutivo o d'altro genere) può avere, o aver avuto, la sensazione introspettiva di

unità del sé che proviamo nonostante la moltitudine di menti che si affollano dentro di noi? In effetti l'unità del sé, al pari della sua permanenza, ha un valore pratico enorme, in quanto ci impedisce di cambiare troppo rapidamente per effetto delle variazioni degli eventi e del contesto, ci consente di condurre una vita mentale, sociale e corporea accettabile, ci consente di essere individuati dagli altri come soggetti psicologici e sociali ben identificati, di stabilire legami non effimeri e di fare progetti di lungo respiro. Ha insomma una natura e una funzione analoghe alla sensazione di unità e di permanenza che prova un corpo entro i confini della pelle, nonostante il continuo avvicendamento cellulare e nonostante l'estensione ben oltre i confini della cute dei canali di comunicazione che legano il corpo all'ambiente esterno.

3. Il sé teorizzante

Il rapporto tra sé e coscienza sembra passare attraverso l'attività linguistica, in particolare attraverso la narrazione e la costruzione di teorie. Tra coscienza e linguaggio c'è un legame fortissimo, tanto che secondo l'opinione più accreditata solo ciò che assume forma linguistica si situa nel teatro della coscienza. Infatti, da una parte il sé verbale effettua un'incessante attività linguistica e interpretativa; d'altra parte, nella nostra società, anche il rapporto con gli altri si svolge in misura preminente attraverso l'attività linguistica: perciò ci sentiamo esseri linguistici e ci identifichiamo con il sé linguistico. Tramite la sua attività, il sé linguistico rielabora tutti i contenuti delle proprie esperienze e si costruisce un complesso di credenze, un'immagine del mondo e di sé nel mondo continuamente aggiornata dai dati della percezione e confrontata con le immagini precedenti. Rispetto al fluire delle esperienze e degli eventi, rispetto alle fluttuazioni dell'ambiente, questi aggiornamenti sono di regola minimi e molto lenti, perciò questa vasta costellazione di credenze ha (in rapporto alla rapidità degli eventi esterni) un'inerzia che le conferisce quel carattere di unità e di permanenza di cui si è detto.

Insomma, l'attività linguistica ci porta ad avere coscienza di un solo sé: gli altri, alla cui esistenza pure dobbiamo credere, sono ai margini della coscienza, o sotto la coscienza: l'opposizione è appunto tra sé cosciente e molteplicità semi-conscia o inconscia di molti altri sé.

Forse si può interpretare in questo senso l'intuizione di Freud sull'esistenza di un sé o di una famiglia di sé che, pur non affiorando alla coscienza esplicita, continua a condizionare le nostre emozioni e i nostri atti. L'analisi freudiana dell'inconscio si può interpretare come un tentativo di scandagliare e di portare a livello di sé verbale i molti sé non verbali ma potentemente impregnati di affettività, che dall'ombra non linguistica si contendono il predominio e il comando. I condizionamenti e gli ordini che essi inviano al sé verbale vengono da quest'ultimo interpretati e inglobati in una teoria che vorrebbe essere coerente e veritiera, ma a volte non lo è affatto, come dimostrano gli stravaganti e talvolta patetici tentativi di razionalizzazione compiuti in certi esperimenti da pazienti col cervello diviso.

La coscienza dunque, secondo questa visione, si identificherebbe con la mente linguistica e interpretativa, che è una delle tante nostre menti, o personalità, ed è situata nell'emisfero cerebrale sinistro. Essa è sede di un'attività narrativa e teorica incessante: il sé si narra (e si ascolta narrare) di continuo delle storie sul mondo e su di sé nel mondo. Inoltre spesso queste storie tendono ad assumere un carattere consequenziale e logico, nel senso che di ogni fenomeno interno e di ogni fenomeno esterno il sé linguistico cerca di fornire una teoria, cioè una spiegazione — narrazione verbale basata su nessi logici, causali, ipotetico-deduttivi più o meno rigorosi. Questa tendenza si è sviluppata in modo paradigmatico e direi ipertrofico nella scienza, tanto che il grado di "scientificità" di una disciplina è misurato tanto dalla coerenza e dal rigore delle sue descrizioni e argomentazioni quanto dalla distanza dalla forma narrativa tradizionale.

Questa completa identificazione tra sé cosciente e attività linguistica, tipica dell'Occidente, è frutto di una contingenza storica legata, come ha congetturato e argomentato in modo suggestivo Julian Jaynes, all'evoluzione della società e all'invenzione della scrittura. Per Jaynes l'emisfero cerebrale destro, oggi muto perché non contiene le aree del linguaggio, ubicate solo nell'altro emisfero, un tempo fu abitato dalle voci degli dèi, cioè dalle allucinazioni uditive che dettavano gli ordini all'emisfero sinistro. Questa doppia mente era caratteristica degli uomini arcaici, privi di coscienza, com'erano ancora gli eroi dell'*Iliade*: per Jaynes gli dèi che apparivano ad Achille e a Ettore non sono invenzioni poetiche, ma una realtà allucinatoria "normale", l'espedito

adottato da quegli automi incoscienti per condursi nei frangenti più gravi della vita. La mente bicamerale ebbe origine con lo sviluppo del linguaggio parlato e si dileguò con l'invenzione della scrittura. Il crollo di questa struttura arcaica, infestata dalle allucinazioni, lasciò l'uomo smarrito e senza guida. Da quel travaglio, che fu anche esteriore e si concretò in migrazioni, guerre e disordini, emerse faticosamente la coscienza. Questo lento ritrarsi delle voci e delle presenze divine lasciò dietro di sé alcune vestigia della doppia mente primitiva, che si palesano in certi particolari stati mentali e che la dominanza dell'emisfero sinistro, l'emisfero della razionalità e del linguaggio, non ha ancora del tutto cancellato.

Che questo esito non fosse necessario è dimostrato dal fatto che non tutte le civiltà sono caratterizzate da un sé linguistico (almeno non intenso come quello di noi occidentali). A livello dei singoli individui, lo sviluppo e la dominanza del sé linguistico sono frutto dell'educazione scolastica, che per tradizione si basa su una prevalenza schiacciante dell'esercizio di lettura e scrittura. Come ogni tecnologia in senso lato, anche la tecnologia della scrittura e della lettura, lungi dall'essere neutra nei confronti delle facoltà cognitive, percettive e mentali, ha operato su di esse un fortissimo condizionamento e ne è stata a sua volta influenzata tramite un anello di retroazione positiva, che ha rafforzato sempre più il loro legame reciproco.

Oggi tuttavia la tecnologia dell'immagine, specie quella televisiva, comincia a insidiare il predominio assoluto della scrittura-lettura. Sarà interessante vedere che tipo di sé cosciente si svilupperà nei bambini che fin dalla più tenera età sono esposti per parecchie ore al giorno alle immagini televisive. La loro coscienza potrebbe avere un connotato linguistico meno forte, e somigliare di più alla coscienza di certi popoli extra europei (non è un caso che in Occidente le allucinazioni siano prevalentemente uditive, dunque verbali, mentre in Africa o nei Paesi arabi sono visive). A sostegno della tesi che per effetto della televisione e delle immagini in genere (ma anche della tecnologia informatica) il sé stia pian piano mutando, si possono addurre le testimonianze di molti insegnanti, che in anni recenti hanno notato un degrado progressivo delle abilità verbali degli allievi e, per converso, una crescita impressionante di abilità di altro tipo, ad esempio nell'uso dei calcolatori, che per gli stessi insegnanti sono invece macchine astruse e

ostiche.

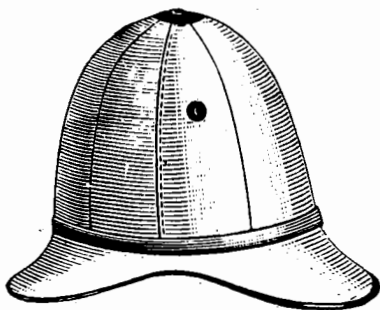
4. Conoscenza corporea e conoscenza razionale-verbale

Lo sviluppo della coscienza verbale in Occidente ha portato via via a identificare la conoscenza con la conoscenza verbale e razionale: si conosce qualcosa soltanto qualora se ne possiede una teoria; si sa fare qualcosa solo se la si sa riprodurre o descrivere (meglio se con un algoritmo, cioè con una successione di proposizioni precise aventi il carattere di istruzioni). Del resto una delle caratteristiche della scienza occidentale è la sua intercomunicabilità, che presuppone una descrizione chiara e univoca. Punta tecnologica estrema di questa concezione è il trasferimento delle competenze professionali di uno specialista in uno di quei programmi da calcolatore che si chiamano "sistemi esperti". In questa prospettiva la scienza occidentale ci appare, come ora cercherò di chiarire, un lungo e tenace sforzo per trasferire le conoscenze delle varie menti, e del corpo, al livello e nel linguaggio della mente interpretativa linguistica, depurandole di tutte le scorie e di tutte le ambiguità.

Il sistema o macchinario conoscitivo individuale ha due modalità essenziali di funzionamento. La prima, più arcaica sotto il profilo sia filogenetico sia ontogenetico, è la conoscenza tacita, globale e immediata attuata dal corpo, nella sua struttura e nelle sue funzioni biologiche: è una conoscenza che, a certi livelli, appare guidata dal sistema affettivo ed emotivo e, nel quadro che stiamo tracciando, è legata ai moduli mentali muti. La seconda, più recente sotto il profilo evolutivo e posteriore nello sviluppo dell'individuo, è la conoscenza esplicita, attuata nelle forme della logica astratta e in genere nella razionalità verbale. Si potrebbe anche dire che la prima è una conoscenza attiva e affettiva che si attua nel corpo e nei moduli mentali non verbali, la seconda è una conoscenza verbale e razionale che si attua nella mente cosciente. La prima modalità di conoscenza corrisponde a mappe antiche, che dall'evoluzione sono state portate a livello profondo e sono "cablate" nella biologia dell'individuo. Le mappe della seconda modalità sono invece superficiali, debbono essere richiamate con uno sforzo cosciente o costruite appositamente in caso di necessità e sono presenti solo a livello razionale. Più lunga è la storia evolutiva di una mappa

più profonda è la sua collocazione e più inconsapevole e immediato è il suo uso. Grosso modo le mappe del primo tipo si potrebbero chiamare "naturali", quelle del secondo tipo "culturali".

Osserviamo ora che ogni essere vivente sfrutta l'energia che gli proviene dall'esterno per alimentare processi che sono essenziali per il mantenimento della sua organizzazione strutturale e funzionale: l'attività dell'organismo vivente è dedicata in primo luogo alla regolazione delle interazioni che ne assicurano l'integrità; e questa integrità gli consente di svolgere la propria attività in condizioni compatibili con tutti i vincoli esterni e interni. L'attività quindi è insieme l'effetto e la causa dell'organizzazione. Adottando una metafora molto espressiva, si può dire che l'attività di ogni essere vivente, in particolare dell'uomo, è una sorta di computazione, un'elaborazione che a certi livelli di complessità evolutiva ha natura cognitiva e, a livelli di complessità ancora superiori, autocognitiva. (È il carattere cognitivo immanente nell'attività vitale di base che rende lecita se non addirittura necessaria una descrizione informazionale degli organismi viventi.)



Ma il termine "computazione" non deve trarre in inganno: non si tratta di un'attività assimilabile alla computazione passo passo di un calcolatore (semmai, forse, è più simile al raggiungimento dello stato di equilibrio di una rete neurale) e neppure all'attività di calcolo di un matematico: può essere anche computazione in questo senso, ma è soprattutto un'esplicitazione inconsapevole delle mappe profonde, che rappresentano abilità, acquisite per via filogenetica e perfezionate per via ontogenetica, che consentono all'essere vivente di mantenersi in

una condizione di equilibrio omeostatico con l'ambiente. È in gran parte un susseguirsi immediato, avulso da ogni deliberazione riflessa, calcolata e cosciente, di azioni già pronte e iscritte nella struttura stessa dell'organismo.

Orbene, come si è accennato, la storia della scienza occidentale è in fondo un lungo tentativo di trasferire le conoscenze dalla prima alla seconda modalità, cioè dalla conoscenza biologica incarnata nel corpo (corpo che a sua volta è immerso nell'ambiente) a una razionalità disincarnata. Questo tentativo è rispecchiato egregiamente nella matematica, poi nella fisica e tendenzialmente anche nelle altre discipline, che tendono a un'impostazione formale sempre più spinta. Un esempio recente di questa tendenza, su cui tornerò, è fornito dall'impostazione funzionalista o fisico-simbolica dell'intelligenza Artificiale (IA), rappresentata tra gli altri da Allen Newell, Herbert Simon e Marvin Minsky.

Il trasferimento, operato dalla scienza, delle conoscenze dai moduli mentali non linguistici al modulo mentale linguistico e cosciente ha avuto per conseguenza che l'attività del sé linguistico è stata considerata, da Platone in poi, superiore a quella corporea. Nel solco della filosofia razionalistica dominante, da Platone a Cartesio a Leibniz e via via fino al primo Wittgenstein, anche l'IA funzionalistica considera la conoscenza astratta più nobile di quella legata al senso comune: l'intelligenza che dimostra un teorema sarebbe superiore a quella che riconosce una scena o che ci guida nelle azioni quotidiane.

Da qui è nato anche il progetto ambizioso di costruire un formalismo totale, non contraddittorio e perfetto, assolutamente privo di ambiguità. Questo tentativo di costruire una scienza esatta, univoca e coerente, espressa in forma linguistica e fondata sul rigore è stato insieme motivo e conseguenza di una visione del mondo sequenziale, basata sul rapporto lineare di causa ed effetto, visione che era la proiezione esterna di un sé interiore lineare e unitario e insieme era una potente metafora in base alla quale veniva foggiate lo spazio mentale. Ma oggi, accanto al recupero dell'ambiguità introspettiva, comportamentale e linguistica di cui si è detto, c'è anche il riconoscimento di una complessità del mondo e di noi nel mondo che può essere riflessa solo in narrazioni di tipo diverso (cioè in una scienza di tipo diverso) da quello tradizionale, narrazioni che diano ampio spazio all'ambiguo, al non

detto, alla pluralità descrittiva, alla giustapposizione, non sempre conciliabile di vari punti di vista anche contrastanti. Tutto ciò ha portato al fallimento del progetto di formalizzazione totale, fallimento cui hanno contribuito in modo determinante anche certi sviluppi interni della scienza.

Perfino la matematica, che secondo Hilbert doveva essere il culmine della coerenza unilineare e dell'univocità cristallina, ha trovato prima nei paradossi logici e poi nei teoremi di limitazione alla Gödel una barriera insormontabile all'ambizione iniziale, al progetto di eliminare completamente l'ambiguità dal quadro per restituirlo coerente e completo. Anche il discorso più coerente e univoco si nutre e s'intorbida dell'ambiguità che promana dal linguaggio ordinario e via via contamina tutti i linguaggi specializzati che da esso gemmano. (Questa incompletezza insormontabile è forse un indizio che il mondo non può essere esaurito da una descrizione coerente, e ciò sembrerebbe opporsi al progetto dell'intelligenza artificiale computazionale.)

In matematica si deve insomma decidere tra completezza e coerenza, entrambe non si possono ottenere. Inoltre, attraverso la matematica applicata, l'informatica e i calcolatori, si deve venire a patti con una complessità fisica irriducibile, nella quale si annida un'estrema sensibilità alle condizioni iniziali, indice non solo dell'incompletezza fondamentale di ogni descrizione, ma anche della natura non lineare dei fenomeni. Dunque non solo Hilbert è costretto a rinunciare al suo programma, ma anche Laplace viene strappato al suo sogno dal lieve battito d'ali di una farfalla, capace, secondo la nota metafora di Ed Lorenz, di sconvolgere le più precise previsioni meteorologiche.

5. L'intelligenza artificiale funzionalistica

Come si è detto, una delle manifestazioni più recenti della tendenza teorica e algoritmica rappresentata dal sé verbale è l'IA di tipo funzionalistico, secondo la quale è possibile separare le funzioni mentali dal supporto materiale in cui queste funzioni vengono attuate. Una volta ottenuta una descrizione precisa (un algoritmo) della funzione, questa può essere attuata in supporti diversi da quello originale. Si può in particolare estrarre l'essenza algoritmica dell'intelligenza dal suo supporto cerebrale e introdurla in un calcolatore, il quale, quando esegue

l'algoritmo, imita il cervello nella sua attività intelligente o, con più audacia, è intelligente.

La visione funzionalista è stata a lungo dominante in IA, ma di recente hanno ripreso slancio certe impostazioni olistiche, ad esempio il connessionismo, e in particolare le reti neurali, dove tra funzione e supporto esiste un legame molto più intimo, tanto da rendere problematica un'operazione chirurgica che voglia separarli. Per riprodurre le funzioni mentali non si tratta più di fornire a un supporto abbastanza flessibile e accogliente la descrizione astratta delle funzioni, bensì di costruire un supporto tanto simile a quello originale da consentire che in esso si manifesti la funzione voluta. Così le reti neurali vorrebbero essere un'imitazione abbastanza fedele delle reti neuroniche della biologia da candidarsi a sede di alcuni fenomeni mentali. Tuttavia i modelli cui si sono rifatte finora sono di carattere più fisico che biologico. Questa impostazione potrebbe prima o poi consentire di riprodurre nelle macchine certi meccanismi dell'evoluzione, magari in forma semplificata, recuperando così non solo il contesto sincronico, ma anche l'interazione diacronica tra specie e ambiente. E in biologia questa interazione avviene soprattutto per il tramite del corpo.

Del resto anche i fautori della visione algoritmica e computazionale si sono ormai resi conto che non si può avere intelligenza in una testa senza corpo. Se si vuole imitare l'intelligenza umana, la vera sfida riguarda la soluzione dei problemi del mondo reale, e non solo i problemi giocattolo o i problemi di tipo logico e matematico affrontati e risolti dalle prime macchine "intelligenti". Riconoscere un viso, capire un racconto, giocare a biliardo sono per l'uomo prestazioni elementari, ma quando le si voglia riprodurre artificialmente sorgono difficoltà molto più ardue di quelle che comporta ad esempio la dimostrazione dei teoremi nell'ambito di una certa teoria matematica. È necessario immergere la macchina in un mondo dove accada di giocare a biliardo e di riconoscere visi e per questo occorre un corpo dotato di organi di senso e di parti mobili. Ma anche con un tale ampliamento della macchina, al centro della concezione computazionale resta sempre la persuasione che l'attività interessante del cervello umano sia algoritmica e che col tempo si potranno scrivere algoritmi capaci di rappresentare anche i complicati processi della percezione, delle emozioni e della coscienza. All'origine di questa convinzione sta da una parte l'attività teorica e

verbale del sé cosciente e dall'altra il fatto, in apparenza banale, che abbiamo una sola bocca e che la nostra attività comunicativa avviene mediante successioni unidimensionali di parole, una forma espressiva molto più adatta alla sequenzialità lineare della logica che alla complessità inanellata delle strutture a rete.

Ma la lunga tradizione che privilegia la conoscenza logica, immersa in un'atmosfera rarefatta in cui si staglia nitido ciò che è formale, generale e ben definito, rappresentato e pianificato in anticipo, oggi viene messa in discussione. Addirittura si assiste a un capovolgimento: si riconosce che gran parte delle conoscenze, specie quelle vitali, sono espresse nella struttura stessa del corpo e sono dunque contestualizzate, si riconosce che la loro matrice è storica, e che sono sempre immerse in un ambiente il quale, con le sue continue perturbazioni, lungi dall'ostacolarle dà loro significato. Insomma il concreto non è solo un gradino verso l'astratto: è già conoscenza, anzi costituisce la parte fondamentale e fondante di tutta la conoscenza, compresa quella astratta. È il corpo e sono i moduli non linguistici, con le loro capacità di conoscenza rapida, quasi fulminea, che ci permettono di salvarci in situazioni di pericolo, dove la lentezza del sé razionale, impacciato per di più dalla coscienza, ci sarebbe fatale. Il successo dell'IA potrebbe allora derivare dal comprendere il significato cognitivo delle azioni semplici, incarnate e contestualizzate che compiamo di continuo nella vita di tutti i giorni. Come ha sottolineato Piaget, la cognizione è fondata nell'attività concreta dell'intero organismo, nell'accoppiamento sensomotorio tra mente, corpo e ambiente. Ne segue che il mondo non è dato, è qualcosa invece che costruiamo partecipandovi col nostro muoverci, respirare, mangiare e via dicendo.

Le strutture cognitive emergono dunque da mappe o schemi ricorrenti di attività sensomotoria, e soltanto quando queste strutture cognitive cablate, rappresentate dal corpo e dai sé muti e attivi, non ci soccorrono, soltanto durante le pause o interruzioni dovute al presentarsi di condizioni inedite, subentrano processi di analisi razionale e intenzionale del sé linguistico e cosciente, che sono abilità molto più recenti e corrispondono a mappe più superficiali, magari ancora in via di formazione e di collaudo e più o meno labili. Le abilità di base sono per la maggior parte inconscie e debbono restare tali, per non compromettere l'efficacia dell'azione-cognizione, mentre le capacità che intervengono

durante gli intervalli sono consapevoli. Le prime corrispondono alle abilità degli esperti, le seconde a quelle dei principianti (si pensi al diverso modo di suonare di un violinista provetto e di uno alle prime armi).

L'IA funzionalistica ha cercato di imitare i principianti e non gli esperti. La cosa si spiega ricordando che la conoscenza razionale e linguistica è cosciente e quindi, a differenza delle mappe profonde, si offre all'indagine e al tentativo di riproduzione. Pertanto, se davvero si vuol costruire il "robot cognitivo e cosciente", bisogna forse dotare il calcolatore di molte menti e di un corpo. Forse solo un "robot schizofrenico" dotato di varie menti tra loro in conflitto e di un corpo può essere sede di un'intelligenza simile alla nostra. Le descrizioni e gli strumenti usati finora in IA sono "alti e deboli": occorre integrarli con descrizioni e strumenti "bassi e forti", che riflettano e reproducano lo sfuggente "esserci nel mondo" dell'uomo teorizzato da Heidegger. Neppure la strada dei micromondi alla Shrdlu proposta da Terry Winograd si è dimostrata utile. Per fare un mondo non basta costruire l'unione di molti micromondi: il mondo non è costituito dalle sue parti, al contrario le precede e conferisce loro un senso. Anche i complessi sottomondi del nostro mondo umano (ad esempio il mondo degli affari, il mondo dello spettacolo e via dicendo) sono elaborazioni locali di un mondo di senso comune che noi tutti condividiamo. I micromondi non compongono il mondo, ma lo presuppongono.

6. *Etica e scienza*

Tornando alla mente e alla coscienza, non solo in condizioni sperimentali controllate si riscontra la molteplicità del sé, ma, come ho accennato, anche nella vita quotidiana. L'attività linguistica della coscienza porta alla formazione di un nucleo di credenze che riguardano il sé, la sua posizione nel mondo e i suoi rapporti con le altre persone. Queste credenze o immagini del sé, che tanta parte hanno nel nostro gioco di relazione sociale e che devono essere difese, tutelate e rafforzate, sono alla base dell'etica. L'etica, in questa prospettiva, è un'immagine teorico-verbale, coerente e globale, del sé e della sua posizione e dignità nel contesto sociale e culturale. Da questa teoria scaturisce la liceità di certe condotte e la non liceità di altre. Ma accade talora che

impulsi oscuri, provenienti da altri sé, non linguistici, ci spingano a compiere azioni in contrasto con quelle credenze e con quelle norme. Se è cospicua, l'infrazione delle norme viene vissuta dal sé linguistico come un conflitto che va risolto (o rimosso, per evitare un'esperienza troppo penosa).

Quasi sempre la risoluzione di questa dissonanza cognitiva avviene, non senza dolore, a favore dell'azione e a sfavore delle norme: le norme etiche vengono quindi modificate e aggiornate in modo da includere tra le azioni possibili o lecite anche quel comportamento divergente che ha portato al conflitto. Questo processo di aggiornamento è alla base di un'evoluzione piuttosto rapida delle norme etiche e fors'anche della cultura.

È interessante notare che anche la scienza, che è la creazione più complessa e strutturata della mente linguistica, subisce un'evoluzione che ha caratteri simili ed è provocata da cause analoghe. Quando l'insieme delle credenze strutturate, ossia la scienza ufficiale, s'imbatte in un fenomeno o in una classe di fenomeni che non può spiegare, cioè che trasgrediscono le norme accettate, si crea un conflitto che di solito viene risolto (anche qui non senza dolore) a favore del fenomeno: come insegna la storia della scienza, la teoria viene modificata e ampliata in modo da spiegare anche quel fenomeno (a parte il caso della rimozione fraudolenta, cioè dell'occultamento, del fenomeno deviante da parte del ricercatore). C'è dunque un notevole parallelo tra l'attività linguistica interna (che sta alla base dell'etica, dell'immagine del sé e così via) e l'attività linguistica esterna (che sta alla base della scienza).

7. Il sé narratore

Come si è accennato, negli ultimi decenni la scienza è stata oggetto di una trasformazione che dalle certezze di un tempo la sta portando a una visione più cauta e articolata. La fede nel riduzionismo, nell'oggettività e nella reversibilità cede alla sensazione che indeterminazione e caso non siano trascurabili sbavature di un quadro in sé nitido che aspetterebbe solo di essere disvelato, ma siano invece caratteri intrinseci della realtà conoscibile. A questo mutamento di prospettiva ha dato un contributo essenziale lo studio della complessità, grazie alla quale oggi l'immagine di qualunque oggetto o fenomeno appare come una

costruzione mentale operata, con intenti di unitarietà, da un soggetto di conoscenza, che vi porta tutta la sua individualità storica, culturale e strumentale.

L'essenza della complessità sta forse nell'irriducibilità reciproca dei vari livelli di descrizione che corrispondono a un fenomeno complesso e dei vari punti di osservazione ai quali esso si offre. Questa irriducibilità induce a una posizione epistemologica cauta, attenta alla molteplicità e consapevole della perdita di un centro, cioè di un luogo alto e privilegiato da cui esaminare la realtà per elaborarne una sintesi ricompositiva. Come non sentire in questa moderazione costruttivista, in questa rinuncia a posizioni forti su cui aleggia la nostalgia per l'antico sogno di certezza scientifica, come non sentire in questo moltiplicarsi delle prospettive, in questo recupero del soggetto e delle sue dimensioni personali e affettive, come non sentire in tutto ciò un'eco della molteplicità del sé che su un altro versante si va rivelando?

La parallela scoperta della pluralità delle menti e della complessità del reale porta a un recupero della dimensione storica e della colorazione affettiva. Oggi si comincia a capire meglio quanto un tempo s'intuiva confusamente, cioè che i prodotti del pensiero, artistici quanto filosofici e scientifici, nascono spesso nel luogo del pensiero immaginativo e del sogno, cioè dietro le quinte del teatro della coscienza, anche quando il risultato è un'innovazione scientifica capace di trasformare la nostra visione del mondo.

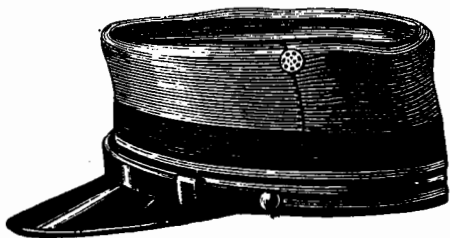
E questo recupero della dimensione immaginativa e affettiva si accompagna a un recupero della narrazione. Il discorso unilineare, rigoroso e consequenziale che nel corso del tempo è diventato tipico della scienza e che dalla scienza ha cominciato ad estendersi alle altre attività simboliche e linguistiche, oggi comincia a perdere posizioni a vantaggio del discorso polivalente e articolato, che non rifiuta l'ambiguità ma ne trae alimento e ricchezza. C'è dunque, dopo un lunghissimo declino, una rivalutazione del sapere narrativo e del mito, che prelude forse a una rinascita dell'empatia e a un recupero del senso. A differenza del sapere scientifico, il sapere narrativo si occupa della formazione dei legami sociali, mette in gioco le regole pragmatiche fondanti. Mentre, come dice Lyotard, l'autorità è immanente ai racconti, la scienza deve legittimarsi all'esterno, ad esempio tramite l'osservazione ricorrente.

E forse, interpretando queste indicazioni, la futura scienza potrebbe essere costituita da un intreccio, non più monocorde, di moltissime storie individuali variamente orientate ma tutte tese verso la conquista di una verità personale. A un livello di descrizione superiore, come accade appunto per un oggetto complesso, si potrebbe ravvisare in questo fascio una coerenza emergente che sarebbe da chiamare scienza. A livello basso resterebbero invece i viaggi che ogni individuo intraprende, viaggi intessuti di avventure e di fatiche, dei quali qualcuno a volte scrive, con partecipata commozione, il diario: la scienza sarebbe così la totalità delle narrazioni di ciascuno di noi nel mondo.

Da questa prospettiva, dopo tanto teorizzare della morte del romanzo, della morte della storia, della morte della narrazione, potrebbe invece rinascere proprio la narrazione. Nonostante tutte quelle teorie tanatologiche, raccontare e ascoltare storie è un'attività connaturata nell'uomo: ciascuno di noi non fa altro che raccontarsi interminabilmente una storia di sé stesso nel mondo. Del resto raccontare le storie è l'unico modo per riacquistare il senso della Storia, di questo seguito di possibilità perdute e di contingenze che trasformano una sola di quelle in necessità irreversibile, aprendo la strada ad altre contingenze e condizionando così, anche se debolmente, il futuro. Le storie sono uno specchio della Storia, perché hanno in comune con essa la struttura arborescente: in ogni narrazione vi sono ramificazioni e solo dopo la scelta operata dal narratore si manifesta l'irreversibilità. Nella mente dell'ascoltatore di storie i mondi alternativi si aprono e si chiudono a seconda delle scelte fatte dal narratore, ma le scelte non sono quasi mai obbligate, come sa chiunque abbia scritto o letto o ascoltato un'opera narrativa. Solo nel percorso più o meno breve tra una scelta e l'altra sembra esservi nello sviluppo del racconto una sorta di determinismo.

Tutto ciò spiega perché solo con una narrazione si può capire e far capire un fenomeno nel suo dispiegarsi: la narrazione ha la forma di ciò che narra. Quanto sono lontani dalla narrazione i freddi e distaccati resoconti cui ci ha abituato la scienza contemporanea, in cui ogni contingenza e ogni vivo processo germinativo sono ingessati nell'armatura della consequenzialità logica. Il raccontare non è dunque il semplice e rozzo preliminare dell'asettico e rigoroso resoconto scientifico, ma è invece una modalità consapevole che nei suoi stessi ritmi in-

carna la fine dell'illusione che il soggetto possa rappresentare il mondo da un ipotetico punto di vista esterno, considerandone la molteplicità descrittiva come un fastidioso epifenomeno che si dileguerà quando l'unità soggiacente sarà finalmente disvelata. Quando ci renderemo conto che l'unità soggiacente è una nostra chimera, accetteremo di buon grado e con riconoscenza le narrazioni articolate e contraddittorie che ora rifiutiamo in nome della coerenza, perché avremo capito che esse rispecchiano più fedelmente il mondo, la sua evoluzione e la nostra storia nel mondo.



BIBLIOGRAFIA

- G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano 1977.
- G. BOCCHI E M. CERUTI, *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano 1993.
- H. L. DREYFUS E S. E. DREYFUS, *Ricostruire la mente o progettare modelli del cervello? L'intelligenza artificiale torna al bivio*, trad. it. in *Capire l'artificiale*, a cura di Massimo Negrotti, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- G. M. EDELMAN, *Neural Darwinism*, Basic Books, New York 1987.
- G. M. EDELMAN, *Il presente ricordato*, trad. it., Rizzoli, Milano 1991.
- M. S. GAZZANIGA, *Il cervello sociale*, Giunti, Firenze 1989.
- J. JAYNES, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, trad. it., Adelphi, Milano 1984.
- G. O. LONGO, *Il sogno della macchina*, in *Intelligenza artificiale*, «Quaderni de Le Scienze», n. 25, settembre 1985, pagg. 3-9.

- G. O. LONGO, *Matematica e arte*, «La Rivista dei Libri», n. 11, novembre 1992.
- G. O. LONGO, *L'ambiguità tra scienza e filosofia*, «Nuova Civiltà delle Macchine», n. 3/4, dicembre 1993.
- J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1981.
- G. MAZZOLI, *Profili sociali della comunicazione e nuove tecnologie*, Franco Angeli, Milano 1992.
- M. MINSKY, *La società della mente*, trad. it., Adelphi, Milano 1989.
- J. MONOD, *Il caso e la necessità*, trad. it., Mondadori, Milano 1970.
- S. MORAVIA, *Ambiguità ed esistenza*, intervento al Convegno sull'Ambiguità, Trieste 3-6 novembre 1992.
- I. PRIGOGINE, *Le leggi del caos*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993.
- E. MORIN, *Il metodo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1983.
- I. PRIGOGINE e I. STENGERS, *La nuova alleanza*, trad. it., Einaudi, Torino 1981.
- O. SACKS, *Neurologia e anima*, «La rivista dei libri», 1, aprile 1991.
- F. J. VARELA, *Un know-how per l'etica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1992.
- G. ZANARINI, *Diario di viaggio*, Guerini e Associati, Milano 1990.
- G. ZANARINI, *L'ambigua scienza*, Comunicazione al "Convegno sull'Ambiguità", Trieste 3 - 6 novembre 1992.

IL SÉ MOLTEPLICE DI FERNANDO PESSOA

Marco Piazza

1. Moltiplicazione di sé ed eteronimia

Possiamo intendere il "sé" come il luogo pre-coscienziale di un' esplorazione riflessiva che il soggetto o persona può, in qualsiasi momento della sua esistenza, compiere, raggiungendo in tal modo una sorta di coscienza della propria coscienza. In tale senso il "sé" potrebbe ridursi alla mera funzione pronominale che svolge nella lingua (nel senso che rimanda a un soggetto in un atto ostensivo autoriflessivo). Nel momento in cui la persona si riconosce ed esplora il proprio "sé" – nel senso che rivolge lo sguardo su se stessa¹ –, quest'ultimo, oggettivato e rappresentato, può essere definito come il "Sé" di quella persona. Attraverso il modo della rappresentazione di sé, il soggetto può scoprirsi molteplice, può scoprire la molteplicità del suo Sé, ovvero la rappresentazione può condursi come una scomposizione. Nell'oggettivazione di sé la persona subisce un processo di spersonalizzazione che può avere sia carattere razionale e cosciente, sia carattere a-razionale. La persona può cioè favorire (o trovarsi in) una dinamica di spersonalizzazione in cui riconosce la molteplicità del proprio Sé. Se accettiamo questo modello psicodinamico, abbiamo un "io" che attraverso un processo di riconoscimento e di nominazione di "identità" riconosciute al proprio interno, produce diversi "io", allorché tale "io" tende a rappresentarsi come un "Sé" molteplice. Quest'ultimo risulta così composto da una serie di

“Io” o persone che possono essere considerate ognuna una comprimaria dell'altra sulla scena del Sé. Abbiamo allora un “centro” produttore che si trasforma in una specie di centro di gestione delle diverse identità o persone che lo costituiscono².

Questo modello sembra particolarmente adatto per affrontare il processo di esplorazione di sé e la scoperta del proprio Sé come molteplice, testimoniati entrambi in maniera artistico-filosofica dall'opera di Fernando Pessoa. Il processo di moltiplicazione di sé che sfocia nel riconoscimento della molteplicità del proprio Sé è radicato nella stessa costituzione psico-esistenziale di Pessoa. Egli stesso ha riconosciuto come tratto del proprio carattere la tendenza alla spersonalizzazione:

Desde criança, que tive a tendência para criar em meu tomo um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. [Fin da bambino ho avuto la tendenza a creare intorno a me un mondo fittizio, di circondarmi di amici e conoscenti mai esistiti]³.

Questa tendenza si può supporre essere stata favorita in primo luogo dal fattore bilinguistico e biculturalistico. Pessoa, che aveva vissuto e studiato per un decennio a Durban in Sudafrica (dal 1895 al 1905, ovvero dai sette ai diciassette anni), scriveva anche in inglese (testimonianza ne sono le sue prime due raccolte poetiche) e pare comprovabile che abbia anche pensato per tutta la vita in questa lingua⁴. Della cultura inglese egli conosceva a fondo autori drammatici quali Shakespeare soprattutto, ma anche Browning e Byron: autori, che «coniugano categorie poetiche di stile, ritmo, canto, linguaggio, immaginazione artistica e artificio, secondo precetti la cui origine risale al teatro greco»⁵. In secondo luogo, si deve ricordare che la tendenza alla spersonalizzazione e soprattutto

la creazione di eteronimi è quasi un *topos* della cultura iberica. Creatore di eteronimi (ventiquattro nel progetto, soltanto due in realtà) sarà ad esempio il poeta spagnolo Antonio Machado⁶, mentre un eteronimo collettivo era stato inventato in precedenza dai lusitani Eça de Queirós, Antero de Quental e Jaime Batalha Reis⁷.

Scrive ancora Pessoa a proposito della storia della sua stessa moltiplicazione, ovvero della nascita e del riconoscimento di altre persone all'interno di un Sé sempre più complesso e 'popoloso':

Esta tendência para criar em torno de mim um outro mundo, igual a este mas com outra gente, nunca me saiu da imaginação. [Questa tendenza a creare intorno a me un altro mondo, uguale a questo ma con altra gente, non ha mai lasciato la mia immaginazione]⁸.

L'attività scrittoria di Pessoa è indissolubilmente legata alla creazione eteronimica (buona parte dell'opera poetica appartiene infatti agli eteronimi principali!). Secondo il resoconto dello stesso autore c'è una data che sancisce la nascita degli eteronimi maggiori (la triade Caeiro-Campos-Reis), quelli dei quali Pessoa ci ha fornito una serie di dati biografici non irrilevanti. Infatti, in un preciso momento della propria vita, nel marzo 1914, Fernando Pessoa sente emergere dalla propria interiorità diverse voci che si concretano nella scrittura di alcune opere poetiche: si tratta di voci interiori che egli stesso deciderà in quel momento di 'esteriorizzare' fino al punto di battezzarle con nomi diversi dal suo e di dotarle di biografie autonome. Quel giorno, precisamente l'otto di marzo, scrive Pessoa:

Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título. *O Guardador de Rebanhos*. E o

que seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. [Fu il giorno trionfale della mia vita, e non potrò più averne un altro simile. Cominciasti con un titolo, *O Guardador de Rebanhos*. E quanto seguì fu la comparsa in me di qualcuno a cui subito diedi il nome di Alberto Caeiro]⁹.

Immediatamente lo stesso Pessoa individuò, fra le voci che erano scaturite dal suo interno e che si erano fatte poesia, altri due autori, che denominò Álvaro de Campos e Ricardo Reis. A questi tre personaggi, come è noto, Pessoa ha attribuito gran parte della propria opera poetica.

Pertanto mi sembra si possa proporre una ricostruzione secondo la quale l'io narrante¹⁰ di Fernando Pessoa, riconoscendosi come una pluralità di Io, *si autolimita* da una parte nella produzione ortonima (cioè nelle opere firmate con il suo vero nome) e *si moltiplica* dall'altra in una serie di eteronimi, di cui i principali sono quelli appena citati¹¹. Bisogna poi aggiungere che da quell'io narrante scaturisce anche il semi-eteronimo Bernardo Soares, l'autore¹² del *Livro do desassossego*. Secondo le stesse affermazioni di Pessoa, quest'ultimo sarebbe il medesimo Pessoa privato del raziocinio e dell'affettività, ovvero una figura dotata soltanto della pura facoltà di osservare, di vedere¹³.

La molteplicità-eteronimia nascerebbe quindi per Pessoa dalla necessità di esteriorizzare gli esiti della sua inesauribile attività sensitivo-immaginativa. Così infatti egli ha scritto in una lettera a Armando Côrtes-Rodrigues del gennaio 1915:

Agora, tendo visto tudo e sentido tudo, tenho o dever de me fechar em casa no meu espírito e trabalhar. [Ora, dopo aver visto tutto e sentito tutto ho il dovere di chiudermi in casa nel mio spirito e lavorare]¹⁴.

Come documenta poi il *Livro do desassossego*, la vita viene vissuta dal portoghese come un viaggio su due registri: uno, svalutato, è quello della "vita reale", della vita quotidiana, l'altro, quello dell'espressione, è il viaggio nell'interiorità, dove la lucidità dell'analisi cerca di testimoniare della peculiare dimensione del *sonho* ("sogno"), ove opera l'immaginazione.

La molteplicità nasce e trova il suo *medium* favorevole in tale seconda dimensione, ove il soggetto si dedica all'interrogazione e alla esplorazione di sé. L'eteronimia, che ne è il risultato maggiore e più evidente è perciò l'esito di un processo consapevole di *depersonalização* ("spersonalizzazione") e di scomposizione:

O mais alto grau do sonho é q[uan]do criado um quadro com personagens, vivemos *todas ellas* ao mesmo tempo - *somos todas essas almas conjunta e interactivamente*. [Il più alto grado del sogno è ottenuto allorché, creato un quadro con personaggi, viviamo *tutti quelli* allo stesso tempo - *siamo tutte quelle anime congiuntamente e interattivamente*]¹⁵.

2.
*Eteronimia
e molteplicità*

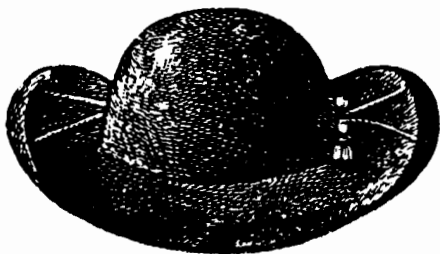
Ricapitolando, la moltiplicazione di sé, nel momento in cui si fa cosciente di se stessa, crea due ambiti paralleli all'interno del Sé molteplice di Pessoa: quello dell'ortonimia e quello dell'eteronimia. Tuttavia essi sono da intendere come comunicanti, poiché l'identità di Pessoa si è trasformata, nel processo di spersonalizzazione, in una specie di nebulosa le cui componenti partecipano tutte di una cifra comune. In un certo qual senso sia l'ortonimo sia gli eteronimi sono delle 'facce', degli spicchi dell'Io molteplice di Fernando Pessoa.

La scomposizione di sé fin qui parzialmente ricostruita e la connessa costituzione di una pluralità di Io all'interno del Sé di Pessoa potrebbero far pensare ad

un processo di disgregazione in mondi o sfere separate e autonome. Gli io pessoani invece non sono schegge impazzite prodotte da un'esplosione. Si dà certamente un moto centrifugo nel processo di spersonalizzazione del portoghese, ma più nel senso di una dispersione guidata o sorvegliata che di un processo incontrollabile e del tutto imprevedibile.

È vero che attraverso gli eteronimi Pessoa ha espresso concezioni dell'esistenza diverse e tuttavia queste soltanto apparentemente sono autonome o irrelate. A ben guardare infatti egli non ha creato dei personaggi univoci, bensì una famiglia di "persone" legate più o meno manifestamente da un intreccio di relazioni e di nessi. Tale Sé-famiglia è perciò da intendersi come un gioco di specchi, un incrocio di voci che da sole non hanno sufficiente realtà:

Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto em que inúmeros espelhos torcem para reflexões falsas uma anterior realidade que está em todos e em nenhum deles. [Mi sento multiplo. Sono come una stanza dagli innumerevoli specchi fantastici che distorcono in riflessi falsi un'unica anteriore realtà che non è in nessuno ed è in tutti]¹⁶.



Per esempio, Alberto Caeiro non è soltanto un poeta bucolico che nasconde l'intento profondo – sempre latente in Pessoa – di inibire il pensiero e l'inquietudine che deriva da quest'ultimo per tentare di aderire completamente al reale ovvero alla Natura. L'Io-Caeiro non è una prospettiva univoca sulla realtà, contiene invece una pluralità di caratteri che lo collegano agli altri Io dell'universo Pessoa. Caeiro risulta contenere alcuni temi che contraddistinguono gli altri eteronimi nonché l'ortonimo. Mettendo pure tra parentesi la finzione biografica per cui Caeiro è il maestro degli altri eteronimi e dello stesso ortonimo, risulta che Caeiro è anche un "sensazionista"¹⁷ come Álvaro de Campos, è ateo e influenzato dallo stoicismo come Ricardo Reis e partecipa della stessa ansia di soppressione dell'autocoscienza che si può incontrare nel Pessoa ortonimo. Tutto ciò poi vale anche per gli altri Io di Pessoa. Ad esempio, Ricardo Reis contiene un elemento intellettualistico, riflessivo che a discapito degli sforzi in contrario, appartiene anche a Caeiro, oltre che all'ortonimo ed inoltre è dominato da un forte sentimento anticristiano che è pure presente in Campos, ecc. ecc. Pertanto anche i diversi Io di Pessoa sono da intendersi come Io molteplici, tanto quanto è molteplice il Sé che li raccoglie come la sua molteplicità.

Non entrando naturalmente qui nel merito dell'analisi delle peculiarità *dei diversi* Pessoa, vorrei limitarmi a sostenere che in generale la molteplicità interna ai diversi Io del portoghese crea tra di essi come un flusso continuo: ciascun Io non è mai statico, non assume mai contorni precisi, ma è un continuo sfumare di certi caratteri gli uni negli altri. Tutto ciò contribuisce a indicare un carattere paradossalmente più strutturato del Sé pessoano: quest'ultimo non è una torta le cui fette sono separate da barriere di incomunicabilità, non è un sistema di elementi irrelati, ma è un tutto po-

lifonico dove ogni voce intrattiene con le altre una relazione stretta ed essenziale. In generale perciò la categoria della moltiplicazione e della molteplicità non va intesa nel caso di Pessoa come un sintomo di frammentazione dispersiva e senza ritorno, ma come un dar voce alla pluralità e all'alterità relativa delle profondità del suo Sé, negando una gerarchia interiore di quest'ultimo e creando invece un sistema aperto, in continua ridefinizione di sé, che in determinate circostanze ha avuto bisogno di chiamarsi con nomi diversi per sopportare il peso della propria pluralità.

Di conseguenza il modello pessoano di Sé molteplice non rientra nell'ambito patologico delle malattie mentali, conseguenze dello sfaldamento di una coscienza egemone, ambito indagato e ricostruito dai *médecins-philosophes* francesi della fine del XIX secolo (si pensi ad esempio ad un Ribot, peraltro letto dallo stesso Pessoa)¹⁸. La "federazione di anime" propria del Sé pessoano regge invece ai continui riassetti impostile dalla creatività che caratterizza i suoi principali componenti, configurandosi così come un modello senz'altro complesso e di non facile gestione, ma in definitiva dotato di grande libertà di espressione e di una relativamente scarsa autocensura. Pare cioè che un Sé come quello di Pessoa sfugga alle inevitabili penalizzazioni che un'identità complessa deve subire qualora, a fronte del processo di scomposizione, essa opponga misure 'repressive' mirate a mantenere un "centro di gravità" capace, come quello descritto da Arnold Gehlen, di applicare la pratica dell'"esone-ro"¹⁹.

3. La genesi della spersonalizzazione

Si è detto che il processo di spersonalizzazione in Pessoa si configura come un processo sostanzialmente sorvegliato. Probabilmente nella capacità del Sé pessoano di rivolgere lo sguardo al proprio interno (cioè sulle proprie dinamiche) risiede il motivo che

impedisce l'esito della dispersione e della frammentazione *déchirante*. Tale sguardo su di sé ha trovato la sua espressione in uno degli Io pessoani, quello del già menzionato semi-eteronimo Bernardo Soares. Nell'opera di quest'ultimo è infatti registrata e descritta quella tendenza a moltiplicarsi che si è tradotta di fatto nell'eteronimia. In Soares, che è tuttavia *già* un (semi)-eteronimo, è interessante proprio il fatto che tale tendenza è cosciente, osservata nel suo manifestarsi. Dunque, paradossalmente, l'ortonimo e gli eteronimi potrebbero essere intesi come i diversi effetti della moltiplicazione, mentre il semi-eteronimo come la coscienza di quella moltiplicazione, il luogo ove è possibile indagarne la genesi.

Nel *Livro do desassossego* la moltiplicazione del sé è descritta nel suo manifestarsi. Essa si dà a partire da una disgregazione degli schemi fissi e abitudinari del vivere, come quelli dello spazio e del tempo. Il soggetto entra in un indefinito presente:

Vivo sempre no presente. O futuro, não o conheço. O passado, já o não tenho. Pesa-me um como a possibilidade de tudo, o outro como a realidade de nada. [Vivo sempre nel presente. Non conosco il futuro. Non ho più il passato. L'uno mi pesa come la possibilità di tutto, l'altro come la realtà di nulla]²⁰.

La dinamica della moltiplicazione tende a creare un tempo e uno spazio nuovi, soggettivi e astratti, simili a quelli che caratterizzano il mondo del sogno. Nella tensione alla moltiplicazione si stabilisce un rapporto tra l'io narrante che abbandona il piano della realtà e l'altra realtà dove esso si sta spostando. L'io è portato ad aderire alla dimensione altra per moltiplicarsi. Questa adesione non è tanto razionale e nemmeno affettiva, ma è un'adesione fondata sulla sensazione, sul sentire:

Vogo, atenção só dos sentidos, sem pensamento nem emoção. [Diventato una pura attenzione dei sensi, fluttuo senza pensiero e senza emozione]¹.

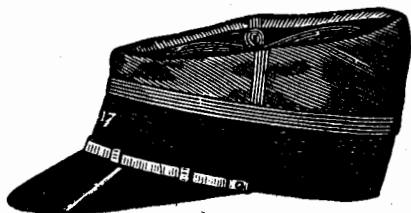
È una specie particolare di sensazione, quella che fa da tramite per la moltiplicazione: non è una sensazione del tutto reale, è connessa alla dimensione immaginativa e onirica. In questa dimensione creativa dell'immaginazione accade il moltiplicarsi di chi scrive (Soares è già – e d'altra parte non è mai del tutto – un eteronimo). Nel *Livro* i diversi stati d'animo, le varie manifestazioni del sentire, non assumono dei volti definiti, non si dà l'esito dell'eteronimia. Bernardo Soares resta Bernardo Soares. Egli è pertanto come uno specchio, un laboratorio dell'anima. Soares-Pessoa guarda se stesso nel processo del suo moltiplicarsi. Il *Livro* di Soares documenta questo sguardo, questa sperimentazione, anzi è il resoconto, nelle sue innumerevoli varianti – come un tema con variazioni –, della dinamica di questa sperimentazione. Viene cioè documentato lo sfaldarsi dell'identità, l'inizio della trasformazione, della metamorfosi. In verità le modalità di questo processo, se da una parte rivelano un forte aspetto di sperimentalismo quasi intellettualistico (a causa anche dell'ossessività e al tempo stesso della lucidità delle analisi che le documentano), dall'altra sono strettamente collegate alla dimensione della sofferenza. Quest'ultima si fonda nella solitudine del poeta, autoisolatosi nel suo allontanamento dalla vita:

O prémio natural do meu afastamento da vida foi a incapacidade, que criei nos outros, de sentirem comigo. Em torno a mim há uma auréola de frieza, um halo de gelo que repele os outros. Ainda não consegui não sofrer com a minha solidão. [Il premio naturale del mio allontanamento dalla vita è stata

l'incapacità che ho creato negli altri di sentire insieme con me. Intorno a me c'è una aureola di freddezza, un alone di ghiaccio che respinge gli altri. Non sono ancora riuscito a non soffrire per la mia solitudine]²².

La metamorfosi, il divenir-altro non sono mai esenti dall'inquietudine e dal *mal-de-viver* (se non sono originati da quelli). Bernardo Soares, oltre che lo specchio trasparente di una sperimentazione, può (e deve) essere allora inteso anche come lo specchio della sofferenza esistenziale pessoana.

D'altra parte l'io narrante del *Livro do desassossego*, nel suo continuo divenire, esprime, a fianco o all'interno o nonostante l'inquietudine, anche un'enorme potenzialità creativa, fondata su di un uso massiccio dell'immaginazione. Si dà pertanto un'aspetto attivo, affermativo, un'inclinazione costruttiva del soggetto pessoano, che per manifestarsi richiede momenti particolari dell'esistere, quei momenti di inquietudine, di sofferenza, di noia e di tedio che devono raggiungere un punto culminante, una sensazione di insopportabilità indefinibile dell'esistenza per tentare un rovesciamento della sofferenza stessa.



Il processo di scomposizione fotografato o radiografato nelle annotazioni di Soares è dunque la prima

fase di una dinamica più complessa che porterà alla costituzione delle diverse personalità/“persone” pessoane e del loro organizzarsi in un flusso che è anche una contaminazione reciproca. Risulta allora dalla presente indagine che tali persone o anime, è vero, nascono ‘in sogno’, ma ciascuna di esse poi assolve ad un preciso ruolo nella federazione di cui si trova a far parte.

4.
*Immagina-
 zione e
 finzione*

Il processo di spersonalizzazione e di costituzione del Sé molteplice è d'altra parte nient'affatto esente da travagli ed anzi è spesso caratterizzato da un sentimento di insoddisfazione e di disorientamento che la coscienza prova nei confronti della situazione (psicologica, ontologica, ecc.) in cui viene via via a trovarsi. Se osserviamo da vicino le dinamiche coscienziali riportate da Pessoa, ci accorgiamo che l'io narrante del poeta, l'io dove l'immaginazione elabora le sue rappresentazioni, si trasforma innanzitutto in un territorio opaco, che sfugge alle categorie tradizionali collegate a quella di identità. L'io infatti si libera in doppio (cfr. SM I, 145) e non sa chi si sogna (*ibidem*), si vede e non si ha, si conosce e non è se stesso (cfr. SM I, 161). Inoltre da una parte l'io è mosso da curiosità, da un'esigenza fortissima di conferire un significato ad ogni fatto o essere che incontra, dall'altra l'io è incerto su tutto e primariamente su se stesso. Esita cioè a risolversi in *una* identità, a scegliere *una* direzione, ad imboccare *una* di quelle piste che la sua immaginazione gli ha indicato.

La curiosità di Pessoa si alimenta della solitudine a cui il suo egocentrismo lo consegna e tuttavia dal senso di individuazione forte che caratterizza il solitario, grazie all'immaginazione, scaturisce la molteplicità, ovvero il suo Sé si moltiplica. Disattivati i canali di esternazione del sentimento (e quelli della sessualità), il Sé pessoano si trasforma in un terreno attraver-

sato da immagini, una specie di luogo della visionarietà, un genere molto complesso di schermo cinematografico. L'immagine è finzione. E «o poeta é um fingidor» («il poeta è un fingitore»)²³. Fingere per il poeta è un'attività cruciale, poiché «fingir é conhocer-se», «fingere è conoscersi»²⁴. Fingendosi, l'io si duplica, si proietta altro sullo schermo della carta bianca, della pagina ancora intonsa. Ma se l'io si libera in doppio, sullo schermo compariranno almeno due immagini. Esse sfumano l'una nell'altra, si distinguono nel prevalere ora dell'una ora dell'altra e sono riconoscibili nel luogo della proiezione a cui resta, ultimo brandello dell'identità, il pronome "me". Evidente testimonianza ne è la poesia *Chuva Obliqua*:

E a sombra duma nau mais antiga que o porto que passa /
 Entre o meu sonho do porto e o meu ver esta paisagem /
 E chega ao pé de mim, e entra por mim dentro, /
 E passa para o outro lado da minha alma... [E l'ombra di una nave più
 antica del porto che passa / fra il mio sogno del porto e il
 mio vedere questo paesaggio / e arriva accanto a me, e entra
 dentro di me, / e passa dall'altra parte della mia anima...]
 (SM I, 144-145).

Un'immagine è quella di sogno, il prodotto dell'immaginazione, l'altra è quella reale che il poeta ha di fronte, ma l'immagine di sogno ha il potere di modificare l'interiorità dell'io al punto da far perdere all'io la cognizione della sua identità e della sua collocazione spaziale e temporale. Più avanti, nella stessa poesia, Pessoa scrive: «Caio por um abismo feito de tempo...» («Precipito in un abisso fatto di tempo...») (SM I, 146-147); e in un'altra lirica: «Esquece-me de súbito / Como é o espaço [...]» («Subito mi dimentico / com'è lo spazio [...]») (SM I, 202-203).

Nel momento in cui l'io riconosce di sognare, scopre di essere in balia dell'immaginazione, si sente

trasportare fuori dalle coordinate dell'esperienza comune, riconosce anche la misteriosità di questo evento, la misteriosità della propria duplicazione. «O Mistério sabe-me a eu ser outro...» («Il mistero ha per me il sapore di io essere altro...») (SM I, 154-155)²⁵. Il poeta è un fingitore, ma è la finzione che s'impadronisce di lui piuttosto che lui ad impadronirsi della finzione, se questo deve significare lucida consapevolezza di quanto gli accade. Il poeta quindi essenzialmente parrebbe soltanto poter ridescrivere quanto gli accade. Anche se a volte gli capita di dubitare anche di questo:

Não sou eu quem descrevo. Eu sou a tela / E oculta mão colora alguém em mim. [Non son io che descrivo. Io son la tela / e occulta mano colora in me qualcuno] (SM I, 198-199).

Nell'esposizione all'alterità che caratterizza Pessoa, vi è tuttavia un elemento di intenzionalità, di ansia di sperimentazione. In una poesia dove il poeta si rivolge ad una «pobre ceifeira», ad una «povera mietitrice» che canta «julgando-se feliz talvez» («credendosi talora felice»), esclama: «Ah, poder ser tu, sendo eu! / Ter a tua alegre inconsciência, / E a consciência disso! [...]» («Ah, poter essere te essendo io! / Avere la tua lieta incoscienza / ed esserne cosciente! [...]») (SM I, 162-163). Il poeta chiede l'impossibile: non si può vivere la letizia che deriva dall'incoscienza standosene in un certo senso fuori, padroneggiandola da un punto di vista, quello della coscienza (o meglio dell'autocoscienza), che inevitabilmente ne distrugge la spontaneità, l'irriflessività. Rendendosi conto dell'irrealizzabilità del suo desiderio, il poeta allora si rivolge al cielo, ai campi, alla canzone cantata dalla mietitrice e chiede loro di entrare in lui, di rendere la sua anima la loro lieve ombra. Il poeta chiede cioè di essere posseduto totalmente, senza residui, dal sogno,

dalla finzione. Effettivamente la coscienza della duplicità della condizione del sognatore cosciente del suo sognare – che abbiamo già incontrato in *Chuva Oblíqua* –, la duplicità dell'innestarsi delle immagini finte su quelle reali, comporta malinconia e disagio, poiché corrisponde ad un senso di instabilità, di infondatezza quasi perenne e di consegna totale alla misteriosità insondabile delle ombre che avvolgono, che costituiscono l'esserci. È meglio allora, se è possibile, varcare decisamente la soglia fra realtà e sogno (o viceversa allontanarsene, sempre se è possibile), quella soglia dove è ancora possibile la meditazione e dove l'io si avverte diviso, moltiplicato, investito dal mistero. Dice il poeta: «E à minha alma é cataclismo / O limiar onde está» (“e per la mia anima è cataclisma / la soglia dove essa sta”) (SM I, 176-177).

E dopo aver sperimentato realmente la dimensione del sogno, dopo esser stato in preda alla finzione, il poeta, ritornato alla dimensione della coscienza normale, afferma che l'autentica verità la possediamo solamente in sogno, ma che poiché la vediamo in sogno, la consideriamo falsità (cfr. SM I, 186-187). Se la realtà quotidiana è permeata dal senso di inappartenenza dell'io a se stesso, se la dimensione intermedia della soglia o della doppiezza ancora è caratterizzata dalla malinconia della coscienza di questa doppiezza, solo l'altra realtà, quella del sogno, è perfettamente coincidente con se stessa e quindi assolutamente vera (purtroppo il nostro permanere in quella dimensione è fugace, transitorio). Agisce qui forse la componente mistico-magica di Pessoa. Ed è forse quest'ultima che lo induce a chiedersi:

Quem desta Alma fechada nos liberta? / Sem ver, ouvimos
para além da sala / De ser: mas como, aqui, a porta aberta?
[Chi ci trarrà dall'Anima-prigione? / Senza vedere, udiamo
oltre la sala / dell'essere: ma come aprir la porta?] (*ibidem*).

Uscire dalla sala dell'essere: sottrarsi alla scena quotidiana e introdursi nella dimensione del sogno: questo sembra il proposito di Pessoa, unitamente a quello di potenziare la propria espressività fino a traboccare da se stesso in una proliferazione onirico-intellettuale di immagini e di soggetti altri-da-sé. E il sogno poiché è l'altro, ciò che non è questo luogo, diventa una realtà più vera di quella che, seppur qui davanti a noi, sfugge, si moltiplica, ci ghermisce con i fantasmi che lascia introdurre nel suo orizzonte. Il sogno diventa l'unica realtà unidimensionale dal momento che la nostra dimensione ha perso la sua unità primitiva (o la sua supposta unità). Pessoa allora ha forse cercato in tutti i modi di entrare come l'Alice di Lewis Carroll in un mondo altro e in vista di questo sarebbe stato disposto a perdere non solo la coscienza (di sé e della propria unità-individualità), ma persino la stessa vita, almeno quando afferma: «Fosse eu apenas, não sei onde ou como, / Uma coisa existente sem viver [...]» (“Fossi soltanto, non so dove o come, / una cosa esistente senza vita [...]”) (SM I, 194-195).

In conclusione, la “finzione di sé” e la capacità autocreativa impressionante di Pessoa delineano una modalità interessante di esplorazione di sé e di costruzione del proprio Sé che, dando al momento immaginativo un ruolo cognitivo fondamentale nel processo di individuazione di sé, pare evitare da una parte la disgregazione totale della coscienza (Pessoa trova spazio per tutti i suoi io e modi di espressione per ciascuno di essi) e dall'altra la repressione – apparentemente inaggirabile o inevitabile – di istanze emergenti dall'interiorità. Naturalmente è da tener presente l'itinerario esistenziale di Pessoa, che implica una particolare scelta originaria, quella di abdicare alla vita reale e di vivere soltanto quella d'immaginazione e di scrittura – propria dell'io narrante – in una specie di

montaliana “vita al cinque per cento”. Posta questa premessa forte e sotto certi aspetti indubbiamente limitante (il campo affettivo e delle relazioni sociali è praticamente azzerato), il modello di Sé pessoano rappresenta allora, come si è visto, una proposta filosofica e psicodinamica attraente, in virtù della sua capacità di tener insieme positivamente l'esplicitata molteplicità di persone che ci costituisce. Una estensione di tale modello ad un genere di vita di natura più complessa e completa non sappiamo quanto potrebbe risultare efficace. Occorrerebbe forse sperimentarla su di sé.



1. Da questo momento in poi verrà usato il termine “sé” soltanto nel senso della funzione pronomiale e non in un senso oggettivo (“il sé”), quale è in uso ormai correntemente nella letteratura psicoanalitica e saggistica di diverso tipo, in seguito all'italianizzazione dell'espressione anglosassone *the self*. Tuttavia seguo tale tendenza nell'accettare l'espressione “il Sé”, variante di quella “il sé”, ma soltanto all'interno del modello qui proposto. Intorno ai malintesi e alle aporie prodotte dall'uso dell'espressione “il sé” (o “il Sé”), cfr. G. JERVIS, *Fondamenti di psicologia dinamica. Un'introduzione allo studio della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 204-206.

2. Intorno alla possibilità di desumere da Jung l'idea di una psiche come “centro” in un processo dinamico di complessificazione e di autoristrutturazione, cfr. P. F. PIERI, “Una possibile sistematizzazione delle opere di Carl Gustav Jung”, in *Trattato di psicologia anali-*

tica, diretto da A. CAROTENUTO, UTET, Torino 1992, pp. 753-810, in particolare pp. 754-755.

3. F. PESSOA, dalla lettera a Adolfo Casais Monteiro del 13 gennaio 1935, in *Obra poética*, Companhia Aguilar Editora, Rio de Janeiro 1965, p. 674, trad. it. da F. PESSOA, *Una sola moltitudine*, volume I, Adelphi, Milano 1978, p. 131 (D'ora in poi tale testo sarà indicato con la sigla SM I, seguita dal numero della pagina o delle pagine corrispondenti). Non posso qui dare di seguito una bibliografia completa delle interpretazioni dell'eteronimia pessoana e di questa lettera in particolare, perché sterminata. Nelle note seguenti saranno indicati alcuni testi che mi hanno guidato in quest'esplorazione della molteplice identità del portoghese. In particolare, tuttavia, questo scritto deriva il suo orientamento di fondo dagli spunti e dai suggerimenti contenuti in: C. M. SILVA, *Temi filosofici nell'opera di Fernando Pessoa*, tesi di laurea presso la Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Firenze, 1993.

4. Lo proverebbero alcune notazioni a margine di diversi testi poetici in portoghese, i cui originali sono conservati alla Biblioteca Nazionale di Lisbona.

5. M. CASTRO HENRIQUES, *As coerências de Fernando Pessoa*, Editorial Verbo, Lisbona 1989, p. 46 (trad. mia).

6. Machado ha dato vita a due eteronimi apocrifi: Abel Martin e Juan de Mairena, l'uno poeta, l'altro filosofo. Per un primo orientamento cfr. l'"Introduzione" di O. MACRI alle *Poesie scelte* di A. MACHADO, Mondadori, Milano 1987, pp. V-XX e per un approfondimento dell'eteronimo-filosofo, cfr. A. MACHADO, *Juan de Mairena, sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (1936), Editorial Castalia, Madrid 1989. Cfr. anche di G. CHIAPPINI, l'illuminante *L'itinerario apocrifo di Antonio Machado*, in «la collina», n° 9-10, dic. 1987-giu. 1988, pp. 15-38.

7. Si tratta del "poeta satanico" Carlos Fradique Mendes, al quale furono attribuiti dal gruppo i *Poemas de Macadam* (composti nel 1869; cfr. A. J. SARAVIA - O. LOPES, *História da literatura portuguesa*, 15a ed., Porto Editor, Porto 1989, pp. 874 e 902). Inoltre l'eteronimia pessoana può essere intesa come una espressione anticipatrice di un clima primonovecentesco di analisi implacabile dell'io. Infatti le maggiori espressioni di quel clima sono tutte posteriori alla comparsa degli eteronimi pessoani (1914): *La coscienza di Zeno* di I. SVEVO è del 1923, *Uno, nessuno e centomila* di L. PIRANDELLO del 1925, il già citato *Juan de Mairena* di A. MACHADO del 1936, *Finnegans Wake* di J. JOYCE del 1939.

8. F. PESSOA, lettera a A. Casais Monteiro, cit., in *Obra poética*, cit., *ibidem*, trad. it. da SM I, 132.

9. *Ibidem.*

10. Con questa espressione intendo indicare quell'"io" che assiste alla propria spersonalizzazione e la certifica attraverso la scrittura, in una dinamica che oscilla tra l'involontarietà e la produzione volontaria e razionale (di "altri-da-sé"). Più avanti userò, sempre con il significato di un luogo dove avviene il processo di spersonalizzazione – in conformità a quanto spiegato all'inizio del primo paragrafo –, anche l'espressione semplice "io".

11. Il numero complessivo degli etronimi pessoani sale con il procedere degli studi; infatti dal "baule" di Pessoa continuano a scaturire nuove firme e nuovi 'volti'. Stando alle più recenti stime, il numero degli etronimi pessoani risulterebbe essere di settantadue. Teresa Rita Lopes li ha elencati per ordine approssimativo di entrata in scena (cfr. T. R. LOPES, *Pessoa por conhecer*, vol. II, *Textos para um novo mapa*, Editorial Estampa, Lisbona 1990, pp. 167-169). Intorno ai dati essenziali dei maggiori etronimi pessoani cfr. A. TABUCCHI, "Una vita, tante vite", in *Un baule pieno di gente*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 42-53.

12. L'ultima edizione del *Livro*, a cura di Teresa Sobral Cunha, ne ha attribuito l'originaria paternità a Vicente Guedes, un altro etronimo di Pessoa, che compare in diversi progetti editoriali dal 1907 in poi (cfr. F. PESSOA, *Livro do desassossego vol. I*, Editorial Presença, Lisbona 1990, pp. 11 e sgg.).

13. Cfr. F. PESSOA, lettera a A. Casais Monteiro, cit., in *Obra poética*, cit., p. 675, trad. it. in SM I, 135.

14. *Cartas de Fernando Pessoa a Armando Côrtes-Rodrigues*, Editorial Confluência, Lisbona 1945 (2a ed. 1960), p. 46, trad. it. da SM I, 107.

15. F. PESSOA, in T. R. LOPES, op. cit., vol. II, p. 255 (trad. mia).

16. F. PESSOA, in T. R. LOPES, op. cit., vol. I, *Roteiro para uma expedição*, p. 82, trad. it. da SM I, 69.

17. Per una corretta comprensione del significato del "sensazionismo" pessoano, cfr. ad esempio F. PESSOA, *Livro do desassossego*, vol. I, cit., pp. 91-92; inoltre cfr. gli appunti e le pagine pessoane databili intorno al 1916 e raccolti sotto il titolo "Para uma teoria do sensacionismo" da António Quadros in F. PESSOA, *Páginas sobre Literatura e estética*, Europa-América, Mira-Sintra, 1986; cfr. anche la teoria sensazionista di Álvaro de Campos, una felice ricostruzione della quale è proposta da A. PINA COELHO, a pp. 89-97 del primo dei due volumi del suo *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*, Editorial Verbo, Lisbona 1971.

18. Su tale argomento cfr., tra l'altro, R. BODEI, *Un episodio di fine secolo*, in «Atque», n° 1, maggio 1990, pp. 91-106.

19. Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1990, 2a ed., pp. 91-92.

20. F. PESSOA, *Livro do desassossego*, vol. II, por Bernardo Soares, a cura di Teresa Sobral Cunha, Editorial Presença, Lisbona 1991, pp. 112-113, trad. it. da *Il libro dell'inquietudine*, a cura di Maria José de Lancastre, Feltrinelli, Milano 1986, p. 84.

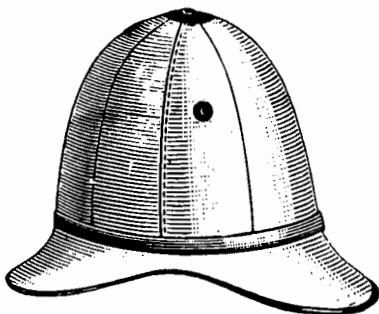
21. F. PESSOA, *Livro do desassossego*, vol. II, cit., p. 251, trad. it. da *Il libro dell'inquietudine*, cit., p. 50.

22. F. PESSOA, *Livro do desassossego*, vol. I, cit., p. 188, trad. it. da *Il libro dell'inquietudine*, cit., p. 173.

23. Si tratta del primo verso della poesia intitolata «Autopsicografia», contenuta nel primo volume delle opere complete di Pessoa edite in undici volumi da Ática, Lisbona 1942-1974 e facilmente consultabile per il lettore italiano, sia nel testo originale che nella traduzione (SM, I, 164-165).

24. F. PESSOA, *Obras em Prosa*, Companhia Aguilar Editora, Rio de Janeiro 1974, p. 141; SM, I, 88.

25. Questa espressione di Pessoa non può non ricordare sia quella di Nerval ("je suis l'autre"), che quella di Rimbaud, per cui "*Je est un autre*", considerata un manifesto della modernità (cfr. A. TABUCCHI, "*Un baule pieno di gente*", in op. cit., p. 28 e anche L. PERRONE-MOISÉS, *Fernando Pessoa, Aquém do eu, além do outro*, Martins Fontes, San Paolo 1990, p. 93, II ediz.).



IL SÉ E I SÉ. QUALE TIPO DI REALTÀ?

In forma di corrispondenza

Paolo Francesco Pieri e Daniel C. Dennett

Firenze, 27 gennaio 1994

Caro Professor Dennett,

a partire dalla lettura di *Consciousness Explained* recentemente tradotto in italiano [*Coscienza. Che cos'è*, Rizzoli, Milano, 1993], desidero formulare alcune considerazioni e sottoporLe una domanda.

In quel testo sembrano intrecciarsi una teoria del cervello ed una teoria della mente. La prima è di tipo *homuncolare*, la seconda — dichiaratamente più astratta — fa esplicito riferimento all'idea del Sé o dell'Anima. Parlando di questo Lei scrive esattamente: «piccoli uomini» in un «cervello-ostrica» e, sono ancora Sue parole, «un Sé» o «l'Anima» in una «mente-perla», dicendo ancora a un ipotetico interlocutore che: «L'idea che il Sé — o l'Anima — sia in realtà solo un'astrazione sembra a molte persone solo un'idea negativa, una negazione piuttosto che qualcosa di positivo. Ma in realtà [... è...] — per Lei — una versione teoreticamente più solida dell'immortalità potenziale rispetto a qualunque altra che possa essere trovata nelle idee tradizionali di anima» [pag. 409]. Vengono in tal modo a configurarsi ben due astrazioni *della mente sulla mente*. Da un lato sta un'idea partizionistica, dall'altra un'idea di unitarietà.

Orbene, mi pare che così siamo posti di fronte alla postulazione di un'antinomia, secondo cui molteplici centri e agenti intenzionali frangono un'unità cognitiva, oppure siamo immessi in una metateoria attraverso cui viene a costruirsi astrattamente un tutto che di quelle parti è il prodotto. Se fosse verosimile il secondo caso, come è giustificato epistemologicamente il pervenire a questa totalità? Comunque e

in altre parole, potrebbe farmi capire meglio a quale livello di realtà Lei allude quando parla esattamente di «realità dei sé» (la teoria *homoncolare*) e di «realità del Sé» (la teoria del sé unitario, come nuova versione della teoria dell'anima)?

La ringrazio per l'attenzione e per una Sua eventuale graditissima risposta.

Con stima,

Paolo Francesco Pieri

Medford, Mass., 1° marzo 1994

Caro Pieri,

grazie per la sua lettera. Il mio italiano non è così buono come lei crede! L'ho letta facendomi aiutare da un mio studente, Raffaele Parisi.

Io considero il sé unitario come qualcosa che si potrebbe chiamare un'illusione benigna; non c'è nessun sottosistema neurale, e nessuna collezione di sottosistemi, che possano essere identificati con quel Sé, o con nient'altro di simile al Sé, che noi tendiamo a immaginare di avere. Ma la tattica di trattarci reciprocamente (e di trattare noi stessi!) come se avessimo tutti un sé – e nei casi normali, come se avessimo un sé per ogni corpo – è un principio organizzativo così prezioso che sembra corrispondere a verità. Da questo punto di vista un sé è molto simile a quello che è un centro di gravità per un fisico o per un ingegnere: non è “reale” (non è un atomo, o una sottoparte di un oggetto fisico), ma il trattare un oggetto *come se* avesse un centro di gravità è una tattica troppo utile per essere abbandonata.

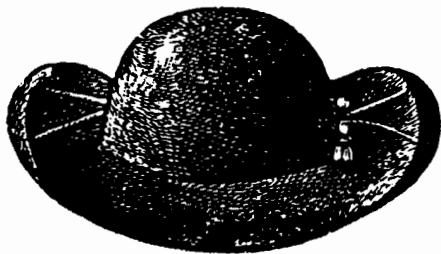
Che tipo di realtà ha *un sé*? Esattamente lo stesso tipo di realtà che hanno i centri di gravità. Ma che tipo di realtà è questa? Mi sono divertito a scoprire come i filosofi abbiano risposto alla mia posizione con obiezioni “ovvie”, obiezioni che sono, tra loro, del tutto opposte. Un critico sostiene che dal momento che i centri di gravità sono perfettamente reali, e dal momento che io affermo che il sé è una sorta di entità

fittizia, devo essermi sbagliato nell'escogitare il mio paragone. Un altro critico sostiene che siccome i centri di gravità sono delle non entità, cioè non hanno affatto nessuna realtà, allora, strettamente parlando, non possono essere paragonati ai sé, dal momento che io non sono un "eliminazionista" nei riguardi del sé! (Per ulteriori dettagli cfr. il mio saggio *Real Patterns*, nel «Journal of philosophy», 1991, pp. 27-51). Io credo che questo suggerisca che il mio paragone è del tutto corretto; se la comunità dei filosofi può decidere qual è lo *status* ontologico dei centri di gravità (che non sono per nulla misteriosi), allora io posso osservare che quello *status* – qualunque decidano che sia – è esattamente lo stesso del Sé. Riconosco che questa può sembrare una risposta evasiva, ma mi viene in mente come risposta costruttiva a una questione che, fin dall'inizio è irresolubile: poiché i filosofi non riescono a mettersi d'accordo su ciò che *essi* intendono con realtà (e non possono neppure mettersi d'accordo sullo *status* ontologico di qualche cosa di così semplice e di così poco misterioso come un centro di gravità), posso rimandare la mia risposta alle loro obiezioni fino a quando non avranno deciso la questione — ma posso anche anticipar loro una caratteristica che la mia risposta avrà: darò la stessa risposta per i sé e per i centri di gravità.

Cordialmente,

Daniel C. Dennett

(traduzione di Marco Salucci)





INDICE DEGLI AUTORI

-
- Abend, S.M. 131
Adler, A. 128, 138
Agassiz, L. 10
Agnello, L. 92, 93, 99
Agostino, 111
Akiskal, H.S. 131, 138
Allport, G. 127, 138
Anassagora 43
Aristotele 16, 29, 43
Armstrong, D.M. 66
- Baker-Miller 84
Baldwin, J. 12
Bateson, G. 171
Baumanns, P. 64
Benjamin, J. 83, 84
Bieri, P. 56, 57, 60, 65, 66
Bion, W.R. 133, 135, 138
Bocchi, C. 171
Bodei, R. 66, 192
Bowen, F. 9-11
Bowlby, J. 82
Brandchaft, B. 131, 138
Bromberg, Ph.M. 136, 138
Browning, R. 174
Bubner, R. 64
Burge, T. 55, 56, 65
Byron, R. 174
- Cacciari, M. 65
Caeiro, A. 175, 176, 179
Campos, A de 175, 176, 179, 191
- Carotenuto, A. 190
Carroll, L. 188
Cartesio 21, 25, 26, 31, 36, 39, 49, 163
Casais Monteiro, A. 190, 191
Castro Henriques, M. 190
Ceruti, M. 171
Chalier, C. 45
Chen, S.E. 138
Chiappini, G. 190
Cooley, C. H. 70
Cramer, K. 64
Còrtez-Rodriguez, A. 176, 191
- Darwin, C. 9-19, 111
Davidson, D. 65
Davis, G.C. 138
Dazzi, S. 137, 138
Derrida, J. 16
Desideri, F. 67
Dewey, J. 19
Dreyfus, H.L. 171
Dreyfus, S.E. 171
- Edelman, G.M. 171
Emde, R. N. 79
- Federn, P. 93
Ferrari, G.A. 18
Ferrarin, A. 44
Ferrero, A. 135, 140
Fichte, J.G. 48-54, 57, 59, 60, 64,

- 65
 Fonagy, P. 131, 132, 133, 135, 138
 Frances, A.J. 131, 138
 Frank, M. 42, 44, 57, 60, 64-66
 Freud, A. 88, 89, 100, 103
 Freud, S. 15, 70, 71, 73, 82, 83, 91, 92, 101, 102, 104, 106, 112, 114, 120, 123-125, 159
 Galileo, 153
 Galimberti, U. 127, 138
 Gazzaniga, M.S. 154, 171
 Gehlen, A. 180, 192
 Gilligan, C. 84, 85
 Gödel, K. 164
 Gray, A. 10
 Greenberg, J. R. 71
 Greenson, R. 84
 Griffiro, T. 64
 Grotstein, J.S. 139
 Guedes, V. 191
 Guidano, V.F. 128, 138
 Gunderson, J.G. 132, 137, 138, 140
 Harrison, 125
 Hartmann, H. 70, 71, 88, 89, 93, 100, 103
 Hegel, G.W.F. 25, 26, 41, 60-63, 66, 109
 Heidegger, M. 16, 24, 27, 30, 31, 167
 Henrich, D. 47, 53, 63, 65-67
 Higgitt, A. 132, 133, 135, 138
 Hilbert, D. 164
 Husserl, E. 16, 21-37, 44, 49
 Jacobi, F.H. 57, 65
 Jacobson, E. 71, 72, 77, 89, 100
 Jacobson, R. 116
 James, W. 19, 69
 Jaynes, J. 159, 171
 Jervis, G. 189
 Joyce, J. 190
 Jung, C.G. 70, 128, 138
 Kant, I. 33, 43, 57, 59, 66
 Kernberg, O. 131, 132, 134, 135, 138, 139
 Klein, G. 75, 135
 Klein, M. 109, 131, 135, 139
 Kohut, H. 72-75, 89, 93, 94, 100, 104, 112, 113, 120, 129-131, 134, 139
 Kris, E. 77
 Kruttke Ruping, M. 136, 139
 Lacan, J. 98, 100, 101, 104-126
 Lancastre, M.J. de 192
 Lang, J.A. 131, 139
 Laplace, P.-S. de 164
 Laplanche, J. 91, 100
 Lasch, C. 75
 Leibniz, G.W. 57, 163
 Lévi-Strauss, C. 116
 Lévinas, E. 21-45
 Locke, J. 69
 Loewenstein, R.M. 100
 Longo, G.O. 171, 172
 Lopes, O. 190
 Lopes, T.R. 191
 Lorenz, E. 164
 Lyotard, J.F. 169, 172
 Machado, A. 175, 190
 Macri, O. 190
 Maffei, C. 137
 Mahler, M. S. 77
 Mairena, J. de 190
 Malcom, N. 66
 Manoukian, A. 125
 Martín, A. 190
 May, R. 128, 139
 Mazzoli, G. 172
 McGalashan, Th.H. 137, 139
 McReynolds, P. 132, 139
 Mead, G.H. 12-19, 70, 127, 139
 Mendes, C.F. 190
 Miller, J.A. 126

- Minsky, M. 163, 172
Mitchell, S. 71
Modell, A. 100
Moiso, F. 64
Monod, J. 172
Moravia, S. 156, 172
Mordini, R. 67
Morin, E. 157, 172
Morris, C.W. 19
- Nerval, G. de 192
Newell, A. 163
Nieddu, A.M. 19
Niethammer, 64
Novalis 64, 66
- O'Shaughnessy, 135
- Peirce, C. 9, 19
Perrone-Moisés, L. 192
Perry, J.C. 137, 139
Pessoa, F. 173-192
Piaget, J. 166
Pieri, P.F. 189
Pina Coelho, A. 191
Pirandello, L. 190
Platone 163
Pontalis, J.-B. 91, 100
Pope, H.G. 133, 139
Prigogine, I. 172
- Quadros, A. 191
Queirós, J.M.E. de 175
Quental, A.T. de 175
- Rapaport, D. 72, 75
Rattner, L. 136, 140
Reis, J.B. 175
Reis, R. 175, 176, 179
Rey, J.H. 133, 140
Ribot, T. 180
Ricoeur, P. 58, 66
Rimbaud, A. 192
Rosenfeld, H. 131, 135, 140
- Rovera, G.G. 129, 135, 136, 140
Ruggenini, M. 41, 42
Rychroft, C.H. 128, 140
- Sacks, O. 172
Salomé, L.A. 93
Salucci, M. 195
Sander, L. W. 77, 79
Saravia, A.J. 190
Sartre, J.P. 24-43, 60
Sassanelli, G. 91, 93, 97, 100
Schelling, F.W.J. 65
Schilder, P. 125
Schoemaker, S.S. 55, 65
Segal, H. 135
Shakespeare, W. 174
Shulman, B.H. 136, 140
Siani, R. 130, 137, 140
Siciliani, O. 129, 140
Silva, C. M. 190
Simon, H. 163
Sini, C. 18, 19
Soares, B. 176, 181-183, 192
Sobral Cunha, T. 191, 192
Sohn, 135
Solomon, M.F. 139
Spencer, H. 12
Spillius, E.B. 135, 140
Spitz, R. A. 77
Steiner, J. 133, 135, 140
Stengers, I. 172
Stern, D. N. 79-81
Stern, P. 64
Stoller, R. 83
Stolorof, R.D. 131, 138
Stone, M.B. 132, 140
Strambaci, R. 19
Sullivan, H.S. 72, 128, 140
Svevo, I. 190
- Tabucchi, A. 191, 192
Theunissen, M. 42
Tommaso d'Aquino 29, 43
Trevarthen, C. 80

Tugendhat, E. 47, 63, 64, 67

Ugazio, U. 64

Vanni Rovighi, S. 44

Varela, F.J. 67, 172

Varnier, G. 44

Vattimo, G. 64

Vitiello, V. 66

Waldinger, R.S. 137, 140

Wallon, H. 125

Watson, J. 12

Winograd, T. 167

Widiger, T. 131, 138

Wiehl, R. 64

Wiener, Ph.P. 18

Winnicott, D.W. 76, 80, 93, 94, 97,
100

Wittgenstein, L. 47, 64, 163

Wolf, E.S. 88, 89, 100, 129, 130,
139

Wright, C. 9-19

Wundt, W. 12, 14

Zanarini, G. 172

Zanarini, M.C. 132, 133, 138, 140

“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 Teoria e Storia delle Dottrine Filosofiche, Università di Pisa), **P. F. Pieri** (*direttore responsabile*; Analista Ordinario C.I.P.A.), **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 e Analista Ordinario C.I.P.A.), **A. G. Gargani** (Docente di Filosofia Estetica, Università di Pisa), **E. Ghidetti** (Docente di Lingua e Letteratura Italiana, Università di Firenze), **M. La Forgia** (Ricercatore di Psicologia, Università di Roma e Analista Ordinario C.I.P.A.), **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 Clinica Psichiatrica, Università di Parma, Analista Didatta 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, Analista Ordinario C.I.P.A.), **M. Trevi** (Analista Didatta I.A.A.P. di Zurigo e Membro onorario C.I.P.A.), **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, ne 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".

Dal 1990, «Atque» ha affrontato attraverso i suoi fascicoli monografici, una serie di quelle 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. Fianza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA

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

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

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

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

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

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

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

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

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

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

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

INDICE PER AUTORE

- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- 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 *épistéme*: 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
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* *Thymós*, 2
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri* La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- 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 *Citta 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
- Franconi* 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 *zōon politikōn* 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
- Longo, G.O.* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- 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
- Piazza* *Il Sé* molteplice di Fernando Pessoa, 9
- Pieri* I margini della conoscenza, 2
- Pieri* La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
- Pieri* Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
- Pieri* Attraverso il dire, 8
- Pieri e Dennett* Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
- 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, 3
Rosso Realtà e possibilità di un incontro, 7
Rovatti Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
Rovera Formazione del Sé e patologia borderline, 9
Ruberto Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C. G. Jung, 2
Ruggenini Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
Sassanelli L'io e il Sé, 9
Semi Interrogativi attuali sulla cura, 8
Sini I segni della salute, 1
Sini La quarta casella, 3
Sini La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari* di Zollikon, 6
Sini Narrazioni e suoni di flauto, 5
Sini I modi come cura, 8
Sini La voce del Sé e la signora Darwin, 9
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, 6
Trevi I modi manipolativi della psicoterapia, 8
Trippi Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
Trippi Shahrazàd e la psicoterapia, 5
Trippi Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
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

fotocomposizione, stampa e confezione

grafital

24020 Torre Boldone (Bg) - Tel. 035/340.460

Maggio 1994