

Il destino, un resto della psicoanalisi*

Maurizio Balsamo, Roma

Nell'armadio, ancor oggi, Aurora ha conservato un nastro funebre. È quello che il padre fece per la sua prima moglie, prima di sposarsi con la sorella di questa e mettere al mondo Aurora. Vi è scritto: «Ad Aurora, con infinito amore, Carlo». Amore talmente grande da mettere a questa figlia imprevista, non preordinata, il nome della donna che aveva amato. Ogni bambino riceve alla nascita, come anticipazione del «discorso» del gruppo che lo accompagnerà, un nastro rosa o azzurro che ne suggella la venuta al mondo, la rappresentazione della sua legittimità (il nastro si espone, segnalando che questa nascita non è illegittima o frutto di segreti amori), il sesso. Ma cosa rappresenta quel nastro nero che da sempre *giace* in un armadio, che appare riferirsi ad un amore lontano e nello stesso tempo a se stessi? Nel tragico gioco delle omonimie, per poter ricevere lo sguardo amoroso di un padre, una presenza attuale deve indossare - necessariamente - le vesti di un'Aurora morta; rappresentazione di un lutto impossibile e di una possibile reincarnazione. E tuttavia, di quale genere sessuale, un nastro nero potrà mai farsi carico? È dunque un caso che Aurora, nelle sue fattezze, sia assolutamente indefinita, in un eccesso di femminilità che raggiunge il *travestitismo*? Paradossalità di una donna che si traveste da donna per potersi sentire tale. A volte, le storie che incontriamo hanno proprio queste

*Conferenza tenuta a Montreal (Quebec), il 1 ottobre 1998.

caratteristiche di ineluttabilità, di già scritto. Attraverso un «nome», ma non necessariamente attraverso questo, visto che i ponti con l'altro sono sempre innumerevoli, ci vien consegnato l'orrore di un mondo senza tempo, senza vita, senza uscita. Nella stanza d'analisi il destino compare allora nella sua forma più brutale, imperiosa, indiscutibile, senza mezzi termini, e senza che all'analista si facciano sconti alcuni. C'è qualcuno che possa negare del resto che le parole che riceviamo in consegna non hanno, a volte, alcuna pietà?

Fu proprio qui a Montreal, nel 1992, che Pontalis propose in una conferenza di «far tacere il *fatum*, per far parlare l'*infans*». Non solo un gioco di parole tra il «far», il «parlare» del *fatum* e ciò che non parla, l'*infans*. Piuttosto l'invito a *spostare* sullo sfondo, per quanto possibile, un «tema maggiore» come quello del destino e permettere a ciò che fino ad allora non era mai stato detto, narrato, di prendere per la prima volta parola. E tuttavia questo «tema maggiore» non è così facilmente spostabile. Siamo situati inevitabilmente fra qualche cosa che ci precede, che ci interroga, Pontalis stesso per esempio, che ci ha avvertiti della necessità di far tacere il destino perché una storia possa cominciare, e la nostra stessa parola. La quale, a volte, non ha altro spazio che quello ritagliato all'interno di un discorso, non è che la sua possibile traduzione, elaborazione, quando va bene. (Forse, questo nostro stesso parlare non è che la resistenza che opponiamo ad entrare nel racconto di Pontalis, il segno dunque della sua verità, come della nostra).

Ad ogni modo, nell'invito di Pontalis, oltre a questa indicazione di metodo, appare - e con ragione - una sorta di diffidenza nei confronti del nostro tema. E questo perché non possiamo dimenticare ciò che la questione del destino ci pone, nel senso di una semplificazione della storia di una vita, dei processi psichici, nell'illusione - a volte - di una ricostruzione che giunga a pronunciare la parola «fatidica». Nel senso anche che se il destino è la rappresentazione di un tempo immobile, e quello di un'analisi si può racchiudere nella messa in movimento di questa stessa immobilità, per produrre una rappresentabilità sufficientemente dinamica, allora non rischiamo di chiamare

destino ciò che si dilegua nel momento stesso in cui un'analisi comincia? «Che l'analisi cominci, ha detto Pontalis, e allora *exit* il romanzo e, con esso, il romanzesco. Rapidamente, nessuna storia è più *leggibile*, nessun destino appare più *decifrabile*». Dando dunque ragione all'interpretazione che avevamo proposto: per Pontalis, che in questa linea teorica ci appare un costruttivista, il destino è piuttosto un'illusione retrospettiva, una sorta di causalità romanzesca, la costruzione necessaria, a volte imperiosa, di una trama, di un filo rosso capace di legare fra di loro gli eventi.

E tuttavia, come del resto Pontalis sa fin troppo bene, l'ascolto analitico non si organizza solo nel qui ed ora, o nella costruzione di un senso, ma sempre fra temporalità differenti, fra il tempo che noi in questo momento stiamo vivendo, e il tempo che ci ha preceduto, ad esempio quello di un invito a far tacere, un invito a coprire, forse, il rumore di una insopportabile privazione di libertà. Al contrario, siamo sempre immersi in più tempi, irrimediabilmente, e forse l'ascolto analitico, nella sua essenza, consiste nella possibilità di ricevere queste differenti «onde di temporalità presenti alla parola nella cura», cioè i differenti livelli (semantici, affettivi, relazionali, mitici, quasi sempre eterocronici) di una parola (1). È eccessivo pensare al destino come ad un'onda che ci raggiunge, onda *anacronica*, passato che non sarebbe - necessariamente - l'orizzonte d'antiorità di un presente, ma che segnala l'irriducibile duplicità dell'essere umano sempre diviso fra più tempi, più modi, più desideri? È troppo sostenere che ogni nostra parola deve irrimediabilmente fare i conti, così come ci proponeva anni or sono Harold Bloom, con l'angoscia dell'influenza dell'altro, col fatto che essa da sempre, in qualche modo, ha un antecedente?

Per esempio: Pontalis stesso, con cui ci stiamo confrontando e che è diventato un vincolo ai nostri discorsi, un motore, ma anche un destino si potrebbe dire...

«Perché utilizza la parola destino?», fu chiesto una volta a Françoise Dolto a proposito del suo libro *Inconscient et destins* (2). E la Dolto: «La parola destino, per uno psicoanalista, attiene allo stesso tempo al transfert, all'immaginario,

(1) P. Fédida, Intervento nel dibattito a proposito di «Temporalité et traduction», in J. Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, Paris, Aubier, 1992, p. 345.

(2) Françoise Dolto, *Inconscient et destins*, Paris, Seuil,

alla storia del soggetto. Ma è anche una parola che richiama la parte di non conosciuto nella vita del soggetto, di non conosciuto per lo psicoanalista, lo stesso, in quanto analista, non so che cosa è un destino; come tutti, comprendo cos'è una storia attraverso ciò che rivela tal o talaltro caso; ma questa storia si connette a degli elementi sconosciuti. La psicoanalisi può spiegare mediante la teoria gli effetti dell'incontro di un bambino (o di un adulto) con uno psicoanalista, e le risonanze che questo produce nell'inconscio dell'uno e dell'altro. Ciò non impedisce che l'avvenire del paziente resti ignoto» (3).

Io credo che si possa cominciare da qui, da questa dichiarazione d'ignoranza. Che non è semplicemente, come si potrebbe immaginare, una sorta di *ingenua* prudenza. Anzi, forse è una sorta di inganno per immaginare le nostre parole come innocenti, senza macchia, dunque senza una storia che le precede, parole originarie, originali. Una volta, Wittgenstein ha detto che se il destino esistesse, noi non potremmo saperlo. Del resto, che destino sarebbe quello in cui un soggetto è dotato di un sapere, capace eventualmente di intervenire su di esso, mutandolo, negandolo, o portandolo comunque a compimento, seppure in una sorta di decisione autonoma?

(3) F. Dolto, *op. cit.*, p. 14.

In questi termini, l'unico modo per poter affermare la sostanzialità della questione, la sua plausibilità, è partire da questa ignoranza, dall'assunzione che il destino non è un concetto della psicoanalisi, seppure, per quel che io credo, noi non possiamo farne a meno. Naturalmente dovremmo ben guardarci dall'assumerlo come strumento all'interno della cura, usarlo come una sorta di sigillo da apporre alle storie che non possiamo o non vogliamo affrontare. «Destino», in questo caso, non sarebbe altro che l'equivalente di «mercé da scartare» e di «intrattabile».

Dovremo intenderlo allora alla maniera di Lacan, cioè come una *figura* retorica? «Se noi dimentichiamo questa specie di cosa che è dell'ordine della figura - diceva Lacan - nel senso in cui questa parola si impiega per dire figura del destino così come si dice figura retorica, vuoi dire che noi dimentichiamo semplicemente le origini della psicoanalisi, perché questa non avrebbe potuto fare un passo, senza questo rapporto» (4). Tesi forte se ve n'è

(4) J. Lacan, *Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 372.

una. Perché fondare la psicoanalisi attraverso la questione del destino non è affatto scontato. Cosa può voler dire, difatti, che la psicoanalisi deve il suo inizio, i suoi vagiti, a questa interrogazione che funge da levatrice? Anche qui nulla va da sé. Si potrebbe sostenere, e con abbondanza di prove, che al contrario è proprio mettendo in discussione la nozione di ereditarietà, di trasmissione diretta della malattia (e questo sia nella interpretazione della psichiatria ottocentesca che in quella di Fliess, con il suo folle determinismo) e ponendo in luce al contrario la singolarità dell'accadere, la sua storicità, il posto dell'evento (che questo si situi nell'empiria di una seduzione o nella generalità di una fantasia), è proprio mettendo in discussione questi assunti, dicevo, che la psicoanalisi prende forma. Dobbiamo del resto a Michel Foucault l'osservazione che nel sorgere della psichiatria, agli inizi del XIX secolo, il tentativo di trovare una ragione ai fallimenti della ragione si scontrò quasi immediatamente con la questione della violenza estrema, col fatto cioè che ad un uomo accade di uccidere, di distruggere, sfuggendo pertanto a quella stessa ragione che cercava di trovare una spiegazione plausibile dell'evento.

Per andare dritti al problema si potrebbe dire che la questione del destino possiede una doppia valenza: da una parte esso sembra, quasi istintivamente, designare il filo che tiene insieme più generazioni, ciò che le lega attraverso consegne più o meno esplicite, più o meno drammatiche, come nella celebre espressione freudiana del saggio sul *Perturbante*, «il costante ritorno dello stesso, la ripetizione dei medesimi tratti del viso, caratteri, destini, atti criminali, perfino quella dei nomi attraverso più generazioni». D'altra parte, tuttavia, *destino* è il nome che noi possiamo dare a ciò che invece finisce per *interrompere* questa stessa catena, il nome che introduce lo spazio dell'evento senza ragione, di ciò che sfugge ai poteri del determinismo. Ma così facendo, si introduce del nuovo: *l'invenzione della psicoanalisi*, ad esempio, come nel caso del suo fondatore. In tal senso, l'ignoranza di cui qui stiamo trattando (ma un destino non si avvera sempre nella nostra ignoranza?) non è antifreudiana. Come sappiamo da quel celebre testo che è *Psicogenesi di un caso*

di omosessualità femminile, del 1920, il determinismo è solo *retroattivo*, volto all'indietro. Forse, noi possiamo dire qualcosa sul senso di una storia, sui fili che la legano tenacemente, ma non possiamo dire alcunché sul futuro di un paziente. A dire il vero, non possiamo dire molto nemmeno sul perché siano stati seguiti alcuni percorsi al posto di altri, vista la complessa sovradeterminazione che è sempre in atto nella vita psichica. Possiamo solo ricostruirla a posteriori, nella sua più o meno apparente compattezza, definendo i nodi, i punti di attrito che questa stessa vita ha trovato sul suo percorso, e senza tuttavia dimenticare *che il destino non è l'inconscio. È di più*, è ciò che necessariamente deriva dalla congiunzione fra mondo interno e gli incontri che il soggetto realizzerà nel corso della sua vita e che finiranno, inevitabilmente, per ridefinire il numero dei tragitti possibili.

Questa possibile ricostruzione tuttavia, non è cosa da poco. Perché così facendo, nel tracciare questi punti di attrito, nel designare i momenti in cui un soggetto ha preso una direzione anziché un'altra, o ha perseguito in essa, ci muoviamo in una linea di pensiero che riconosce all'altro la sua effettiva storicità, senza annullarla nello sterile gioco di una costruzione qualsiasi, nella trasformazione cioè della psicoanalisi in una sorta di narratologia. Ma allora, se destino è ciò che ci viene consegnato, come il suo possibile rifiuto, rifiuto di una consegna, rifiuto di una destinazione preventiva, la *destinerrance*, come ha scritto Derrida, cos'è alla fin fine un destino? La psicoanalisi, tranne alcuni significativi casi, ha sempre parlato di destino o come un modo di dire, rappresentazione di un'impossibilità al cambiamento, o ha identificato il destino con la *nevrosi* di destino. O infine, come sappiamo dagli esiti infausti della psicobiografia, ha cercato di affrontare la singolarità di una storia dalla generalità degli assunti psicoanalitici, con esiti più o meno disastrosi. Occorre invece ricordare che non vi è necessità della coazione, o della nevrosi, per avere (o essere?) un destino. Una vita può essere un destino al di là di ogni patologia. Per un autore come Bollas, per esempio, il destino è l'espressione più autentica di sé, l'espressione del vero sé. Cosa sulla quale non sono d'accordo, ma che qui

non ci interessa prendere in considerazione se non per evitare l'identificazione frettolosa fra destino e nevrosi di destino.

Dobbiamo limitarci dunque ad una sorta di teologia negativa (il destino non è ne, ne...) o possiamo compiere qualche passo più in là? Per farlo non resta che ripartire da noi stessi, cercando di accumulare, lentamente, degli indizi.

A me sembra innanzitutto che una questione del genere possieda una sua specificità: è difficile infatti negare di essere alle prese, nel nostro lavoro analitico, col destino di altri esseri umani che ci domandano di essere aiutati a vivere (5). O di trovare una qualche forma di soddisfazione meno tragica. O, come a volte accade, per confermare il carattere inesorabile di una vita. A volte, in una sofferenza che attraversa senza sosta i membri della coppia analitica, lo scenario è esattamente questo: non cambiare nulla, del destino tragico di un'esistenza, può essere un modo paradossale per riaffermare un briciolo di soggettività in un oceano di costrizioni, d'impedimenti, di storie scritte da altri. Un modo per poter dire che le costruzioni che ne derivano, per quanto cariche di sofferenza esse siano, sono pur tuttavia quel poco che la vita ha accordato all'affermazione di un'identità. Forse il solo modo per poter dire che un lo esiste.

«Se io dovessi cambiare - ha detto una volta un paziente - significherebbe che non è più valido tutto ciò che in questi anni ho pensato, che la colpa era di mio padre che era morto prematuramente, lasciandoci nella povertà più assoluta, di mia madre che con un inganno mi aveva portato in un collegio, per poi abbandonarmi là, di mia sorella che mi ha ossessionato con le sue idee religiose. Non me lo posso permettere». Affermare un destino, può essere un modo per poter dire: è il *mio* destino. A volte davvero non si ha altro nella vita. Ma se questo è un aspetto ineludibile della questione, altrettanto importante è ricorrere al «destino» come espressione di una ricerca di causalità, di senso, di ordinamento del mondo degli eventi. La spiegazione causale è per la psiche ciò che è la fame per il corpo: un bisogno. «Si osserva - scrive l'Aulagnier - che è una necessità per il funzionamento

(5) «Vorrei sostenere che domani la psicoanalisi potrebbe essere uno dei rari luoghi preservati al cambiamento e alla sorpresa, cioè: per una vita», J. Kristeva, «A quoi bon des psychanalystes en temps de détresse qui signore?», *La psychanalyse: question pour demain, Monographies de la Revue Franç. de Psych.*, 1990, p.33.

dell'io, di costruirsi in certi momenti del proprio vissuto, delle cause della sofferenza, assicurandosi, in tal modo, che un tributo è stato pagato» (6). Questo bisogno di causalità, di far ricorso a meccanismi singolari o collettivi tendenti a negare la propria partecipazione agli eventi, assume un peso rilevante, spesso l'aspetto di una roccia inattaccabile. Affermazione di un invalicabile status quo, pena la perdita definitiva ed irreparabile di ogni ormeggio, di ogni ancoraggio ad un vincolo identitario, fosse pure la sofferenza; un modo per tenere coeso un sé altrimenti divaricato dalle possibili interpretazioni di quella stessa storia. Negli stati-limite, in particolare, questa esigenza assume delle caratteristiche assolutamente vitali, presentandosi come punto aggregante di un'identità «diffusa» (alla Kernberg) attraversata da vissuti di depersonalizzazione e desoggettivizzazione massiccia, tanto che la difficoltà di questi pazienti a separarsi dall'analista può essere letta come un modo per costruire una sorta di «nuova» roccia identitaria. Un *vincolo* grazie al quale potersi definire, una sorta di neo-storia che replica tuttavia il meccanismo di scissione così peculiare di queste vicende: una storia accanto all'altra, il passato - nella sua immutabilità - il presente (futuro) - nella sua potenzialità. Quest'ultimo mai davvero *altro*, mai davvero una soluzione effettiva, mai però *so/o* ripetizione. Di qui, forse, la necessità di mantenere un contatto prolungato negli anni, un vincolo che possa se non sostituire «la roccia» originaria, quanto meno porsi accanto ad essa.

Questa suddivisione dello psichico in un *prima* (dove si celerebbe la verità del proprio essere) ed un *poi* (già solo per questo condannato al rango di elemento aggiuntivo, di contenimento di una tragedia già avvenuta ed immutabile) offre forse una prospettiva clinica per riprendere la questione del destino. Nel senso che proprio i casi in cui l'oggetto assume una rilevanza particolare mostrano, mediante questa stessa suddivisione, che tutto è *già* avvenuto eppure che tutto è *ancora* possibile (in primo luogo ovviamente la catastrofe). Qui, ancora una volta, ci sentiamo profondamente in sintonia con l'Aulagnier quando scrive, in merito allo sviluppo dell'io: «Le previsioni che questo stesso io o l'io di altri avevano potuto fare sul

(6) P. Aulagnier, *Un interprete en quête de sens*, Paris, Ramsay, 1986, p. 250.

suo destino, previsioni positive o negative poco importa, si rivelano sempre aleatorie. Questo destino dipende da due insiemi di fattori: a) un insieme di fattori interni, la cui azione deciderà dell'organizzazione, della forma del funzionamento dell'Io; b) un insieme di fattori esterni, non prevedibili, che l'Io incontra dal primo all'ultimo giorno della sua esistenza» (7).

(7) P. Aulagnier, «Le potentiel, le possible, l'impossible: catégories et repères du champ clinique», *Topique*, 62, 1997, p.7.

In fondo, per dirla con brutalità, quante persone devono partecipare al gioco tragico del *non bisogna buttare via i nastri funebri*, ivi compresa ovviamente, la nostra Aurora? Si può negare che quel nastro funga da roccia identitaria, da proposta assunta e costantemente gettata in faccia all'altro per mostrargli la sua inutilità, come per sfidarlo sulla possibilità, vana, che le parole cancellino ciò che è stato scritto? E tuttavia, come negare che se un armadio ha il suo scheletro è perché qualcuno, finalmente, giunga a svuotarlo?

Ora, se il soggetto è alle prese con questo ventaglio di possibilità, la teoria, al contrario, si muove necessariamente dal lato *dell'impossibile*, nel senso, come scrive l'Aulagnier, «di definire non i possibili in questo registro ... cioè che non si può prevedere quali potranno essere i futuri possibili, ma di definire *l'impossibile* (un esempio fra i tanti: l'Io non può preservarsi se non preserva, a sua volta, un certo numero di investimenti)» (8). La teoria, in altri termini, non pone in essere il tipo di versioni di una storia alle quali abbiamo eventualmente accesso, non definisce quale racconto costruire (come nella versione alla Schaffer) ma i limiti delle costruzioni possibili, i vincoli necessari alla costruzione di una storia. Si può così affermare che il destino funziona, all'interno della teoria analitica o della dimensione clinica, come una sorta di *attrito*, di «oggetto archeologico» resistente al processo di metabolizzazione dello psichico. Questione che evidentemente reincrocia le posizioni di un Laplanche quando, ne *La révolution copernicienne*, scrive: «Ma nell'individuo vi sono degli oggetti che sarebbe presuntuoso di voler integrare perfettamente. Vi sono dei resti infantili, che agiscono in noi, indistruttibili, che sono nello stesso tempo l'elemento più penoso e più delizioso della nostra esistenza. Sono fonti di sintomo, angoscia, ma anche fonti

(8) *Ibidem*.

di desiderio. In tal modo, la psicoanalisi possiede una sua duplicità e la sua aspirazione si situa da due lati, è nello stesso tempo storica ed archeologica: integrare, come la storia, ciò che è integrabile, reperire, esumare e rispettare ciò che è irriducibile» (9).

Il destino dunque come ciò che caratterizza *un* percorso psichico, al di là di ogni costruzione narratologica o di ogni suggestione manipolativa. Come resto dei processi traduttivi, della teoria che segna in questo stesso resto non solo un suo limite, ma il suo punto di ancoraggio, di riconoscimento dell'effettiva storicità dell'altro, dell'attrito necessario per far marciare un discorso. Limite dei discorsi possibili, limite alle teorizzazioni sempre più numerose sul primato dell'*hic et nunc*, dell'inconscio come costruzione di una coppia o di qualunque suggestione manipolatrice. Ma senza dimenticare che proprio la *manipolazione* è lo strumento cardine perché un destino possa attualizzarsi. Si potrebbe quasi affermare una sorta di legge generale: non vi è destino senza manipolazione della realtà, affinché questa si dispieghi minacciosa, ostile, per segnalarci il nostro essere vittima di un altrove che mai e poi mai riconosceremo come nostro. Evitando dunque ogni coscienza delle proprie implicazioni nelle storie infauste che si realizzano, la manipolazione mi sembra essere ciò che esprime al meglio il peso di quest'oggetto intrattabile, di ciò che non è possibile integrare e che, tuttavia, deve prendere forma attraverso quest'intervento sul reale. Si può dire, forse, che la sola natura del destino è la possibilità di *prendere forma*, cioè la materializzazione di un universo enigmatico in una certa forma, una certa figura, ad un certo momento. Questa figurabilità ci libera dalla questione di definire cosa può essere il destino? Niente affatto, lo credo che ci troviamo dinanzi ad una questione irrisolta. E forse non è un caso, visto che il destino non fa parte dei concetti fondamentali della psicoanalisi. Il destino è chiaramente ai margini del discorso psicoanalitico e credo che si possa affermare che questo è stato necessario alla psicoanalisi per sopravvivere, perché assumerlo come perno di un'analisi, l'avrebbe condannata al silenzio. Ma nello stesso tempo, dislocando il destino ai suoi margini, non è solo

(9) J. Laplanche, «La psychanalyse: histoire ou archéologie?», in *La révolution copernicienne inachevée*, op. cit., p.210.

l'analisi ad essere stata protetta. È il destino medesimo nella sua qualità di *decentramento*, di *scioglimento*, d'*interrogazione*.

I greci, come si sa, avevano due termini per designare la vita: *zoé* e *bios*, la vita animale e la vita nella sua specificità umana. Il destino, sarebbe piuttosto dal lato *animale*, cioè la tirannia della vita nella sua forma più brutale, ciò che fa fallire tutti i nostri tentativi di padroneggiarla, la vita nella sua potenza, rispetto alla quale noi non possiamo opporre né il pensiero, l'ammirevole *Logos*, né la *tekne*? O, piuttosto, la vita nella sua specificità tipicamente *umana*, la vita che conserva sempre una traccia, meglio, un tracciato (dunque un'elaborazione) di ciò che ci è stato proposto, e che con questo tracciato costantemente sottoposto a ritrascrizione, storicizzazione, nei limiti del possibile, cerca di costruirsi? Il destino, sarebbe il segno stesso dell'uomo nell'impossibilità di sbarazzarsi dell'altro?

La teoria, evidentemente, non sfugge a questa moltiplicazione delle figure del destino: idioma personale in Bollas, significante enigmatico in Laplanche, vero Sé in Winnicott, il soggetto stesso nel suo ancoraggio alla rete del discorso in Lacan, *fantasma* in Abraham e Torok... Le differenti teorie analitiche cercano di definire gli intorni di questo nodo, di tracciare i confini di questo quid che pone al soggetto le sue questioni fondamentali, la sua stessa singolarità, il suo modo di procedere nella vita, fosse pure verso la catastrofe. Così facendo finiscono inevitabilmente, per quella particolarità dell'oggetto che abbiamo definito, per rappresentare possibili aspetti di un'autobiografia. Da questo punto di vista, la teoria è un modo per reinterrogare il proprio stesso destino, per tracciare, attraverso l'attività di scrittura, nuove e differenti congiunzioni nella trama della propria vita. Attività non facile, destinata ad un *necessario occultamento*: è stato certamente il caso di Freud, ma anche quello di un Newton, che cercava di applicare segretamente le leggi della sua fisica all'*Apocalisse*, e di costruire un'argomentazione di prevedibilità scientifica per il testo biblico (10). Il tentativo di cercare un senso alla propria esistenza, di coglierne un filo segreto, di rintracciare nella serie infinita

(10) Non solo Newton, ma i suoi stessi eredi hanno cercato di occultare lungamente questo interesse a cote per il problema della profezia, dell'ordine della storia, del destino. Una prova ulteriore che il destino appare come un concetto da *maneggiare con cura*. Anche il famoso botanico Linneo lavorò per tutta la vita, *segretamente*, sul problema del destino. La sua opera, è appena il caso di dirlo, apparve solo dopo la sua morte.

degli accadimenti quell'ordine che sembra poter dare finalmente pace al quotidiano dolore della vita, si intreccia così ad una sorta di segretezza da mantenere sull'oggetto d'indagine. L'unico modo per permettere alla psicoanalisi di non cadere in una sorta di misticismo e di attività «sintetica», come per Freud? La necessità di preservare il vero sé che, alla Winnicott, è sempre segreto? Segretezza stessa della psicoanalisi (11)? O, piuttosto, la segretezza si riferisce alla impossibile compiutezza di un'opera che nel caso del destino raggiunge il suo apice, come se la questione fosse sempre in una posizione limitrofa al nostro campo d'indagine, ma mai, comunque, esattamente là dove ce l'aspetteremmo? Necessità cioè di preservare ciò che resta al di là delle nostre parole?

E, ancora, è del tutto insensato affermare che una volta ridotta la psicoanalisi a dialogo fra due soggettivismi, la questione del destino (ma non è altrettanto vero per la psicoanalisi stessa?) diviene, di fatto, inesistente? Come mantenere in vita questo elemento che spinge la psicoanalisi al di fuori delle sue coordinate? E soprattutto, come non rendersi conto che nella sua qualità di oggetto archeologico, di oggetto fuori dal tempo, esso rappresenta *la condizione medesima della psicoanalisi*, quella di essere essa stessa centrata irreversibilmente intorno allo statuto del fuori-tempo, dello *Zeitlos*?

«L'*Homo analyticus* non sarebbe né *Homo natura* né naturalità biologica, né naturalità del dialogo fra coscienze che il cognitivismo oggi si sforza di unificare. L'*Homo analyticus* sarebbe ri-torno, ri-volta del fuori-tempo nel tempo. [A sua volta], la scansione d'impossibile che il fuori-tempo introduce nell'ambizione terapeutica di analizzare tutto, così come nella tentazione di 'logificare tutto' costituisce forse questa *frustrazione massimale* alla quale Freud desiderava confrontare l'*Homo analitico*» (12). Forse questo *Zeitlos* per eccellenza che è il destino, questa resistenza alla storia, pur essendo il frutto di una storia, è il paradosso al quale la psicoanalisi, a mio avviso, è irrimediabilmente confrontata. Senza che tutto ciò possa di nuovo rinchiudersi nel vecchio adagio: ed ecco perché vostra figlia è muta. Qui, ad essere muta,

(11) «Occorre domandarsi se non sia essenziale alla psicoanalisi - dico alla sua esistenza come terapeutica e come sapere verificabile - di restare non dico tentativo maledetto e scienza *segreta*, ma almeno un paradosso e un'interrogazione», J. Kristeva, «Le scandalo du hors-temps», *Rev. Franç. de Psych.*, 4, 1995, p. 1030, notai. Mia la sottolineatura.

(12) Kristeva, op. cit. p. 1043.

per far parlare davvero il destino (o per farlo tacere definitivamente), è la teoria stessa. A patto, però, di aver parlato a sua volta. Quantomeno per sciogliere un nastro, per liberare da un impegno mortale.

Il sinthomo

Antonio Di Giaccia, Roma

Il lettore che si accosti a Lacan ne rimane sconcertato. Può essere catturato dal suo stile, senza però capire fino in fondo se si tratta di un discorso che si snodi con logica oppure al di fuori di essa seguendo un'ispirazione che lo accomuni a una mistica. Oppure può esserne profondamente deluso, quasi avvilito nel non poter seguire il filo di un ragionamento di cui rapidamente si perdono le coordinate. Non dico nulla di nuovo. Come non dirò nulla di nuovo se ricordo che dobbiamo a Jacques-Alain Miller, curatore dell'opera - chiamiamola così - di Jacques Lacan, di averci indicato i punti essenziali che permetteranno al lettore di ritrovarci.

(1) J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, di prossima pubblicazione per i tipi di Einaudi.

Il primo punto è che Lacan scrive - e soprattutto parla nei suoi seminari - per testimoniare che «c'è dello psicoanalista», come dice nel seminario *Il rovescio della psicoanalisi* (1).

Il secondo punto è che Lacan si indirizza a un soggetto dalle «orecchie avvertite», secondo la sua espressione, avvertite - perché il soggetto lo ha sperimentato sulla propria pelle - di questo strano funzionamento che avviene nell'essere che parla, a sua insaputa. Funzionamento che Freud chiamò inconscio.

Tutto l'insegnamento di Lacan - e siamo al terzo punto - è stato costantemente guidato da un filo rosso: individuare, in termini compatibili con il sapere, questo funzionamento inconscio. Tentare quindi di reperire la logica.

Tutti sanno che Lacan sintetizza il funzionamento inconscio in un assioma: l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Ma non tutti sanno che questo filo rosso non si è snodato come apparentemente si presenta: univoco e sempre uguale a se stesso. Se da un lato c'è un'intenzione di fondo di Lacan, intenzione che è rimasta sempre all'altezza del progetto, d'altro lato abbiamo invece una continua rimessa in questione delle affermazioni con cui ha tentato di delineare ciò che chiamiamo inconscio.

Da questo punto di vista si può dividere l'insegnamento di Lacan in due grandi blocchi: un primo in cui Lacan interroga la teoria di Freud e un secondo in cui interroga la sua propria lettura della teoria di Freud. Abbiamo così un primo tempo in cui Lacan, con il suo «ritorno a Freud», in realtà non fa altro che interrogare la solidità delle affermazioni freudiane. E poi abbiamo un secondo tempo in cui Lacan interroga la solidità delle sue proprie affermazioni sul funzionamento dell'inconscio, in altri termini di ciò che egli chiama la struttura, arrivando addirittura a volte a capovolgere le sue affermazioni iniziali.

Prenderò come esempio il sintomo per illustrare questa problematica e questo rovesciamento. E lo farò in sintonia con quanto attualmente nella Scuola di Lacan è un tema di studio, come provano il recente congresso internazionale del Campo Freudiano tenuto a Barcellona in luglio e diverse pubblicazioni su questo tema (2).

Per indicare rapidamente le coordinate di questa problematica e della sua rimessa in questione potremmo chiederci quale ruolo abbia il sintomo all'inizio e alla fine di un'analisi. Tutti sanno che la psicoanalisi inizia sempre con il sintomo: il sintomo è la porta di entrata nella psicoanalisi. Diversa dovrebbe essere la porta di uscita. Paradossalmente, invece, l'ultimo Lacan afferma che il sintomo non è solo la porta di entrata, ma è anche la porta di uscita. Che vuoi dire tutto questo? Non è forse in questo modo rimessa in questione l'efficacia terapeutica stessa della psicoanalisi?

Certo, psicoanalisti e psicoterapeuti, se sono d'accordo nell'affermare che la porta di entrata dell'analisi è il sintomo, sono anche pronti a sottoscrivere che la porta di uscita della psicoanalisi deve essere la guarigione dal

(2) Cfr. *La Cause freudienne*, «Nouveaux symptomes», n. 38, Paris, Seuil, 1998; e *La Psicoanalisi*, «Il partner-sintomo», n. 23, Roma, Astrolabio, 1998.

sintomo. Anche Freud lo sostenne. E così pure Lacan. Solo che ne per Freud, ne per Lacan e senza dubbio neppure per molti altri psicoanalisti la guarigione dal sintomo è strettamente collegata con la fine di un'analisi. Un'analisi comporta sempre un aspetto terapeutico, ma non coincide con la terapeutica. Il destino della guarigione dal sintomo non va di pari passo con il destino di un'analisi. Tutte le combinazioni sono possibili. Ci possono essere analisi terminate con guarigione del sintomo oppure senza guarigione. Come pure ci possono essere analisi non terminate affatto ma con guarigione del sintomo. Anche l'uso corrente che si fa dei termini di psicoanalisi e di psicoterapia indicano questa frattura, frequentemente più pratica che epistemologica. Si sente affermare da più di uno specialista di aver fatto una psicoterapia per indicare che il lavoro effettuato rimaneva in superficie, come si usa dire, e che lo scopo principale è stata la guarigione. Poco importa se la guarigione potrebbe essere attribuita alla conseguenza di un cambiamento radicale, oppure semplicemente a una suggestione o a un cambiamento personale o sociale. Nell'uso corrente, invece, la psicoanalisi comporta un lavoro in profondità, come si dice, lavoro che però non porta necessariamente, come l'esperienza ci insegna, alla guarigione. Tutto avviene come se alla fine dell'analisi ci si imbattesse in un ostacolo. Freud diede un nome a questo ostacolo, diverso per l'uomo e per la donna, chiamandolo «roccia basilare» (3), capace di mettere termine all'attività dell'analista. Lacan dà a questo ostacolo un altro nome, apparentemente incongruo: godimento.

(3) S. Freud, «Analisi terminabile e interminabile», *Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 535.

Ma che ha tutto questo a che fare con il sintomo? E con il fatto che per Lacan il sintomo lo si ritrova iscritto non solo sulla porta di entrata ma anche sulla porta di uscita dell'esperienza psicoanalitica?

Il lettore mi permetteva un excursus sul sintomo in Lacan, sperando di poter chiarire il paradosso. Il sintomo racchiude in sé la ragione di essere della psicoanalisi stessa. Potremmo dire che la psicoanalisi abbia come scopo e limite il fatto di togliere il sintomo con le parole. In altri termini lo psicoanalista si pone la questione se attraverso le parole, le parole di un soggetto che

soffre e le sue proprie, in quanto partner di questo soggetto, potrà avvenire una modificazione del reale, del reale che è il sintomo in quanto morde nella carne e nello spirito. Che le parole abbiano un peso sul reale non c'è stato certo bisogno della psicoanalisi per saperlo. La religione, la magia e, ultima arrivata, la scienza provano di saper incidere sul reale con le loro parole, pratiche, riti e formule, eventualmente con la forza di modificare questo reale. Specialmente la medicina ha saputo da sempre che si cura attraverso la parola.

In *Télévision* viene posta a Lacan la domanda: perché si viene dallo psicoanalista? Risposta: per andar meglio. Ma se lo psicoanalista riduce il mondo al fantasma, allora la guarigione è anch'essa un fantasma? Risposta di Lacan: no, la guarigione non è un fantasma. È una domanda. «La guarigione è una domanda che parte dalla voce del sofferente, di uno che soffre di corpo o di pensiero» (4). Ora, nota Lacan, ciò che è sorprendente è che effettivamente ci sia una risposta. Anzi, ricorda Lacan, da che mondo è mondo la medicina ha risposto e quindi ha curato, ha curato il sintomo e quindi ha psicoterapeutizzato. Sottolineo lo spostamento che opera Lacan rispetto alla medicina: la medicina agisce perché ascolta la domanda, la domanda di guarigione e perché risponde «per mezzo di parole». Prima dunque della psicoanalisi, da sempre, la medicina opera nel campo del linguaggio e terapeutizza tramite il linguaggio.

Ma allora, si chiede Lacan, com'era prima che fosse reperito l'inconscio? E Lacan si risponde: una pratica non ha bisogno di essere illuminata per operare. L'opera della medicina può avere i suoi effetti anche se ignora l'inconscio. Poiché la condizione dell'inconscio è il linguaggio, basta che ci sia linguaggio affinché la parola possa terapeutizzare.

Detto in questi termini, si potrebbe pensare che la medicina abbia a che fare con lo stesso sintomo con cui ha a che fare la psicoanalisi. Se fosse così in realtà la psicoanalisi non avrebbe ragione di esistere. Basterebbe la medicina. In realtà la medicina e la psicoanalisi hanno a

(4) J. Lacan, *Radiofonia. Televisione*, Torino, Einaudi, 1982, p. 70.

che fare, tutte e due, con una domanda, con una domanda di guarigione. In quanto agiscono con le parole, la medicina e la psicoanalisi psicoterapeutizzano allo stesso modo. Eppure esse si oppongono. Esse si oppongono proprio sullo statuto del sintomo: il sintomo in medicina non è quello stesso sintomo che possiamo chiamare sintomo psicoanalitico.

Il sintomo medico non è il sintomo psicoanalitico, sebbene il sintomo psicoanalitico prenda le mosse dal sintomo medico. Il sintomo medico può avere, eventualmente ma non necessariamente, una dimensione preanalitica.

Che cosa contraddistingue il sintomo medico? Il fatto di essere un segno. Segno di una malattia. Il termine segno è qui da intendere come una nozione che qualifica un tipo di ragionamento logico che permette di collegare un elemento, per esempio un dato diagnostico, con un altro, per esempio, uno stato morboso. Ora è importante che questo segno sia univoco, poiché in patologia medica più il segno è univoco, più è operativo, poiché permette di individuare più facilmente la malattia di cui è segno.

Notiamo due proprietà del sintomo medico: da un lato è un segno che indica un legame reale con il corpo malato; dall'altro è un segno per il medico, segno che indica solo che c'è una malattia in corso. Lacan preferisce non usare il termine segno per indicare il sintomo medico. Egli preferisce utilizzare il termine indice, «indice naturale» (5), oppure «indice diagnostico» (6). Per Lacan infatti il sintomo medico non è iscrivibile nell'ordine del linguaggio, caratteristica che è propria invece del sintomo analitico: il sintomo medico indica ma non significa.

(5) J. Lacan, «La cosa freudiana», *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 409.

(6) J. Lacan, «La psicoanalisi e il suo insegnamento», *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 436.

Che cosa permette a Lacan di affermare questa differenza e in che modo vediamo noi questo spostamento che va dal sintomo medico al sintomo psicoanalitico? Per spostarsi dal sintomo medico al sintomo psicoanalitico occorrono due scoperte di Freud.

La prima scoperta Freud l'ha fatta grazie alle isteriche che si lamentavano di sintomi somatici, che risultavano però sconnessi con la realtà degli organi. L'isteria si dimostrò essere ignorante della distribuzione dei nervi e i sintomi isterici funzionavano come se l'anatomia non esistesse. Il sintomo isterico non era ormai più indice di una

patologia medica, ma diventava un sintomo «parlante». Questa infatti è la seconda scoperta di Freud. Il sintomo, da indice, ossia da segno logico, parla, diventa cioè un segno linguistico. Possiamo dire che, con l'isteria, il sintomo passa dallo statuto di segno «indice» allo statuto di segno che significa, di segno «che parla». Certo anche il segno indice - e quindi il sintomo medico - fa segno che c'è una malattia in corso. Ma questo segno ha unicamente valore di segnale, segnale che si indirizza al medico e non al soggetto che soffre.

Il sintomo analitico è invece «parlante» perché - di per sé - non si indirizza al medico, ma al soggetto stesso in cui esso si manifesta: in genere, in effetti, prima ancora di andare dallo psicoanalista, il soggetto si fa una preinterpretazione del sintomo poiché il sintomo gli «fa segno» che qualcosa non va e che questo qualcosa lo concerne in quanto soggetto e non in quanto organismo. Evidentemente bisognerà poi che questa ipotesi che il soggetto si fa sia convalidata nella realtà. E a questo punto tutte le possibilità sono aperte, il soggetto potrà rifiutare che il sintomo gli faccia segno e potrà considerare che il sintomo di cui soffre non lo riguardi come soggetto relegandolo nella sfera della patologia organica. Oppure il sintomo potrà sdoppiarsi e pur avendo una valenza di indice di sintomo medico potrà comportare una valenza diversa, che indichi al soggetto che qualcosa, nel suo star male, gli fa segno e lo interroga nella sua soggettività.

Freud ricorda che il sintomo che «fa segno» al soggetto predilige due campi, il campo dell'amore e quello del lavoro. Inoltre Freud ricorda che il sintomo che «fa segno» al soggetto si ripete. In situazioni e in tempi diversi, il soggetto ritrova nel sintomo che gli «fa segno» un non so che di conosciuto e di ineluttabile. In storie d'amore diverse, per esempio, il soggetto sarà colpito da quel non so che inizia e che termina come da copione in una ripetizione che si snoda malgrado lui e nonostante tutti i buoni propositi.

Abbiamo qui due criteri che ci permettono di individuare il sintomo analitico al di là del sintomo medico: da un lato il sintomo analitico non ha necessariamente un legame con

l'organismo, anzi, anche quando questo legame esiste, il sintomo, in quanto sintomo analitico, non vi è direttamente interessato. Mentre il sintomo medico riguarda l'organismo, il sintomo analitico riguarda il soggetto. Mentre il sintomo medico è indice univoco, il sintomo analitico è ciò che «fa segno» al soggetto di un senso che rimane oscuro, un senso che rimane vago ed equivoco.

Fondamentalmente, quindi, il sintomo di cui soffre il nevrotico «fa segno» al soggetto di un senso, di un senso oscuro. In modo non chiaro, chiaramente il sintomo «parla» al soggetto, si presenta come un messaggio, anche se per il soggetto il suo significato rimane ignoto, sconosciuto. Rimosso, dirà Freud. «Il sintomo qui è significante di un significato rimosso dalla coscienza del soggetto. Simbolo scritto sulla sabbia della carne e sul velo di Maia, esso partecipa del linguaggio attraverso l'ambiguità semantica da noi già posta in rilievo nella sua costituzione. Ma si tratta di una parola in pieno esercizio, poiché include il discorso dell'Altro nel segreto della sua cifra» (7).

(7) J. Lacan, «Funzione e campo della parola e del linguaggio», *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 274.

Ecco dunque inquadrato il sintomo in quella cornice che definisce, secondo Lacan, l'inconscio freudiano. Il sintomo, come del resto le altre formazioni dell'inconscio, -quali il sogno, il lapsus, il motto di spirito, rivela che l'inconscio è strutturato come un linguaggio. Si tratta, per Lacan, della sola possibilità poiché possa esserci un inconscio che sia in linea con la scoperta della psicoanalisi e che non si riduca semplicemente a qualcosa d'inconoscibile o d'ineffabile.

Il sintomo tuttavia differisce dalle altre formazioni dell'inconscio quanto alla sua temporalità, poiché, diversamente dalle altre formazioni dell'inconscio che sono puntuali o evanescenti, esso - come abbiamo detto - ha la caratteristica di ripetersi, il che gli conferisce quel versante di sgradevole pesantezza quando la ripetizione dispiega un dispiacere di cui però il soggetto non può fare a meno.

Il sintomo psicoanalitico, in quanto formazione dell'inconscio, partecipa dunque della struttura di linguaggio che caratterizza l'inconscio freudiano. Secondo Lacan l'inconscio freudiano è il luogo - che funziona secondo leggi simboliche - in cui prende senso l'esistenza di un

soggetto. Un «Altrove» che è «presente per tutti e chiuso ad ognuno» (8) e che è quel luogo Altro da cui al soggetto arrivano quegli interrogativi che lo riguardano come essere vivente e come essere sessuato. Coerente con la struttura di linguaggio dell'inconscio, il sintomo si presenta come una risposta, una risposta articolata a questi interrogativi che investono il soggetto nel cuore del suo essere stesso. Per questo il sintomo ha struttura di significante. Significante in quanto partecipa di una struttura di linguaggio. Significante in quanto il sintomo viene a rappresentare il soggetto nella catena significante. Ed è per il fatto che il sintomo è un significante che nell'esperienza analitica esso potrà essere collegato con un lapsus, un sogno, un'altra formazione dell'inconscio o con l'interpretazione dell'analista che tenterà di rivelarne il senso rimosso, che è il significato di questo significante.

In questo modo è individuata la struttura di base del sintomo, che è quella di essere un significante. A questo punto possiamo porci un'altra questione: come si forma il sintomo? Freud dirà che il sintomo si forma tramite il lavoro dell'inconscio. Proprio a causa della struttura dell'inconscio freudiano, Lacan dirà che il sintomo si forma come un'operazione di linguaggio. Operazione di linguaggio che egli identifica con la metafora, secondo le indicazioni di Jakobson. In questo contesto abbiamo una metafora quando un significante viene sostituito da un altro significante e questa sostituzione ha come effetto un certo guadagno, per esempio la creazione di un senso nuovo, di un senso poetico. Ora, ciò che si veicola, nella catena significante che si sposta senza cristallizzarsi in un effetto metaforico fisso, è proprio il cuore del rimosso, è il desiderio inconscio. Da qui risulta che il desiderio inconscio è ciò che è veicolato in questo spostamento che ha luogo tra i diversi significanti. Per questo Lacan può dire che «il sintomo è una metafora, si voglia o no dirselo, così come il desiderio è una metonimia, anche se l'uomo se ne ride» (9).

Da quanto detto, risulta anche che il desiderio inconscio equivale a quello che Lacan chiama il soggetto, che in realtà è il soggetto del desiderio inconscio. Il soggetto di

(8) J. Lacan, «Una questione preliminare a ogni possibile trattamento della psicosi», *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 544.

(9) J. Lacan, «L'istanza della lettera dell'inconscio», *Scritti*, Torino, Einaudi, 1974, p. 523.

cui parla Lacan non corrisponde dunque all'individuo, né alla persona. Ma è unicamente quel soggetto che può essere dedotto dal funzionamento dei significanti tra di loro.

Per illustrare il valore di metafora del sintomo prendiamo l'esempio del piccolo Hans. Un unico tratto ne rivela la struttura di nevrosi: la sostituzione del padre con il cavallo. Il guadagno che ne trae il piccolo Hans consiste in un doppio beneficio: gli permette di evitare un'angoscia vagante e minacciosa localizzandola unicamente sul cavallo e, secondo beneficio, gli permette di risolvere l'ambivalenza che egli ha nei confronti della figura paterna. Così Hans potrà amare il padre e temere il cavallo.

Questa lettura del sintomo secondo Lacan è la lettura generalmente conosciuta ed è anche quella che ha una evidente operatività nella pratica clinica: lo psicoanalista, che è colui che opera tramite le parole, sa che le sue interpretazioni e i suoi interventi, verbali e non verbali, se hanno un'incidenza sul sintomo è proprio perché il sintomo ha la stessa struttura di linguaggio: il sintomo nasconde e rivela al tempo stesso il desiderio inconscio del soggetto, e sarà compito dell'analista di far venire allo scoperto questo desiderio inconscio, che di per sé è rimosso e che quindi rimane spesso misconosciuto nell'ignaro individuo in cui esso abita.

Eppure Lacan incontra uno scoglio. Uno scoglio importante, tanto da dover fargli riconsiderare tutta la problematica del sintomo e che lo porterà a una specie di rimessa in questione della funzione del sintomo stesso. Questo scoglio consiste nella ripetizione in cui il sintomo insiste. Nella lettura che chiameremmo classica di Lacan, quella della struttura di linguaggio che è propria dell'inconscio, il sintomo e l'interpretazione sono omogenei. Ed è per questo che il sintomo può cedere di fronte all'interpretazione: perché tutti e due sono fatti della stessa pasta significante. Eppure, sebbene le parole curino, sebbene l'interpretazione abbia effetto sul sintomo, un ostacolo, un ostacolo insormontabile si presenta - spesso proprio quando l'analisi è giunta a quello che chiameremmo il nocciolo del soggetto. Ostacolo che si presenta sotto la forma della ripetizione.

Ora, la struttura di metafora del sintomo non rende conto della ripetizione. La ripetizione qui in questione non è la ripetizione significativa, ma è una ripetizione pulsionale che mette in luce che non-tutto della pulsione riesce a metabolizzarsi, a dissolversi nell'ordine del simbolico, tramite, come abbiamo detto, l'interpretazione.

C'è un resto, un resto che - sebbene sia veicolato dal significativo - è fondamentalmente refrattario a lasciarsi prendere dall'ordine del simbolico. Lacan chiama «godimento» la causa di questa ripetizione pulsionale. Godimento perché nonostante si presenti generalmente sotto forma di dispiacere, è un dispiacere di cui il soggetto - il soggetto dell'inconscio - non riesce a fare a meno, un dispiacere che si dispiega con una certa voluttà.

In questa nuova prospettiva ciò che è precipuo del sintomo non è più la sua struttura di significativo - che tuttavia rimane - e che necessariamente rinvia alla catena significativa e che è la modalità che ha il soggetto per farsi rappresentare presso l'Altro. Ciò che diventa precipuo è che il sintomo ha struttura di lettera. Il sintomo diventa allora quel marchio di godimento la cui significazione rimane enigmatica. Non si tratta più di un sintomo collegato con l'insieme dei significanti, ripreso quindi nell'ordine simbolico, articolato con l'Altro del linguaggio. Ma si tratta di un sintomo scollegato dall'Altro del simbolico, sintomo che Lacan situerà nel nodo borromeo nell'intersezione tra il reale e il simbolico.

Si tratta della nuova versione del sintomo che Lacan scriverà «sinthome» e su cui farà tutto un seminario nel 1975-76 (10). In questa nuova versione si potrà mettere l'accento su due aspetti. Il primo riguarda il fatto che, appunto, pur essendo ripreso nel sistema di linguaggio, il sintomo ha un nucleo, diciamo così, che è refrattario all'ordine simbolico e che non è significativo: si tratta di quella parte del sintomo che rifiuta di farsi ammaestrare dal simbolico e che gli resiste.

Ora, secondo aspetto, questo nucleo sintomatico rivela una valenza del sintomo del tutto nuova: il sintomo da disfunzionamento diventa o può divenire ciò che ha il soggetto di più certo come funzionamento, secondo l'espressione di Jacques-Alain Miller. Da disfunzionamento

(10) Pubblicato in *Omicar?* dal n. 6 al n. 11, Paris, Navarin, 1976.

a funzionamento. Addirittura la cosa che, nel soggetto, funziona e che gli funziona meglio.

Per arrivare a un tale nucleo del sintomo, depurato di tutte le valenze simboliche, a volte serve una lunga e dura analisi. Solo allora il soggetto potrà ritrovare e ritrovarsi attorno a quest'osso di godimento, senza il dispiacere che generalmente lo accompagna. È qui che Lacan parla d'identificazione con il sintomo. Ora, mentre il sintomo nel suo statuto significante non dà un'identità al soggetto ma unicamente lo rappresenta, al contrario il sintomo nel suo statuto di lettera dà un'identità poiché non rinvia più a un significante per rappresentarlo, ma rinvia alla «cosa», la cosa di godimento che, in fondo, ognuno di noi è.

Per illustrare questo nuovo statuto del sintomo Lacan si serve, nel suo seminario, di Joyce. Come pure si serve di Tommaso d'Aquino. Sono i due esempi che Lacan porta in cui si vede incarnato il proprio *sinthomo*. Joyce si è identificato alla sua scrittura, specialmente quella di *Finnegans Wake*. È lei che gli serve da perno. Tommaso d'Aquino si identifica alla sua *Summa theologica*. Ma il destino di questa incarnazione è diverso. Uno dei due, parlo di Joyce, dal suo *sinthomo* non può separarsene e ne fa il suo sgabello. Mentre Tommaso d'Aquino, dal suo oggetto, se ne separa. Si separa dalla sua *Summa*, ed è egli stesso ridotto al «*sicut palea*» (11).

Tutti e due, Joyce et Tommaso, sono il loro *sinthomo*? ma l'artista l'incarna per farsi un nome e goderne, mentre il santo l'incarna come un nulla, e svuotato di godimento. Lacan indica in Tommaso, e nel suo modo d'incarnare il *sinthomo*, ciò che deve essere lo psicoanalista (12).

(11) J. Lacan, «Proposition du 9 octobre», *Scilicet 1*, Paris, Seuil, p. 25.

(12) J. Lacan, *Radiofonia. Televisione*, Torino, Einaudi, 1982, p. 77.

Insight al buio

Il contributo di Wilfred R. Bion

Alessandro Bruni, Roma

Frammenti da un incontro

Dott. Bion:

«Lei ha parlato di analogie fra forme arcaiche del corpo e forme arcaiche dell'anima. Si tratta solo di un'analogia oppure sussiste una relazione più stretta?».

Dott. Jung:

«Lei tocca di nuovo il controverso problema del parallelismo psico-fisico, al quale non so che risposta dare, giacché esso supera la capacità della conoscenza umana. Come ieri ho tentato di chiarire, questi due fattori - quello psichico e quello fisico - si incontrano in modo mirabile. Si manifestano contemporaneamente e a mio parere sono due cose diverse soltanto nella nostra immaginazione, ma non nella realtà... Sulla base della possibile unità di queste due cose, c'è da attendersi che certi sogni alludano più al piano fisiologico che a quello psicologico, così come altri si collocano più sul terreno della psicologia che su quello della fisiologia...».

Introduzione

In un'intervista a James Grotstein (Culbert-Koehn, 1997), gentilmente segnalatami da Giuseppe Maffei, vengono messe a confronto le figure di Carl G. Jung e Wilfred R.

Bion. Certamente possiamo annoverare i due autori tra quegli analisti che dopo Freud e pochi altri hanno avuto l'audacia di grattare la superficie della psiche, mostrando di riconoscere gli indizi preziosi provenienti dai sentieri della mitologia e del misticismo. Con le loro immaginazioni speculative, si sono avventurati a sondare gli abissi progressivi della mente fino a lambire le zone originarie che risultano refrattarie all'indagine superficiale, nella misura in cui sottopongono lo stesso apparato introspettivo a sollecitazioni litiche non facilmente tollerabili.

Più in generale si può dire che tutta l'opera teorica di Bion sia stata tesa a sviscerare la peculiarità misteriosa dell'osservazione psicoanalitica, spesso data troppo per scontata, fino ad indicare strumenti ed esercizi preziosi per un training psicoanalitico all'insight. Tutto lo sviluppo del suo pensiero operativo si è andato iperbolicamente curvando verso il limite ad infinito dell'inconoscibilità, alla ricerca di nuovi accessi di reperi per il pensiero.

La stessa scelta di Freud, del resto, di denominare la nuova disciplina «psico-analisi» e non ad esempio «psico-sintesi», contiene immediatamente l'idea che trattasi di una attività principalmente de-costruttiva, se pur rivolta verso l'alto (non è «cala-lisi»), senza la quale non è possibile procedere ad un reale cambiamento evolutivo. Capacità decostruttiva rispetto alla struttura ed agli equilibri psichici del paziente, per cui giustamente la psicoanalisi deve essere considerata una prassi delicata e pericolosa, ma, prima ancora, capacità auto-decostruttiva dell'analista stesso che, immerso nella relazione col paziente, deve attivare una funzione di «sotto-visione» e «meta-visione» prima ancora che di «super-visione».

Immersioni in acque oscure

Chi ha esperienza di immersione subacquea sa che deve tener conto, con l'aumentare della profondità, di alterazioni progressive della fisiologia e dello stato di coscienza, oltre che della diminuzione della luce. Un training poco rigoroso su questi aspetti può risultare fatale.

Freud aveva ben chiaro quanta fatica richiedesse la pratica continua di questa professione impossibile. Bion

riprende una sua metafora attinente a questo tema. Dice Freud in una lettera a Lou Andreas Salomé: «lo provo spesso ad accecarmi artificialmente in modo da esaminare questi luoghi oscuri». Prosegue Bion: «Invece di provare a fornire una brillante, intelligente, bene informata illuminazione per chiarire i problemi oscuri, suggerisco di procurare una diminuzione della 'luce'. Un penetrante raggio di oscurità; un reciproco del faro... cosicché se un qualche oggetto esistesse, per quanto indistinguibile, si mostrerebbe molto chiaramente» (Bion, 1974).

«Potremmo [allora] guardare un paio di calzini ed essere capaci di vedere una massa di buchi che sono stati lavorati a maglia insieme. Freud ha descritto qualcosa del genere, ma diceva che il paziente aveva una fobia che gli rendeva impossibile indossare un paio di calzini, lo suggerisco che il paziente non avesse una fobia dei calzini, ma potesse vedere che, ciò che Freud pensava fossero dei calzini, [in realtà] era una serie di buchi lavorati a maglia insieme. Se questo è esatto, termini come 'fobia', nell'analisi classica, non rendono giustizia dei fatti ed in particolare non rendono giustizia alla estrema capacità di osservazione che è naturale in alcuni pazienti... Come psicoanalisti dobbiamo essere capaci di vedere se si tratta di un paio di calzini... e allo stesso tempo essere capaci di diminuire la luce, spengere la brillante intuizione e vedere i buchi, incluso il fatto che essi sono lavorati a maglia o annodati insieme» (Bion, 1974).

Grazie al lavoro di Melanie Klein la psicoanalisi ha potuto accedere a profondità d'interazione sempre maggiori, consentendo l'accesso alla parte psicotica della personalità. Ma è proprio qui che si cimenta di più in una prova di verità la capacità di tenuta di un analista che osi spingersi fino a lambire la battigia del «vuoto informe infinito» (Milton, 1667), la cui vicinanza è segnalata dalla lisi della coscienza e dai fantasmi ingannevoli dell'abisso. In quelle circostanze la tentazione alla fuga è umanamente fortissima e Bion ha spiegato magistralmente come in quei momenti l'analista sia facilmente sedotto dalla tentazione di aggrapparsi a qualche teoria usata in modo difensivo come un pallone che gli consenta una rapida riemersione. Accade frequentemente, è inutile negarlo, ma «la

cosa» con cui si stava interagendo resta nel fondo e per quel momento non è più reperibile.

Pazienza, fede e decisione

Bion propone l'esercizio di pazienza, fede e sicurezza (Bion, 1970). Pazienza nel sopportare la sensazione di brancolare nel buio in un'atmosfera spesso inquietante e di non essere in grado di offrire un'interpretazione di cui si sia veramente convinti; pazienza nel resistere alla tentazione di offrire al paziente ed a se stessi una costruzione fittizia. Fede nel fatto che, così perseverando in una tensione di massima onestà intellettuale, la relazione analitica farà sbocciare prima o poi un insight veramente significativo. Sicurezza, infine, e coraggio nel partorire il pensiero nuovo e nello scegliere la forma ed il timing che lo renda efficace nell'interpretazione, difendendolo dall'insorgenza eventuale di timori e pensieri dissuasivi che paventano le conseguenze della sua messa in campo.

Bion mette spesso in guardia sull'inadeguatezza delle parole che usiamo rispetto alle cose di cui vogliamo render conto. Se pensate in particolare alla relazione con un paziente con una parte psicotica molto attiva e rileggete la descrizione che vi ho offerto, potrete accorgervi immediatamente di questa inadeguatezza. L'onestà intellettuale, la capacità di giudizio e di scelta sono infatti funzioni della mente che possono essere scompigliate come foglie al vento dall'impatto con materiale psichico primitivo.

Questo tipo di proposta va quindi compresa con molta cautela giacché si presta a fraintendimenti. Ovviamente, ad esempio, non è sufficiente brancolare nel buio per avere un insight! Avere poi il coraggio epistemologico di denominare atto di fede un particolare stato della mente, non deve essere inteso come esortazione cieca ad andare allo sbaraglio. Bion sottolinea sempre che i suoi libri sono rivolti a psicoanalisti ed il modo stesso in cui cimenta il lettore, una sorta di difficile ginnastica per sviluppare ed elasticizzare i muscoli mentali, ci fa capire come consideri con estremo rigore e preoccupazione i problemi della formazione dello psicoanalista.

Il ballerino americano Steve Parson molti anni fa metteva in scena spettacoli chiamati «Contact Improvisations» dove i danzatori si muovevano ed interagivano tra di loro, senza musica e seguendo gradienti «psico-fisici» di forze spontanee presenti nel campo esperienziale del momento. In un'intervista dichiarava che per raggiungere questa difficile capacità era necessario aver assimilato con rigore le tradizionali tecniche di danza classica, moderna, jazz ed etnica.

Un kit di strumenti portatili

Come assimilare efficacemente le teorie preferite evitando di congestionare la mente con un apparato concettuale ingombrante che rischia di impedire l'incontro naïve con l'ignoto? «Fare spazio, lasciare spazio» era il titolo di un lavoro originale di un nostro collega su questo tema (Esposito, 1980). Le teorie debbono in qualche modo essere digerite e sparire nel *black box* della mente, in modo da lasciare vuoto il campo di appercezione dell'ignoto, pur continuando a fungere da operatori disponibili per le operazioni conoscitive. Bion usa per definire questo stato del pensiero il termine di «pre-concezioni» (Bion, 1963).

Perché una teoria possa essere assimilata in questo senso, sono necessari alcuni requisiti. Essa deve mostrare validità generale, deve essere formulata in modo sufficientemente astratto e deve contenere il minor numero possibile di elementi o fattori. Spesso invece accade che un autore, avendo proposto un'idea nuova riguardo a qualche aspetto, pur importante, della relazione analitica, si sente in obbligo di dover riscrivere tutta la psicoanalisi alla luce della nuova idea. Ne conseguono spesso trattazioni interminabili e poco limpide.

Quando viene menzionata una teoria, propone Bion, si dovrebbe poterla citare con le parole esatte dell'autore e non riassumerla. Un riassunto non è più la teoria dell'autore ma è una trasformazione operata da un altro. La necessità di riassunti e manuali è conseguente alla eccessiva proliferazione di teorie dovuta alla scarsa verifica di generalità ed all'eccessiva voluminosità dei libri

pubblicati dovuta allo scarso livello di astrazione (Bruni, 1993).

L'operazione che Bion fa, essenzialmente sulla teoresi psicoanalitica di Freud e Melanie Klein, si può quindi analogare ad una trasformazione alchemica, una distillazione che ha come obiettivo l'estrazione/astrazione di quegli «elementi» della psicoanalisi la cui generalità d'uso sia stata ampiamente collaudata e la cui leggerezza li renda fruibili come pre-concezioni discrete e poco invadenti. Non quindi una struttura piramidale pesante e stanziale, che rischia di diventare una torre di Babele, bensì una costellazione di strumenti portatili adatti alla natura errante del procedere analitico (Bruni, 1993).

«Non mi è chiaro, fai un esempio!». L'astrazione per converso è un'acquisizione progressiva dell'esperienza. Solo se sono convinto che una certa formula generale deriva, rappresenta e descrive tanti fatti ed esperienze vissute, solo allora sono disposto a concedere fede ad essa. L'apprendimento di un livello astratto senza la convalida dei passaggi precedenti è destinato a generare un sentimento di smarrimento e di sfiducia. La costellazione astratta rischia in questo caso di degenerare in una concrezione ideologica devitalizzata. «Fare un esempio» è un modo usuale per «rianimare» una formulazione sentita troppo astratta, con un alone di significato più vicino all'esperienza.

Opacità di memoria e desiderio

Soddisfatti questi requisiti preparatori, l'esercizio che Bion propone all'analista in azione dentro la seduta è «opacizzare memoria e desiderio» (Bion, 1970). Anche quest'idea è stata spesso oggetto di fraintendimento. Dice Bion: «opacizzare la memoria non è lo stesso che dimenticare». «Opacizzare» non vuoi dire «abolire», ma piuttosto «diminuire» la luce dell'intenzionalità razionale e conoscitiva, del desiderio di «capire-contenere» e del tentativo di rinverdire forzatamente la memoria di ciò che è già noto. L'analista che si cimenti in questo esercizio deve sapere che attraverserà stati di coscienza non ordinari, spesso al confine indefinito tra sonno, veglia e

sogno. Si tratta di un'espansione ulteriore di quello stato di coscienza che Freud denominava attenzione fluttuante, tale da consentire il proseguimento dell'indagine anche sul territorio selvaggio della mente e della relazione psicotica.

A differenza dello sforzo di ricordare, quell'attività spontanea di reminiscenza chiamata da Bion «dream-like memory» è qualcosa di totalmente diverso e altamente auspicabile: essa emerge al di là della nostra intenzionalità dal *black box* della mente immersa nella relazione analitica e merita così massima attenzione euristica.

Chi ha familiarità con il pensiero orientale potrà confrontare questa proposta della mente con le tecniche di meditazione. Ad esempio, nei primi passi di apprendimento della meditazione buddhista Vipassana (con-passione profonda) si cerca di mantenere l'attenzione su di un supporto di riferimento costante come ad esempio il respiro, osservando e lasciando scorrere via di volta in volta la corrente spontanea dei pensieri accumulati nella mente che ripetutamente si ripropongono alla coscienza. Procedendo nella pratica, gradatamente, si può sperimentare l'avvicinamento ad uno stato di consapevolezza immobile, aperto a 360 gradi e sempre vuoto di oggetti, ma capace di generare «con-passione profonda», interazione che tende verso l'unisono tra la coscienza e la cosa in sé, più avvicinarle sotto gli involucri più grossolani dell'apparato filtrante della mente. In questo senso va inteso il sutra che recita: «lo Yoga è l'arresto delle funzioni mentali» (Patañjali, II sec. a.C.). Non si tratta cioè di una proposta di demenza ma di una sofisticata teoria che già più di duemila anni fa includeva nella prassi conoscitiva assiomi epistemologici che solo recentemente e con molta resistenza hanno potuto essere postulati nel mondo occidentale.

Sicuramente la rivoluzionaria invenzione della psicoanalisi ha contribuito in modo marcato a questo. La postulazione dell'inconscio che propone l'essere umano come *Doppel gänger*, «colui che procede diviso», e il concetto di ombra, hanno infatti reso urgente «l'analisi del soggetto» ed inserito l'operazione decostruttiva come ingrediente necessario di ogni episteme che si rispetti.

Bion in *Trasformazioni* (Bion, 1965), il libro che conclude la sua trilogia sulla teoria del pensiero, forzando il linguaggio propone che la realtà ultima denominata «O» non possa essere conosciuta, bensì «divenuta». Essere all'unisono con «O» significa divenire «O». Un aforisma che a buon diritto può essere considerato il risultato di tutta la sua opera, merita un esercizio di meditazione:

- Il vertice della psicoanalisi è «O» -

Il concetto di vertice si appoggia su di una metafora visiva e denota l'idea di un apparato e di una prospezione conoscitiva. Una «visuale» che colloca «l'occhio» nell'origine del vertice e che «prospetta» un campo oggettuale. Non è facile realizzare la portata dell'idea che l'occhio analitico si debba collocare all'interno di «O», l'ignoto inconoscibile, ed identificarsi con esso. È un guardare «dal di dentro» dell'ignoto. È questo il crono-topo virtuale dove può accadere quello che ho chiamato un «insight al buio».

È a partire da questo evento che è possibile che «O» si evolva nella mente dell'analista in una trasformazione in «K» (*knowledge*: conoscenza) i cui prodotti forniranno il supporto per l'interpretazione. Ma ancora, le trasformazioni in «K», pur essendo parte del processo, non garantiscono per loro stesse il successo dell'operazione analitica: evolvono da «O», ma devono conservare la forza generativa e trasformativa di «O». Diceva Nietzsche che il pensiero creativo è come la lava e rapidamente si raffredda. Bion propone che il «linguaggio dell'*achievement*» cioè del «raggiungimento» è un ulteriore requisito della formulazione verbale dell'interpretazione e del suo timing, affinché venga raggiunto un esito mutativo. È un linguaggio che diventa immediatamente azione (Bion, 1970).

Risucchio in «O» «Fai un esempio clinico!». Per Bion significa riproporre

un concetto attraverso una descrizione più concreta e più ricca di significati vicini all'esperienza. Si tratta di una storia particolare che può essere inclusa nel numero indefinito di possibili «realizzazioni» che si ipotizzano rappresentate e descritte dal concetto stesso.

Un paziente, che era solito frequentare travestiti, sembrava utilizzare queste sue perversioni per «tappare» dei «buchi» del suo sé dovuti a gravi lacune nell'esperienza relazionale emotiva originaria. La stessa idea del travestimento costituiva infatti una metafora più generale del suo modo di rapportarsi con gli altri: amava soprattutto, come fosse un attore, interpretare parti ed atteggiamenti che lo presentavano in tono minore e diminuivano la sua immagine pubblica, sperando di esorcizzare e nascondere in questo modo la drammatica povertà di esperienza affettiva che lo faceva sentire inadeguato ed inaccettabile agli occhi degli altri.

All'inizio dell'analisi era soggetto anche ad un fenomeno strano: all'improvviso inarcava drammaticamente la schiena sul divano emettendo un grido più o meno soffocato. Sulle prime, l'immagine che questo evento produsse nella mia mente era che egli sentisse come di ricevere una frustata sulla schiena e mi suggerì pensieri connessi a fantasie sado-masochiste a sfondo sessuale eventualmente rappresentative di reazioni ad eventi della seduta. Tuttavia le interpretazioni fornite a partire da questa idea non sembravano portare molto al di là di significati abbastanza scontati, anche se connessi con la storia del paziente, e non vi fu alcun esito mutativo.

D'altra parte il paziente era anche solito creare in seduta un'atmosfera particolarmente soporifera che metteva spesso a dura prova la mia capacità di resistere al sonno. Un giorno, in un momento in cui fui rapito da questa nuvola di materiale narcotico, provai l'esperienza di un vertiginoso risucchio della mente verso un abisso sottostante e mi ritrovai a sobbalzare in modo analogo al paziente. Potemmo così convenire insieme sulla natura del fenomeno a cui reagiva con quella modalità: si sentiva improvvisamente collassare la mente ed era risucchiato da un iper-spazio vorticoso che lo inghiottiva, vivendo probabilmente per qualche secondo l'esperienza di quello

che Bion chiamava il «terrore talamico», la paura della sopraffazione totale dell'io da parte della parte psicotica della personalità. Questo accade a maggior ragione quando il soggetto è ben lungi dal poter disporre di un apparato mentale capace, elastico e disposto a diminuirsi, per affrontare senza rigidità le zone più arcaiche della mente.

Nel caso del mio paziente il fenomeno si poté riconfigurare ai miei occhi con un'immagine in cui egli si trovava a scivolare dentro alcuni interstizi che si erano aperti, a causa del fatto che l'analisi aveva cominciato a scalzare le protesi «travestite» dai buchi reali del suo sé. Il fenomeno scomparve poco tempo dopo questa seduta dove era accaduto qualcosa che potrebbe esemplificare l'idea di «unisono con 'O'» e «insight al buio».

BIBLIOGRAFIA

- Bion W. R. (1963), *Elementi della psicoanalisi*, Roma, Armando Editore, 1973.
- Bion W. R. (1965), *Trasformazioni. Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*, Roma, Armando Editore, 1973.
- Bion W. R. (1970), *Attenzione ed interpretazione*, Roma, Armando, 1973.
- Bion W. R. (1974), «Seminari brasiliani», in *Il cambiamento catastrofico*, Torino, Loescher, 1981.
- Bruni A. (1993), «Metaferrein: vicissitudini dell'astrazione in psicoanalisi», in *Psicoanalisi futura*, Roma, Boria, 1993.
- Culbert-Koehn J. (1997), «Between Bion and Jung: A Talk with James Grotstein», *The San Francisco Jung Institute Library Journal*, Voi. 15, n.4, 1997.
- Esposito L. (1980), *Fare spazio, lasciare spazio*, Seminario tenuto al Centro Ricerche Psicoanalitiche di Gruppo di Roma (inedito).
- Milton J. (1667), *Paradiso perduto*, Milano, Mondadori, 1984.
- Patanjali (II sec. a.C.), *Yoga sutra*, Torino, Boringhieri, 1962.

Il paesaggio di me stessa

Le funzioni organizzatrici

dell'attività mentale del sogno

James L. Fosshage, New York

Quando Freud definì i sogni «la via regia per l'inconscio» dette loro un valore straordinario come via di accesso primaria all'inconscio. Freud considerava l'inconscio sia come fonte di energie istintuali che premono per la scarica, sia come contenitore di fantasie e ricordi banditi dalla coscienza. L'inconscio dinamico dava una spiegazione all'irrazionalità pervasiva degli esseri umani ed era considerato da Freud come una delle tre grandi scoperte scientifiche (accanto a quelle di Copernico e di Darwin) che avevano detronizzato gli esseri umani dal loro piedistallo.

È passato quasi un secolo dal momento in cui Freud pubblicò il suo lavoro monumentale sui sogni, un lavoro a proposito del quale lui stesso affermò: «Intuizioni come queste si hanno - quando si hanno - una sola volta nella vita». È degno di nota il fatto che il modello classico della formazione e dell'interpretazione dei sogni sia rimasto relativamente immutato. L'applicazione successiva del modello strutturale (Freud, 1922; Arlow & Brenner, 1964) ha messo l'accento sulla partecipazione di tutte e tre le istanze psichiche - l'Es, l'Io e il Super-Io - nella formazione dei sogni. Tuttavia in questo modello, la spinta essenziale a sognare rimane il desiderio - che rappresenta una pulsione istintuale di origine infantile - che cerca la gratificazione lungo tutto l'arco della vita. Altre caratteristiche del modello classico sono: a) il fatto che nella formazione

dei sogni le difese (o i camuffamenti) siano ubiquitari (di qui la distinzione tra contenuto manifesto e contenuto latente); b) il fatto che i sogni siano intrinsecamente prodotti della regressione, vale a dire che implicino o che coinvolgano modalità di funzionamento primitivo e che escludano in vasta misura una cognizione più elaborata. Nella prospettiva classica nessun sogno viene considerato analizzato a fondo fino a che non siano stati messi in luce i desideri infantili sessuali ed aggressivi. Tuttavia dal punto di vista clinico l'interpretazione dei sogni si è sempre più concentrata sui conflitti latenti intersistemici invece che, più semplicemente, sul desiderio latente.

Al di fuori della psicoanalisi classica si sono via via definiti altri modelli psicoanalitici. A partire dai primi approcci di Jung (1916/48), Adler (1936), Fromm (1951), e French e Fromm (1964), sono stati considerati con sempre maggiore attenzione - in modo particolare da Jung - gli aspetti progressivi, di *problem solving*, e di ciò che io chiamo «ritrovamento autonomo dell'equilibrio» [*self-righting*]. All'interno della teoria delle relazioni oggettuali, Fairbairn ha affermato che «i sogni sono rappresentazioni di situazioni endopsichiche nelle quali il sognatore è rimasto intrappolato (punti di fissazione) e spesso includono alcuni tentativi di superare quella situazione». Nella psicologia del sé Kohut (1977) ha affermato che quando il sé è minacciato da uno stato di frammentazione o dissoluzione, la funzione del sogno è quella di guarire e di reintegrare il sé: si tratta di quei sogni che ha chiamato «sogni sullo stato del sé». In queste formulazioni era implicito un funzionamento cognitivo elaborato e si sottolineava sempre meno l'ubiquità delle operazioni difensive.

Successivamente sono emerse nuove aree di studio: la psicofisiologia del sonno e del sogno; la ricerca sul contenuto del sogno; l'approccio al sogno della psicologia cognitiva. La ricerca sul contenuto del sogno durante la fase REM ha proposto in generale che il sonno REM e l'attività mentale del sogno giochino un ruolo integrale nella regolazione affettiva, nel consolidamento della memoria, nella elaborazione dell'informazione e nell'adattamento allo stress (Hartmann, 1973; Fiss, 1973; Levin, 1990; Grinberg & Perman, 1993; Kramer, 1993). Questa

ricerca propone una concezione del sogno inteso come processo mentale complesso, che ha essenzialmente una funzione adattiva. Analogamente la psicologia cognitiva sta chiarendo che è più accurato considerare l'inconscio non come un'entità o un luogo che contiene energia e pulsioni che premono per la scarica, ma come un aspetto della cognizione che fa riferimento ad un livello di consapevolezza. Una funzione centrale per tutte le attività cognitive, sia cosce che inconse, è quella di elaborare l'informazione. Sulla base di questi sviluppi potremmo cambiare l'aforisma di Freud secondo cui «i sogni sono la via regia per l'inconscio» in // *sognare è l'espressione regia dell'attività mentale inconscia*.

Sulla base dei cambiamenti teorici che sono avvenuti all'interno della psicoanalisi, e sulla base della ricerca sul contenuto dei sogni durante la fase REM, nel 1983 ho proposto una profonda revisione del modello psicoanalitico dei sogni. In questo articolo il mio scopo principale è di esplorare e di sviluppare ulteriormente le implicazioni teoriche e cliniche di questo modello, prendendo in considerazione alcuni degli ultimi sviluppi della teoria psicoanalitica, della ricerca sul sogno e della psicologia cognitiva. Chiamo questo modello, *modello del sogno come organizzazione*, perché il processo e le funzioni fondamentali del sognare sono quelli di organizzare i dati. Per illustrare questo modello prenderò dapprima in considerazione le due modalità dell'attività mentale, poi mi concentrerò sulla funzione del sogno con delle illustrazioni cliniche e, infine, delinearò alcuni principi tecnici per la comprensione e l'utilizzazione clinica dei sogni.

LE DUE MODALITÀ DELL'ATTIVITÀ MENTALE

Freud (1900) scoprì che i processi inconsci, per come si manifestano nei sogni e nella formazione dei sintomi, sono governati da una modalità di organizzazione mentale differente da quella del pensiero cosciente e razionale: egli chiamò queste due modalità rispettivamente *processo primario* e *processo secondario*. In modo coerente col grande valore - allora molto diffuso - dato ai modelli idraulici, egli operò la distinzione tra queste due modalità

sulla base di una teoria energetica. Il processo primario si riferisce ad una modalità di scarica dell'energia all'interno della quale gli investimenti mobili premono per una scarica immediata secondo il principio del piacere. Nel processo secondario, invece, l'energia è legata e la sua scarica è ritardata in conformità al principio di realtà. È stata questa definizione, centrata sull'energia, ad aver fornito la base per un modo di considerare il processo primario secondo cui esso rimane sempre primitivo ed immutabile. Arlow e Brenner (1964) aggiornarono ambedue i concetti proponendo che processo primario e processo secondario fossero due poli che definiscono un continuum di energia, e che nessuna attività ideativa fosse completamente slegata o completamente legata. Altri, cercando di liberare gradualmente questi, concetti dalla loro definizione fondata su basi energetiche, hanno poi riconcettualizzato il processo primario come una forma di cognizione al servizio di una funzione organizzativa complessiva di integrazione e sintesi (Holt, 1967; Noy, 1969, 1979), vale a dire una forma secondo la quale vengono organizzati dati percettivo-cognitivo-affettivi. Riferendomi alle contraddizioni intrinseche alla teoria freudiana ho scritto:

«Se da una parte la definizione economica [di Freud] del processo primario [...] conduce logicamente ad un quadro di 'eccitazioni in ebollizione', i principi della condensazione, dello spostamento e della simbolizzazione (nonostante la loro fluidità comparativa), implicano organizzazione e struttura. Di fatto la definizione economica del processo primario è in contrasto con la grande scoperta di Freud che i sogni e le forme della cognizione patologica [...] sono organizzati, strutturati e ricchi di significato» (Fosshage, 1983, p. 646).

Se si considera che il processo primario - così come il processo secondario - fornisce una funzione organizzatrice-sintetica, nasce il problema del suo sviluppo. Noy (1969, 1979) è stato il primo a proporre che il processo primario, così come il processo secondario, si sviluppi in complessità durante tutta la vita. Tuttavia egli distingue tra le due modalità, postulando che il processo primario si occupi di problemi interni e che il processo secondario gestisca problemi esterni: una concettualizzazione che, a mio modo di vedere, non sembra empiricamente valida. Nel tentativo di portare avanti questi cambiamenti teorici,

ho ridefinito sia il processo primario che il processo secondario:

«Il processo primario è quella modalità di funzionamento della mente che usa immagini visive ed altre immagini sensoriali, con una intensa colorazione affettiva, al servizio di una funzione complessiva di integrazione e di sintesi. Il processo secondario, d'altra parte, è una modalità concettuale e logica che fa uso di simboli linguistici al servizio di una funzione di integrazione e di sintesi. Questi processi possono essere descritti come modalità differenti, ma complementari, di apprendere da, rispondere a, ed organizzare, il mondo dell'esperienza [...]. Sia il processo primario che quello secondario sono operanti e interconnessi in modo complementare in tutte le attività mentali (vale a dire nella cognizione del sonno e della veglia), ma il loro equilibrio proporzionale può variare da momento a momento e da persona a persona» (Fosshage, 1983,p.649).

All'interno di questa concettualizzazione del processo primario, i principi della *simbolizzazione* e della *condensazione* sono considerati come processi che organizzano i dati percettivo-cognitivo-affettivi (incluse le percezioni del momento presente, i ricordi e le fantasie) e possono fornire, o *meno*, una funzione difensiva.

La scienza cognitiva ha continuato ad influenzare gli psicoanalisti nella distinzione delle varie modalità della cognizione. Basandosi sul lavoro di Paivio, la Bucci (1985) ha postulato codici verbali e non verbali per elaborare l'informazione derivata da input verbali e non verbali. Il codice non verbale è basato su canali sensori e «l'emozione probabilmente deve essere messa in relazione con questo sistema» (p. 584). Nessun codice è superiore all'altro ed essi si combinano, attraverso un «processo di riferimenti incrociati», per creare nuove organizzazioni. Oggi la Bucci (1994) parla di codici multipli perché distingue, nell'elaborazione dell'informazione, tra forma simbolica e non simbolica all'interno del sistema non verbale. [...]

La psicologia cognitiva, fino ad oggi, tende a confermare l'ipotesi originaria di Freud di due modalità differenti di attività mentale. Il punto in cui la teoria e la ricerca contemporanea si allontanano da Freud è che queste due modalità, pur funzionando secondo regole differenti, non sono al servizio di una funzione di scarica di energia, ma sono invece al servizio di una funzione complessiva di

integrazione e di sintesi. Ancor più queste modalità non rimangono per sempre immutabili e primitive, ma si sviluppano e aumentano in complessità. Questa concettualizzazione relativamente nuova delle funzioni della doppia modalità di elaborazione, ha implicazioni profonde nel comprendere la formazione e la funzione dei sogni. In contrasto con il punto di vista secondo cui il processo primario fornisce una soddisfazione allucinatoria del desiderio per placare spinte infantili, tutte le prove convergono nel definirlo come una modalità di attività mentale al servizio di una funzione di integrazione e di organizzazione. L'appagamento del desiderio è un processo organizzatore che può essere sia difensivo che regolativo (Fosshage, 1983, 1987b). Mentre il processo primario e il processo secondario sono al servizio della funzione complessiva, il processo primario (l'attività mentale per immagini o la modalità non verbale) va considerato costantemente in relazione agli affetti. L'attività mentale per immagini, in tal modo, è più potentemente coinvolta con la vita affettiva (questo concorda con le scoperte secondo le quali i sogni REM, dominati dalle immagini, sono più intensi da un punto di vista emotivo).

LA FUNZIONE DEL SOGNO

Su queste basi ho proposto che «la funzione sovraordinata dei sogni sia lo sviluppo, il mantenimento (regolazione) e, quando necessario, la reintegrazione dei processi psichici [...] e dell'organizzazione [psicologica]» (1983, p. 657). Il sognare (come l'attività mentale della veglia) è al servizio di una funzione organizzatrice più ampia ed ha una gamma che va dalla cognizione elementare - per esempio, la ripetizione momentanea di un evento - alle forme più complesse di mentalizzazione, come i tentativi di risoluzione complessa di problemi emotivi ed intellettuali. Anche altri sono arrivati, in modo indipendente, a formulazioni simili. Atwood e Stolorow (1984) concepiscono i sogni come «guardiani della struttura psicologica» (p. 103).

Diamo un'occhiata più da vicino a ciascuna di queste funzioni, esaminando alcune delle prove che ci vengono

dalla ricerca sul sonno REM, NREM, e sul contenuto del sogno, e dal lavoro clinico (1).

(1) REM [Rapid eye movement: movimento oculare rapido] si riferisce ad una fase periodica del sonno (generalmente a intervalli di novanta minuti) in cui avviene un'attività fisica e neurofisiologica maggiore, inclusi i movimenti oculari rapidi. Durante questi periodi accade di sognare, e spesso ci si riferisce a questi sogni come sogni REM. È stato trovato che anche durante altre fasi del sonno, chiamate NREM (in cui non avvengono movimenti oculari rapidi ed altre forme di attività incrementata), accade di sognare (il cervello e l'attività mentale non sono mai del tutto inerti), e ci si riferisce a questi come sogni NREM. Mentre i sogni REM tendono ad essere scenari di immagini più cariche di affetti, i sogni NREM tendono ad essere più simili al pensiero della veglia dominato dal processo secondario. Per la mia trattazione ho selezionato specifici studi di ricerca che avallano e illustrano la mia tesi; quindi non avevo intenzione di fornire una presentazione esaustiva della ricerca sul sonno REM e sul contenuto del sogno.

(2) Per Jung (1916) quando la «coscienza dell'io» devia troppo decisamente dal sé (il principio guida centrale della personalità), il sogno fornisce una funzione compensatoria; vale a dire, il sogno cerca di riportare in carreggiata la persona - ciò a cui oggi i miei coautori ed io ci riferiamo parlando di «ritrovamento autonomo dell'equilibrio» [self-righting] (Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 1992). Anche la metafora di Jones (1970) del sogno come poetasi riferisce ad una funzione creativa adattiva.

LA FUNZIONE EVOLUTIVA

L'attività mentale del sogno, come quella della veglia, elabora l'informazione e contribuisce allo «sviluppo di un'organizzazione psicologica attraverso il consolidamento rappresentazionale delle nuove configurazioni psichiche che emergono» (Fosshage, 1983, p. 658). [L'attività mentale del sogno], contribuendo allo sviluppo, fa sì che si raggiungano nuovi punti di vista percettivi e vengano rappresentati per immagini nuovi modi di comportarsi. Emergono nuove rappresentazioni (o schemi) del sé e dell'oggetto, e nuovi scenari relazionali. L'attività mentale del sogno, inoltre, può proseguire nei tentativi, consci e inconsci, di risoluzione del conflitto della veglia attraverso:

la reintegrazione di uno stato precedente, l'uso di processi difensivi, o la creazione di una nuova organizzazione (2).

Analogamente, coloro che propongono modelli di elaborazione dell'informazione hanno suggerito che «i sogni servono ad integrare il materiale emerso affettivamente in sistemi di memoria che precedentemente hanno dato prove soddisfacenti nel far fronte a materiale simile» (Breger, 1977, p. 24), e che percezioni ed esperienze nuove vengono messe a confronto con ricordi permanenti e soluzioni in un continuo «riordinamento ed arricchimento della struttura associativa della memoria permanente» (Palombo, 1978, p. 468).

Qual è la prova di ricerca che supporta la proposizione della funzione evolutiva dei sogni? L'attività cerebrale durante il sonno REM si innalza notevolmente, dando l'idea, come sostiene la ricerca, di un cervello che lavora a pieno ritmo. Apprendimento e *problem-solving* sono aspetti di ciò che chiamo funzione evolutiva dei sogni. Numerosi studi su animali e umani suggeriscono che il sonno REM aumenta quando si apprendono compiti non familiari. La quantità di tempo REM è correlata in modo lineare con il nuovo apprendimento. In un corso intensivo di lingua straniera, per esempio, gli studenti che mostrano un incremento di sonno REM migliorano la loro

prestazione linguistica e quelli che non hanno un incremento nel sonno REM non dimostrano un miglioramento (DeKoninck et al., 1977). Altri incrementi del REM sono stati dimostrati in concomitanza con: l'apprendimento della via di uscita da un labirinto, l'inversione di prismi, l'aver a che fare con compiti che lasciano perplessi, e l'affrontare esperienze traumatiche. Il sonno REM contribuisce chiaramente all'apprendimento e al *problem-solving*, e a volte può anche essere indispensabile perché avvenga un nuovo apprendimento e un nuovo *problem-solving*. Per mostrare direttamente che sognare, e non solo il sonno REM, contribuisce davvero ad un incremento della memoria, Fiss, Kremer e Litchman (1977) presentano ai soggetti una storia vivace come stimolo pre-sonno. Essi hanno riscontrato che l'incorporazione della storia da parte dei soggetti nei sogni facilitava il ricordo e hanno concluso che sognare serve a consolidare la memoria (Fiss, 1986).

La modalità predominante di attività mentale dei sogni REM è l'attività mentale per immagini ricca di affetti, mentre l'attività mentale nei sogni NREM è il processo secondario. Non c'è da sorprendersi dunque se la ricerca sui sogni ha dimostrato che i sogni REM - quando vengono paragonati ai sogni NREM - sono più importanti per quel che riguarda il trattamento di materiale ricco di emozioni. Ma ancor più, il concentrare la coscienza sui sogni REM potenzia il loro effetto. In uno studio molto noto Cartwright, Tipton e Wicklund (1980) hanno mostrato che i pazienti che erano stati allenati a prestare attenzione ai loro sogni REM, rimanevano in trattamento più a lungo ed avevano maggiori progressi di quei pazienti che erano allenati a prestare attenzione ai loro sogni NREM (questa era una ricerca per convalidare una speciale attenzione ai sogni in psicoanalisi con particolare riferimento a sogni dominati da immagini). Analogamente Fiss e Litchman (1976) hanno riscontrato che il prestare particolare attenzione ai sogni REM - rispetto ai sogni NREM - aveva come esito un sollievo dai sintomi molto maggiore ed una consapevolezza molto accresciuta.

Alla fine di una rassegna sulla ricerca, Levin (1990) conclude: «In generale le prove sperimentali hanno dimostrato

che il sonno REM, ed in particolare il sognare, ha un'utilità funzionale nel consolidamento, nell'integrazione ed elaborazione di informazioni ricche di affetti, generalmente di affetti con una qualità conflittuale o negativa. Ma ancor più una capacità maggiore di sognare, e di sognare in particolare sogni REM, sembra associata alla capacità di usare efficacemente la fantasia e di coinvolgersi in un pensiero creativo divergente ed in un *problem-solving* olistico» (p. 37). A conclusione della sua ricerca Kramer (1993) nota: «Una notte di sogni ben riuscita, che ha luogo circa il sessanta per cento delle volte, è l'esito di un *problem-solving* figurativo progressivo-sequenziale che avviene durante tutto l'arco della notte» (p. 187). La ricerca dunque da forza al punto di vista secondo il quale il sonno REM ed i sogni REM giocano un ruolo importante nello sviluppo dell'organizzazione psicologica.

Meissner e Breger (1968), estrapolando dalle scoperte della ricerca neurofisiologica secondo la quale lo stato REM diminuisce in quantità durante l'arco della vita, hanno postulato che il sognare promuova la strutturazione del sistema nervoso. Più recentemente, Reiser (1990) ha descritto come il sognare stabilisca «immagini e reti di memoria nodale» o «reti neurali», il che è una descrizione neurofisiologica di ciò che io descrivo come sviluppo dell'organizzazione psicologica.

Le prove cliniche che danno sostegno alla funzione evolutiva dell'attività mentale del sogno si trovano quando per la prima volta in un sogno emerge una nuova configurazione psicologica o un cambiamento che non può essere ricondotto ad un'attività mentale della veglia (Fosshage, 1987a, 1989). Un paziente, per esempio, può sognare di avere un comportamento assertivo, per la prima volta, davanti alle critiche del padre. L'emergere di una nuova configurazione in un sogno suggerisce che una persona, durante l'attività mentale del sogno, sta creando un passaggio evolutivo, o quantomeno qualcosa che promuove lo sviluppo.

È naturale che durante i momenti creativi di passaggio evolutivo si richieda uno sforzo dell'attività mentale volto a promuovere la riorganizzazione psicologica. L'analista deve mettere in evidenza le nuove immagini e i nuovi

che il sonno REM, ed in particolare il sognare, ha un'utilità funzionale nel consolidamento, nell'integrazione ed elaborazione di informazioni ricche di affetti, generalmente di affetti con una qualità conflittuale o negativa. Ma ancor più una capacità maggiore di sognare, e di sognare in particolare sogni REM, sembra associata alla capacità di usare efficacemente la fantasia e di coinvolgersi in un pensiero creativo divergente ed in un *problem-solving* distico» (p. 37). A conclusione della sua ricerca Kramer (1993) nota: «Una notte di sogni ben riuscita, che ha luogo circa il sessanta per cento delle volte, è l'esito di un *problem-solving* figurativo progressivo-sequenziale che avviene durante tutto l'arco della notte» (p. 187). La ricerca dunque da forza al punto di vista secondo il quale il sonno REM ed i sogni REM giocano un ruolo importante nello sviluppo dell'organizzazione psicologica.

Meissner e Breger (1968), estrapolando dalle scoperte della ricerca neurofisiologica secondo la quale lo stato REM diminuisce in quantità durante l'arco della vita, hanno postulato che il sognare promuova la strutturazione del sistema nervoso. Più recentemente, Reiser (1990) ha descritto come il sognare stabilisca «immagini e reti di memoria nodale» o «reti neurali», il che è una descrizione neurofisiologica di ciò che io descrivo come sviluppo dell'organizzazione psicologica.

Le prove cliniche che danno sostegno alla funzione evolutiva dell'attività mentale del sogno si trovano quando per la prima volta in un sogno emerge una nuova configurazione psicologica o un cambiamento che non può essere ricondotto ad un'attività mentale della veglia (Fosshage, 1987a, 1989). Un paziente, per esempio, può sognare di avere un comportamento assertivo, per la prima volta, davanti alle critiche del padre. L'emergere di una nuova configurazione in un sogno suggerisce che una persona, durante l'attività mentale del sogno, sta creando un passaggio evolutivo, o quantomeno qualcosa che promuove lo sviluppo.

È naturale che durante i momenti creativi di passaggio evolutivo si richieda uno sforzo dell'attività mentale volto a promuovere la riorganizzazione psicologica. L'analista deve mettere in evidenza le nuove immagini e i nuovi

movimenti del sogno per promuovere il loro consolidarsi. Passo ora all'illustrazione clinica di un sogno al servizio della funzione evolutiva; illustrerò inoltre il modo in cui lo utilizzo nella clinica.

Illustrazione clinica

Questo esempio illustra un profondo spostamento nell'esperienza che il paziente fa dell'analista le cui prime manifestazioni emergono in un sogno. Il paziente era un giovane medico. Persona competente nel suo lavoro, sperimentava al tempo stesso un senso di malessere debilitante, o una sensazione di essere inanimato, ed aveva difficoltà a trovare la donna giusta. Nel tentativo di vitalizzarsi aveva provato molte pratiche orientali. Una sua amica, che era stata in precedenza mia allieva, gli aveva consigliato molto caldamente di incontrarmi. Malgrado fosse notevolmente scettico riguardo la psicoanalisi e la psicoterapia, vista la determinazione del consiglio dell'amica; decise di fare un tentativo: dopo tutto, cosa aveva da perdere? Non pensava che la psicoanalisi funzionasse; la prima impressione che ebbe di me era che fossi un ciarlatano, assolutamente non degno di fiducia. Durante i primi tre mesi di trattamento aveva accennato solo una volta al fatto che mi considerava una persona solida, sposata, con una casa (lo vedevo nel mio studio a casa), aspetti della vita che lui voleva per sé.

«Il sogno ha luogo nel violetto d'ingresso della sua casa. Un giovane uomo sta traslocando nel seminterrato della sua casa come se questa fosse una forma di trattamento. Gli dico che è molto fortunato ad avere lei: lei è onesto, affidabile, degno di fiducia, ha una sua integrità e non è un ciarlatano. Sto mostrando la mia vecchia casa, quella dove sono cresciuto. La sto vendendo. In qualche modo sto per traslocare anche io qui nella sua casa».

Riconoscemmo entrambi con sorpresa che questo sogno comunicava una percezione davvero molto diversa dell'analista. Gli chiesi se questa percezione corrispondesse a qualche pensiero della veglia che aveva avuto su di me o sulla nostra relazione. Senza alcun indugio rispose con convinzione: «No». Disse che nel sogno stava traslocando per venire a vivere con me, ma che nella coscienza si

rendeva soltanto conto dei suoi dubbi. Misi molto in evidenza che nel sogno vedeva me e la nostra relazione in modo davvero molto differente.

Il materiale del sogno, e la sua elaborazione, illustra l'emergere di nuove immagini dell'analista, e del sognatore in relazione al suo analista, che contrastano in modo impressionante con le percezioni cosce del suo stato di veglia. Sia lo stato onirico che lo stato di veglia conscio possono essere visti con più precisione se li si considera come differenti stati del sé (letteralmente differenti stati della mente). In questo caso, questi stati erano davvero molto diversi. Dal punto di vista dell'interpretazione, fummo in grado di notarne la differenza senza bisogno di invalidare ne l'uno ne l'altro. Dalla prospettiva conscia dello stato di veglia il paziente, nel suo modo caratteristico, comunicava sfiducia verso l'analista. Il paziente, precedentemente, aveva fatto solo una volta un accenno ad un transfert d'oggetto-sé idealizzante, che presumibilmente era alla base della sua ricerca di terapia e del fatto di continuarla. Se da una parte possiamo facilmente pensare che l'interazione terapeutica abbia facilitato la nuova percezione, dall'altra nel sogno il paziente era stato in grado di considerare l'analista come degno di fiducia in modo molto più pieno e definitivo: un'esperienza evolutiva, con un altro idealizzato, di cui aveva molto bisogno. Il paziente nella sua esperienza onirica stava vedendo e consolidando questa nuova percezione. Il mettersi in relazione e connettersi affettivamente al sogno durante lo stato di veglia, facilitava l'integrazione del movimento evolutivo emerso nel sogno.

MANTENIMENTO (O REGOLAZIONE) E FUNZIONI REINTEGRATIVE

L'attività mentale del sogno, come quella della veglia, può servire a «mantenere, regolare e reintegrare configurazioni e processi psichici del momento» (Fosshage, 1983, p. 262), incluso il mantenimento e la regolazione dell'autostima (i sogni sullo stato del sé), l'esperienza di attaccamento, l'esperienza sessuale, l'esperienza esplorativo-assertiva e quella avversiva (Lichtenberg, Lachman e Fosshage, 1992, 1996).
Mantenimento e reintegrazione

sono funzioni strettamente correlate e possono non essere sempre distinguibili. Mentre il mantenimento si riferisce alla modulazione e alla prosecuzione di un'organizzazione psicologica continua, la reintegrazione fa riferimento a stati più gravi di disintegrazione psicologica.

Nell'attività mentale del sogno, come pure nell'attività mentale della veglia, noi tutti utilizziamo (e riveliamo) i pattern primari con cui organizziamo la nostra esperienza (Piaget, 1937; Wachtel, 1980; Atwood e Stolorow, 1984). Le immagini del sé, dell'altro e del sé-con-l'altro si intrecciano strettamente nella raffigurazione. L'attività mentale del sogno, come quella della veglia, può servire a mantenere o trasformare questi pattern.

La regolazione degli affetti è centrale per la funzione onirica di mantenimento e di reintegrazione. Ad esempio quando esprimiamo in modo non sufficiente la nostra rabbia o il nostro sentimento avverso in reazione ad una minaccia percepita durante il giorno, nei sogni possiamo tentare di «raddrizzare la situazione»; un tentativo di regolare gli affetti e di reintegrare l'equilibrio del sé.

La reintegrazione dell'organizzazione psicologica, tuttavia, non implica sempre un movimento verso la «salute». Durante l'attività mentale del sogno, come pure durante l'attività mentale della veglia, si può ristabilire e fortificare un «assetto mentale» (pattern organizzatore) più familiare, ma più problematico. Ad esempio un successo personale può essere sentito, sulla base di un'organizzazione passata, come minaccioso per gli altri e, quindi, come minaccioso per il necessario legame d'oggetto-sé (vitalizzante). Un sogno può quindi servire a riaffermare la visione negativa di un sé inadeguato - più familiare e meno ansiogena - che reintegra il legame d'oggetto-sé ed una dose minima di equilibrio psicologico. Possiamo riconoscere questa evenienza soltanto comprendendo il peculiare modo di vedere del sé del sognatore, e contemporaneamente seguendo passo passo gli eventi del giorno che hanno condotto all'evento del sogno. Nel sogno del medico che abbiamo riportato prima, per esempio, i ruoli dell'attività mentale del sogno e della veglia erano assai diversi. Quando nel sogno del paziente è emersa la nuova immagine dell'analista affidabile

(una spinta evolutiva), durante la veglia il paziente ritornò prontamente all'immagine di un analista inaffidabile (reintegrazione dell'organizzazione più familiare).

La ricerca che si è occupata più direttamente dei sogni propone che i sogni abbiano funzioni di regolazione e di reintegrazione. Spesso i sogni includono le esperienze emotive più intense del giorno ed i pensieri immediatamente precedenti all'addormentamento (Piccione et al., 1977; Kramer, Moshiri & Scharf, 1982). Numerosi studi sui sogni usano un «paradigma di incorporazione» (Fiss, 1986) secondo il quale vengono presentati ad un soggetto degli stimoli immediatamente prima del sonno per influenzare il sogno. Successivamente vengono indagati gli effetti sulla incorporazione nel sogno. In uno studio classico (Cohen & Cox, 1975) i soggetti venivano sottoposti ad un'esperienza di fallimento stressante immediatamente prima di addormentarsi. I soggetti che incorporavano nei propri sogni l'esperienza di fallimento si sentivano meglio il giorno successivo ed avevano più voglia di confrontarsi con il compito in cui avevano fallito rispetto a coloro che non lo avevano sognato.

Illustrazione clinica

La descrizione di Kohut (1977) del «sogno sullo stato-del-sé» (Ornstein, 1987) è un esempio nel quale si ritiene che gli sforzi del sogno abbiano l'obiettivo di reintegrare un senso positivo e coeso del sé, in presenza di una minaccia di frammentazione o dissoluzione del sé. È davvero interessante che un esempio di questo tipo di sogno sia il sogno di Irma di Freud (1900). Descrivendo gli eventi scatenanti («i residui diurni») del sogno di Irma, Freud si ricorda del suo disappunto per una critica fattagli da un collega riguardo al trattamento di una paziente. Il collega aveva visto la paziente durante una vacanza estiva ed aveva giudicato negativamente le sue condizioni attuali ed implicitamente il suo trattamento. Quella notte, in sogno, Freud tentò di reintegrare la sua autostima grazie ad un discredito aggressivo ed ingegnoso della critica del suo collega (3). È davvero interessante che Freud, in questo caso, abbia deviato dal suo modello del sogno,

(3) Shur (1966) ha asserito più tardi, sulla base della corrispondenza Freud-Fliess, che Freud stava cercando di discolpare non se stesso, ma piuttosto Fliess, suo confidente ed amico, dalla vergogna per il trattamento della paziente che era anche importante per Freud per la regolazione della sua autostima. Continua ad essere! un dibattito su di chi fosse in realtà la paziente del sogno.

dal momento che non andò a cercare desideri libidici o aggressivi sottostanti, ma interpretò il sogno come un tentativo di reintegrare la propria auto-considerazione (4).

(4) Richard Jones (1970) ha messo in evidenza che non c'è mai alcun desiderio infantile in nessuno dei sogni di Freud ne *L'Interpretazione dei sogni*.

IL CONTENUTO DEL SOGNO

La distinzione di Freud fra contenuto manifesto e contenuto latente - centrale per il suo modello dei sogni - era basata sulla teoria pulsionale, in cui spinte pulsionali latenti o desideri infantili dovevano essere camuffati e trasformati nel sogno manifesto allo scopo di proteggere il sonno. Il suo postulato secondo il quale tutti i sogni implicano una trasformazione difensiva (camuffamento) del contenuto latente sottostante, appartiene unicamente al modello classico e lo differenzia da tutti gli altri modelli del sogno. Quando ci si sbarazza della teoria pulsionale ed energetica, non è più necessario dal punto di vista teorico postulare la natura ubiquitaria delle difese nella formazione del sogno (Fosshage, 1983, 1987b).

I sogni, dal mio punto di vista, rivelano più direttamente le preoccupazioni immediate del sognatore attraverso affetti, metafore, e temi. Fromm (1951) ha parlato di linguaggio simbolico (dimenticato): non un linguaggio che camuffa, ma un «linguaggio in cui esprimiamo l'esperienza inferiore come se fosse un'esperienza sensoriale» (p. 12). I tentativi di *problem-solving* di French e Fromm (1964), i processi di relazioni oggettuali di Fairbairn (1944), la regolazione dell'autostima di Kohut (1977), le modalità per cui l'io individuato, secondo Erikson (1954), fa esperienza ed entra in relazione, ed i processi evolutivi, organizzativi e regolatori che io postulo, si possono considerare tutti direttamente (manifestamente) osservabili nei sogni (Fosshage, 1983).

Dato che l'attività mentale del sogno sviluppa, regola e reintegra l'organizzazione psicologica, coerentemente con le aspirazioni evolutive ed il bisogno di mantenere la coesione del sé, le organizzazioni difensive sono solo una delle vie per proteggere la coesione del sé. È vero: le difese - ciò che noi chiamiamo avversività (Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 1992, 1996) - appaiono nei sogni. Tuttavia l'apparire dell'avversività non ha bisogno

di una trasformazione o di un camuffamento del contenuto latente nel contenuto manifesto; al contrario l'avversività appare direttamente negli scenari onirici.

Parlo, quindi, semplicemente di *contenuto del sogno* (Fosshage, 1983, 1987a, b). Non conservo la differenziazione tra contenuto latente e contenuto manifesto. Rinunciando alla distinzione tra contenuto latente e contenuto manifesto ed affermando che il contenuto del sogno sia direttamente rivelatore, non voglio affermare che i significati dei sogni siano immediatamente evidenti (sebbene talvolta questo sia pur vero). La natura metaforica del sognare, più spesso che non, ha bisogno che il significato delle immagini, dei temi, degli affetti, degli scenari relazionali, venga chiarito dall'indagine analitica e dalle elaborazioni e associazioni del sognatore. La differenza più profonda con il modello classico è che non ritengo che le immagini siano scelte allo scopo di camuffare e che vengano, quindi, trasformate in altre immagini. Al contrario credo che il sognatore selezioni le immagini in base al loro potere evocativo ed alla loro reale utilità nel pensiero immaginistico, con una modalità simile a quella con cui una persona nello stato di veglia seleziona le parole per promuovere il processo del pensare e del comunicare.

Per comprendere i temi e le metafore di un sogno abbiamo bisogno dell'amplificazione da parte del sognatore dell'esperienza onirica, delle sue associazioni, della sua risonanza con gli affetti del sogno, così come abbiamo bisogno della ricerca dell'analista sul sogno e sulle sue connessioni con lo stato di veglia. Le immagini del sogno, quindi, devono essere valutate clinicamente per quello che rivelano metaforicamente, e grazie ai loro temi, e non per quello che celano. Grazie a questa sottolineatura ogni immagine onirica così come viene usata all'interno del contesto dello scenario del sogno può venir meglio apprezzata per ciò che comunica. Ad esempio l'«io» identifica il sognatore. Le immagini dell'oggetto rappresentano le immagini che il sognatore ha dell'altro. Non presumere che queste immagini dell'oggetto siano proiezione del sé del sognatore ci dà accesso alle immagini che il sognatore ha degli altri, di sé-con-gli-altri e di importanti pattern relazionali.

La tesi che il contenuto del sogno sia rivelatore in modo diretto grazie alla sua struttura metaforica e tematica (Fosshage, 1987a) riceve in generale sostegno dalle scoperte della ricerca sul contenuto del sogno. Un certo numero di studi hanno dimostrato che esperienze emotive stimolanti e significative vengono incorporate direttamente nel cosiddetto contenuto manifesto dei sogni. È lecito concludere che aspetti caratteriali della personalità vengano direttamente raffigurati nei sogni.

IL SIGNIFICATO DI UN SOGNO

Quando l'attività mentale del sogno, così come l'attività mentale della veglia, viene considerata un processo organizzatore, ne consegue facilmente, da quel che sappiamo sull'attività mentale della veglia, che l'attività mentale del sogno varia, in significatività, a seconda del sognatore. Ad esempio un sogno può essere un pensiero comparativamente semplice - come tagliare l'erba del prato, finire di scrivere un articolo o svolgere altri compiti della giornata - senza ulteriore significato e con un effetto minimo sullo stato affettivo del sognatore. Oppure un sogno può essere semplice e tuttavia essere ricco di significato, come nel caso del sogno del paziente di Erikson (1954) che riguardava il fiume «Seine». O ancora un sogno può fornire un ampio resoconto della vita del sognatore, che include traumi tematici, conflitti, cambiamenti e stati attuali che hanno un profondo effetto sul sognatore.

La ricerca da sostegno al punto di vista secondo il quale il sogno può essere più o meno significativo. I sogni REM con una più spiccata dominanza di immagini coinvolgono in modo tipico scenari più carichi di affetti di quanto non lo facciano sogni NREM, dominati dal processo secondario, che corrispondono più da vicino a processi secondari del pensiero della veglia. La ricerca ha dimostrato che i sogni REM sono molto più importanti dei sogni NREM nel consolidare la memoria e nel trattare con temi emotivi, ed ha anche dimostrato che l'effetto dei sogni sui pensieri e sulle emozioni della veglia varia di grado (Kuiken & Sikora, 1993).

La nozione secondo la quale i sogni hanno significato variabile si allontana radicalmente dal modello classico nel quale si presume che ci sia sempre un significato latente e più profondo. Clinicamente questa posizione libera l'analista e l'analizzando dal pesante compito, spesso fallimentare, di dover trovare un importante significato latente in ogni sogno. A volte capita che un paziente porti un sogno all'analista, sapendo che l'analista dà valore ai sogni, ma che aggiunga un commento: sembra che il sogno abbia poco significato. Se talvolta il paziente può non essere ancora consapevole del significato del sogno, talaltra il paziente può aver fatto una valutazione corretta. Riconoscere che i sogni variano in significatività può mettere al riparo sia l'analista che il paziente da una ricerca di significato non fruttuosa, frustrante, e che talvolta può diventare intellettualizzata.

LA CHIAREZZA DEL SOGNO

I sogni hanno una chiarezza molto variabile riguardo alla presentazione e al significato. In alcune occasioni immagini e scenari di sogni molto intensi riescono ad andare oltre a metapsicologie diverse e ad evocare comprensioni analoghe in analisti di diverse convinzioni (Fosshage e Loew, 1987); altri sogni sono vaghi ed esigono uno sforzo notevole per costruire un significato.

La mancanza di chiarezza nei sogni è considerata, tradizionalmente, il prodotto di un'attività difensiva. Dal punto di vista clinico nel modello classico il compito era quello di aggirare la difesa fino a raggiungere il significato latente nascosto. Dalla prospettiva del modello dell'organizzazione, la mancanza di chiarezza può rispecchiare sia processi difensivi che il processo stesso dell'attività mentale. Proprio come nell'attività mentale della veglia, quando sta per prendere forma una nuova idea o una nuova formulazione, il suo stato iniziale è reso evidente proprio dalla sua vaghezza. Riconoscere che la vaghezza di un sogno può riflettere un pensiero ancora non sufficientemente formulato, mette in grado l'analista di riconoscere la sua mancanza di chiarezza e di attendere finché emerga, piuttosto che impegnarsi in una ricerca frustrante, e spesso intellettualizzata, di un significato latente.

LA CAPACITÀ DEL SOGNATORE

Il modello dell'organizzazione esalta la nostra consapevolezza del fatto che le persone hanno differenti capacità riguardo al pensiero per immagini ed al pensiero del processo secondario. Queste capacità molto probabilmente influenzano la complessità e l'efficacia non soltanto dell'attività mentale della veglia, ma anche del sognare. Uno studio sugli elettroencefalogrammi (Moffit et al., 1982) di persone che ricordano poco i sogni e persone che ricordano molto i sogni ha trovato che avviene un gran cambiamento nell'attività elettrica del cervello quando coloro che ricordano poco i sogni vengono svegliati da un sonno REM, mentre nell'attività cerebrale di coloro che ricordano molto i sogni avviene solo un piccolo disturbo quando vengono svegliati da un sonno REM. Per coloro che ricordano molto i sogni c'è una gran continuità tra l'attività mentale REM e quella dello stato di veglia che li mette in grado di ricordare molti più sogni, mentre per coloro che ricordano poco i sogni c'è molta più discontinuità. Se da una parte le persone possono venire più o meno allenate a ricordare i propri sogni, dall'altra le nostre capacità di ricordare i sogni e l'efficacia degli sforzi con cui ci alleniamo vengono sicuramente influenzate da questi pattern neurofisiologici. La nozione psicoanalitica tradizionale secondo la quale un ricordo limitato dei sogni è una forma di resistenza ha un bisogno assoluto di essere profondamente riveduta dato che ricordare pochi sogni può essere semplicemente il risultato di uno stile neurofisiologico e di un'attività mentale. Riconoscere le differenze nella capacità di sognare e di ricordare i sogni, libera una volta ancora l'analista e lo mette in grado di essere rispettoso dell'individuo invece di ingaggiarlo in una spossante ricerca di analisi delle resistenze, che facilmente può scatenare sensazioni di inadeguatezza nell'analizzando.

PRINCIPI TECNICI PER LAVORARE CON I SOGNI

Durante parecchie decadi passate, la psicoanalisi è stata profondamente influenzata dalla transizione dalla scienza positivista a quella relativista. Oggi noi consideriamo la

situazione analitica come un campo intersoggettivo (Stolorow, Brandchaft & Atwood, 1987) o un campo relazionale (Greenberg & Mitchell, 1983; Mitchell, 1988), in cui analista e paziente sono impegnati in un sistema interattivo che da forma reciprocamente. L'interazione analitica, quindi, influenza la disponibilità di sogni per il sognatore (la barriera inconscio-conscio), quali sogni vengono raccontati all'analista, e come i sogni vengono riportati all'analista. In aggiunta, paziente e analista lavorano insieme, dando reciprocamente forma alla comprensione dei sogni. Con questa nuova concettualizzazione della scena analitica, come possono analista e analizzando esplorare meglio un sogno per capire le preoccupazioni del sognatore e i significati più salienti del sogno? I principi tecnici che seguono, ancorati all'interno del modello dei sogni come organizzazione, vengono proposti come linee guida per esplorare e comprendere i sogni nell'arena analitica.

Nel mio modello sognare viene considerato come un'esperienza affettivo-cognitiva che organizza l'esperienza, in continuità con - anche se spesso divergente da - gli stati della veglia che precedono. Il nostro tentativo clinico, di conseguenza, è quello di illuminare, quanto più chiaramente possibile, l'esperienza onirica del paziente. Il *primo principio della tecnica* è ascoltare più da vicino possibile l'esperienza del paziente all'*interno del sogno* (l'uso della modalità di percezione empatica; Kohut, 1959; Fosshage, 1995). L'indagine analitica inizialmente mira ad ampliare l'esperienza del paziente all'interno del sogno: il *secondo principio della tecnica*. Per esempio, cosa stava sentendo quando questo fatto accadeva nel sogno? Cosa stava sperimentando? (Domande generali come: «Che cosa associa al sogno?» oppure «Cosa significa il sogno per lei?» tendono ad essere troppo ampie, e promuovono spesso un approccio al sogno anaffettivo e intellettualizzato). La combinazione di ascolto empatico ed indagine empatica riguardo l'esperienza del paziente facilita il coinvolgimento e la connessione affettiva del paziente all'esperienza del sogno e la amplifica in vista del processo di comprensione del suo significato. Concentrarsi da vicino sull'esperienza stessa del

sognare può contrastare un modo di intendere e interpretare il sogno che il paziente attua nella veglia, che può essere decisamente discrepante con la struttura metaforica e tematica del sogno. A sua volta, l'indagine empatica convalida implicitamente l'esperienza del sogno aumentando la convinzione del paziente riguardo alla vivacità ed alla significatività dell'esperienza del proprio sogno.

Considerare i sogni come processi organizzatori e rivelatori mette analista e paziente nella posizione di fidarsi dell'immaginario onirico, delle sue metafore e dei suoi temi, come di elementi che comunicano in modo diretto. Il *terzo principio della tecnica* è che l'immaginario del sogno non deve essere tradotto, ma deve essere compreso nel suo contenuto metaforico e tematico.

Tradizionalmente il compito analitico è di aggirare l'immaginario manifesto per mezzo di «libere» associazioni allo scopo di raggiungere singoli elementi del sogno. La richiesta di associare a singoli elementi del sogno a, b, e, d, fino alla z, è euristica solo nella misura in cui il sogno viene considerato pieno di elementi connessi in modo molto approssimativo che simultaneamente camuffano ed esprimono qualcosa di sottostante. I sogni invece, dal mio punto di vista, sono tentativi sintetici dell'attività mentale e non contengono elementi connessi in modo sommario. Richiedere associazioni a singoli elementi del sogno, isolandoli dal contesto onirico, può, a mio giudizio, facilmente frammentare l'esperienza del sogno e la coerenza dello scenario onirico, come pure può portare molto lontano da quello stesso immaginario.

Quando il sognare viene visto come processo di integrazione e sintesi dell'attività mentale, il compito è quello di illuminare maggiormente - grazie alle associazioni ed alle elaborazioni del sognatore - il particolare significato di un'immagine per come essa è usata *all'interno* del contesto dell'esperienza del sogno. Ogni immagine è come una parola all'interno di una frase e le sequenze di immagini sono come frasi e paragrafi che narrano una storia. L'amplificazione, durante la veglia, del significato di un'immagine onirica facilita la comprensione: un'immagine può venire compresa appieno soltanto se è usata all'interno del contesto del sogno perché il contesto da

forma al suo significato. Mentre il significato di molte immagini del sogno è chiaro all'interno della trama onirica complessiva, altre immagini devono essere amplificate allo scopo di chiarirne il significato. Perché il sognatore ha scelto questa immagine o questa persona? Cosa significa un'esperienza o un evento relazionale per il sognatore? Il fatto che le immagini del sogno siano simili o dissimili dal punto di vista della veglia comunica anch'esso un importante significato. Ad esempio un paziente che percepisce comunemente una persona in un certo modo può cominciare a percepirla con qualche cambiamento all'interno del sogno. Le associazioni spontanee del paziente e le associazioni più concentrate sulle immagini del sogno (Whitmont, 1978; Whitmont & Perera, 1990; Fosshage, 1987b) danno corpo ai suoi vari significati.

L'indagine si centra maggiormente su quei personaggi o quelle immagini del sogno che hanno bisogno di chiarificazione. Possono venire identificati temi - carichi di affetti - che riguardano le relazioni oggettuali, le immagini del sé, dell'altro, e del sé-con-l'altro. La trama drammatica complessiva ha un immenso potere comunicativo riguardo alle lotte e alle aspirazioni più profonde del sognatore. Una volta che gli scenari del sogno siano stati identificati, il compito analitico muta ed ha lo scopo di definire (quando non è chiaro) se, dove e quando questi temi sono emersi nella vita della veglia. Il *quarto principio* è che una volta che l'esperienza del sogno sia stata elaborata essa deve essere messa in relazione alla vita della veglia. Spesso l'elaborazione dell'esperienza del sogno e la sua connessione alla vita della veglia sono processi simultanei. Altre volte però questi processi hanno luogo in modo più separato.

Per capire un sogno, e la sua funzione, generalmente bisogna prendere in considerazione il suo contesto rispetto alla vita della veglia. Ad esempio un sogno positivo che propone un'affermazione delle capacità intellettuali del sognatore potrebbe avere la funzione di consolidare ulteriormente recenti emozioni dello stato di veglia, oppure potrebbe fornire una funzione di reintegrazione in presenza di un dubbio su di sé. Le congruenze e le

incongruenze tra l'attività mentale della veglia e quella del sogno forniscono possibilità ulteriori di comprendere il paziente. Queste incongruenze possono avere una grande quantità di significati. Ad esempio un paziente, sentendosi più fiducioso e più calmo durante il suo stato di veglia, potrebbe tornare nel sogno ad uno stato angosciato precedente, o viceversa. Oppure un paziente potrebbe concepire una nuova prospettiva per la soluzione dei suoi problemi, a cui non aveva pensato nella vita della veglia. Nel sogno del medico che abbiamo precedentemente discusso, l'analista veniva descritto in una maniera notevolmente discrepante rispetto alla percezione nello stato di veglia. In questo caso la discrepanza indicava l'inizio di un cambiamento evolutivo e la formazione di un legame di oggetto-sé idealizzato con l'analista. Valutare la corrispondenza tra lo stato della veglia e quello del sogno, e mettere a fuoco ambedue gli stati all'interno del processo analitico, può accrescere la comprensione e l'integrazione di ciò che l'attività mentale di una persona sta tentando di realizzare.

Se è vero che il significato di alcuni sogni è notevolmente chiaro per il sognatore, è anche vero che i sogni richiedono frequentemente un'indagine ulteriore per arrivare alla loro comprensione. In quest'ultimo caso, l'interpretazione del sogno, il *quinto principio della tecnica*, è formata in modo variabile sia dal paziente che dall'analista. La traduzione tradizionale del contenuto manifesto nel contenuto latente apre la via ad interpretazioni che deviano più facilmente dal contenuto onirico metaforico e tematico accrescendo l'influenza potenziale dell'analista. Adottare come linee guida l'ascolto empatico dell'esperienza del sognatore, l'amplificazione della sua esperienza, e considerare rivelatrice (vale a dire che non richiede alcuna traduzione) la struttura tematica e metaforica del sogno, sono metodi per dare il massimo peso all'influenza del paziente durante la comprensione (interpretazione) del sogno costruita in comune, e alle strategie dell'attività mentale del sognatore.

Cosa dire del rapporto fra transfert e sogni? La nozione che tutte le comunicazioni dell'analizzando sono transferali ha dato origine all'idea prevalente che ogni sogno

comunicato all'analista coinvolga il transfert. La distinzione tra contenuto manifesto e contenuto latente potenzia la traduzione delle immagini del sogno che, a sua volta, mette in grado gli analisti e gli psicoterapeuti di tradurre le figure del sogno perché possano essere svelati dei sostituti transferali. Queste traduzioni possono - o meno - cogliere degli elementi che sono vivi nella relazione analitica. Comprensione, confusione, compiacenza e avversività sono tutti esiti possibili.

Quali sono le implicazioni del modello del sogno come organizzazione rispetto al modello del transfert? Tutti i sogni che vengono raccontati all'analista hanno un significato transferale. O il *contenuto* del sogno è applicabile al transfert, oppure il *processo* di comunicazione del sogno è portatore del significato primario per la relazione analitica. (Distinguere tra contenuto e processo è un fatto essenziale dal mio punto di vista, per capire la natura del transfert; vedi Fosshage, 1994). La tendenza tradizionale a ritenere che il contenuto di un sogno sia applicabile al transfert può facilmente indebolire e distogliere l'attenzione dall'esperienza del sogno fatta dal paziente. Ancor più quando un pattern relazionale ripetitivo di un sogno non è attivo nella relazione analitica, ma è attivo altrove, interpretarlo come se fosse presente nella relazione analitica tende a rinforzare il pattern piuttosto che contribuire alla sua sospensione. Quindi come *sesto principio della tecnica*, non presuppongo mai che il contenuto di un sogno abbia una relazione diretta con il transfert a meno che l'analista non appaia nel sogno, oppure il sognatore associ immediatamente l'analista. In tutti gli altri casi è il processo di comunicare il sogno all'analista - non il contenuto del sogno - che esprime il significato transferale. Nell'analizzare un sogno, viene prima identificato il pattern relazionale che in esso emerge e questo, successivamente, viene messo in relazione dal paziente alla vita della veglia. Se l'analista ha la sensazione che questo pattern ha luogo anche nella relazione analitica - pur se il paziente non ne ha fatto menzione - l'analista può chiedere semplicemente: «Mi domando se lei sta facendo esperienza di questo fatto anche qui». Quindi ci si può riferire al transfert senza una traduzione delle immagini

del sogno e senza minimizzare l'esperienza del paziente al di fuori della relazione analitica nella quale è emerso quel particolare pattern relazionale.

Il fatto che Freud concepisse il processo primario come quello che è sempre alla base della formazione del sogno e che è sempre primitivo, ha fatto nascere la convinzione che l'analisi dei sogni possa ulteriormente decompensare i pazienti gravemente disturbati e che con essi, quindi, vada evitata. In quest'ottica lavorare sui sogni può indebolire un funzionamento dell'io già precario e fare regredire il paziente ad un materiale da processo primario potenzialmente caotico. Invece quando si considera che l'attività mentale del sogno sia al servizio di una funzione complessiva di organizzazione e di sintesi, ne consegue - come *settimo principio della tecnica* - che i sogni possono essere utili nell'analisi o nella psicoterapia psicoanalitica di qualsiasi paziente, a prescindere dal tipo di disturbo. Come ho già scritto altrove le prove cliniche danno forte sostegno al fatto che

«I sogni di un paziente tendono ad essere momentaneamente, o cronicamente, altrettanto caotici, frammentati, vaghi o conflittuali, dell'attività mentale del paziente durante la veglia. Dal momento che sia l'attività mentale del sogno che quella della veglia forniscono una funzione organizzatrice, ambedue possono in certi momenti fornire un'aumentata chiarezza organizzatrice rispetto all'altra. E dato che l'attività mentale del sogno ha a che fare soltanto con preoccupazioni soggettive prive delle richieste per la modulazione delle azioni, essa si trova in una posizione vantaggiosa rispetto agli sforzi interni di riorganizzazione. Non lavorare in profondità con i sogni di un paziente gravemente disturbato priva il paziente dell'analisi di questo processo organizzatore di importanza cruciale. Durante i periodi di maggior disturbo i sogni diventano generalmente più frammentati e disorganizzati, proprio come l'attività mentale della veglia: uno stato delle cose di cui bisogna accorgersi, che va capito e trattato... non evitato» (Fosshage, 1987, p. 307).

Questo approccio che si fonda nella fenomenologia convalida sempre più l'esperienza del sognatore. Le immagini del sogno non vengono tradotte come sostituti difensivi, ma vengono apprezzate per il loro valore comunicativo all'interno della struttura della trama drammatica del sogno. Cosa ancora più importante, il sognatore può cominciare (o continuare) a contare sempre di più sulla propria esperienza per comprendere il sogno, piuttosto

che sulle traduzioni interpretative dell'analista. Tutto questo facilita la coesione del sé.

CONCLUSIONI

Per concludere, presento un sogno che ritrae gli stati interiori in cambiamento del sognatore. La sognatrice, una donna che aveva allora trentanove anni, era molto intelligente ed era molto dotata nel pensiero per immagini. Era stata cresciuta come «bambina modello» e aveva dovuto congelare una gran parte della sua vita affettiva come risposta sia a due genitori di successo ed estremamente intrusivi (che le avevano già predestinato un rigido programma di vita) che ad alcuni episodi di abuso sessuale attuati da suo fratello e da un vicino. Al momento più acuto di un collasso nervoso con intensi terrori paranoici ed idee suicidane, era stata ricoverata per un mese, dietro sua richiesta, per potersi confrontare con i suoi terrori in una situazione più contenuta e quindi più sicura. Il sogno venne presentato in tre parti.

I. Un villaggio; si estende in alto e in basso sul fianco di una collina. La collina non ha un fianco ripido ma dolce e graduale, come fosse femminile. È inverno. Guardo in basso verso il villaggio come se fosse il plastico di un trenino. Ci sono gruppi di case vicine, nella neve. Guardo i tetti; sembrano vecchi libri in pelle appollaiati su ogni casa. Ci sono rotaie del treno che passano, zigzagando attraverso il villaggio, unificandolo e creando connessioni, facendone un tutto. Ci sono verdi foreste di conifere, strade, piazze, sentieri di campagna nascosti sotto la neve. Il paesaggio è calmo, pacifico, assai bello. So che io sono il villaggio e allo stesso tempo mi libro sopra di esso. È il paesaggio di me stessa.

II. Una sensazione di paura. Vengo riempita da quella specie di terrore che mi ha mandato all'ospedale. È enorme, soverchiante, impossibile da gestire. È su tutta me, lo sento sulla mia pelle e dentro di me. Sono paralizzata dalla paura. Una paura antica, familiare. Il villaggio entra in uno stato in cui l'animazione viene sospesa. È gelato e immobile; non c'è alcun movimento. La me stessa che è il villaggio smette di sentire. Ho la sensazione familiare di una paura seguita da un'assenza di sentimenti.

III. Il tempo è passato, come nel racconto della storia di Rip Van Winkle. Sembra come se fossero passati venti anni (ma so che è passato ancor più tempo). Il villaggio è rimasto in uno stato di animazione sospesa. Per tutto questo tempo sono vissuta senza sentimenti. Ed ecco arriva il disgelo; il villaggio torna alla vita. I cottage sono nello stesso posto ma

sembra come se fossero stati spostati in nuove località. La relazione tra le rotaie del treno, il villaggio e i cottage sembra la stessa quando la guardo dall'alto, ma la «me» che è ne/panorama si sente diversa. Sono disorientata ma non spaventata. Sono grata del fatto che il sonno gelido sia finito. Ci sono ghiaccioli che si stanno sciogliendo sotto le grondaie dei cottage e la luce cade con un'inclinazione diversa sul paesaggio. Al momento della fine del sogno sono soltanto nel paesaggio e non più sopra di esso. Sto trovando la mia strada attraverso territori non familiari. Il disgelo ha fatto sì che degli appezzamenti di terra siano apparsi da sotto la neve. Il paesaggio non è più incontaminato come era all'inizio del sogno (quando era un modello... una bambina modello), ma io mi sento ben radicata in esso; è molto più reale e pieno di vitalità.

Questo sogno ci parla. Ci narra la storia drammatica di una trasformazione psicologica in corso. Il sonno ventennale di Rip-Van-Winkle era cominciato quando la sognatrice aveva diciannove anni, alle soglie dell'età adulta, per dirla con le sue parole, quando aveva incontrato il primo marito. Cresciuta come una bambina modello, era graziosa e femminile ed aveva raggiunto una certa pace inferiore ma al costo di essere «gelida» e distante dalla sua stessa esperienza («So che sono il villaggio ed allo stesso tempo mi libro sopra di esso»). Nell'analisi la paziente aveva ricominciato a prendere contatto con le emozioni, aveva incontrato il terrore e si era congelata per fermarlo. Poi gradualmente, man mano che aveva cominciato a comprendere ed a farsi strada attraverso la sua paura, aveva cominciato a sciogliere il suo gelo, ad esser più pienamente «all'interno» della sua esperienza, e a diventare più viva e vitale. La sognatrice, in una pregnante immaginazione onirica, è in grado di cogliere sentimenti, stati del sé e trasformazioni, ed è in grado di valutare e consolidare ulteriormente questi cambiamenti interiori.

(Versione ridotta e tradotta da Gianni Nebbiosi e Susanna Federici)

BIBLIOGRAFIA

- Adler A. (1936), «On the interpretation of dreams», *International Journal of Individual Psychology*, 2, pp. 3-16.
- Arlow J. A., Brenner C. (1964), *La struttura della psiche nella concezione psicoanalitica*, Torino, Boringhieri, 1978.
- Atwood G., Stolorow R. (1984) *Structures of Subjectivity*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
- Breger L. (1977), «Function of dreams», *Journal of Abnormal Psychology*, 72, pp. 1 -28.

- Bucci W. (1985), «Dual coding. A cognitive model in psychoanalytic research», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 33, pp.571-607.
- Bucci W. (1994), «The multiple code theory and the psychoanalytic process. A framework for research», *The Annual of Psychoanalysis*, 22, pp. 239-259, Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
- Cartwright R. D., Tipton L. W., Wicklund J. (1980), «Focusing on dreams. A preparation program for psychotherapy», *Archives of General Psychiatry*, 37, pp. 275-277.
- Cohen D., Cox C. (1975), «Neuroticism in the sleep laboratory. Implications for representational and adaptive properties of dreaming», *Journal of Abnormal Psychology*, 84, pp. 91-108.
- De Koninck J. et al. (1977), «Intensive language learning and REM sleep: Further results», *Sleep Research*, 7, p. 146.
- Erikson E. (1954) «The dream specimen of psychoanalysis», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 21, pp. 5-56.
- Fairbairn W. R. D. (1944), «La struttura endopsichica considerata in termini di relazioni oggettuali», in *Studi psicoanalitici sulla personalità*, Torino, Boringhieri, 1977.
- Fiss H., Litchman J. (1976), *Dream enhancement. An experimental approach to the adaptive function of dreams*, relazione presentata al convegno dell'Association for the Psychophysiological Study of Sleep, Cincinnati, OH.
- Fiss H., Kremer E., Litchman J. (1977), *The mnemonic function of dreaming*, relazione presentata al convegno dell'Association for the Psychophysiological Study of Sleep, Houston, TX.
- Fiss H. (1986), «An empirical foundation for a self psychology of dreaming», *Journal of Mind and Behaviour*, 7, pp. 161-191.
- Fosshage J. (1983), «The psychological function of dreams. A revised psychoanalytic perspective», *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 6, pp. 641-669.
- Fosshage J., Loew C. (1987), *Dream interpretation: A comparative study, revised edition*, Costa Mesa CA, PMA Publications.
- Fosshage J. (1987a), «New vistas on dream interpretation», in *Dreams in new perspective: The royal road revisited*, a cura di M. Glucksman, New York, Human Sciences Press.
- Fosshage J. (1987b), «A revised psychoanalytic approach», in *Dream interpretation: A comparative study, revised edition*, a cura di J. Fosshage & C. Loew, Costa Mesa CA, PMA Publications.
- Fosshage J. (1994), «Toward reconceptualizing transference: Theoretical and clinical considerations», *International Journal of Psycho-Analysis*, 75, pp. 265-280.
- Fosshage J. (1995), «Countertransference as the analyst's experience of the analysand. The influence of listening perspectives», *Psychoanalytic Psychology*, 12, pp. 375-391.
- French T., Fromm E. (1964), *Dream interpretation: A new approach*, New York, Basic Books.
- Freud S. (1900), *L'interpretazione dei sogni*, Opere, Voi. 3, Torino, Boringhieri, 1966. Freud S. (1922), «Osservazioni sulla teoria e pratica dell'interpretazione dei sogni», Opere, Voi. 9, Torino, Boringhieri, 1977.
- Fromm E. (1951), *Il linguaggio dimenticato*, Milano, Bompiani, 1962.
- Greenberg J. R., Mitchell S. A. (1983), *Le relazioni oggettuali nella*

- teoria psicoanalitica*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Greenberg R., Perlman C. (1993), «An integrated approach to dream theory: Contributions from sleep research and clinical practice», in *The functions of dreaming*, a cura di A. Moffitt, M. Kramer, R. Hoffmann, Albany, NY, State University of New York Press.
- Hartmann E. (1973), *The functions of sleep*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Holt R. R. (1967), «The development of the primary process: A structural view», in *Motives and thought: Psychoanalytic essays in honor of David Rapaport*, a cura di R. R. Holt, Madison, CT, International University Press.
- Jones R. M. (1970), *The new psychology of dreaming*, New York, Grune & Stratton.
- Jung C. G. (1916/48), «Considerazioni generali sulla psicologia del sogno», in *La dinamica dell'inconscio. Opere*, Voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976.
- Kohut H. (1959), «Introspection, empathy and psychoanalysis», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, pp. 459-483.
- Kohut H. (1977), *La guarigione del sé*, Torino, Boringhieri, 1980.
- Kramer M. (1993), «The selective mood regulatory function of dreaming: An update and revision», in *The functions of dreaming*, a cura di A. Moffitt, M. Kramer, R. Hoffmann, Albany, NY, State University of New York Press.
- Kramer M., Moshiri A., Scharf M. (1982), «The organization of mental content in and between the waking and dream state», *Sleep Research*, 11, p. 106.
- Kuiken D., Sikora S. (1993), «The impact of dreams on waking thoughts and feelings», in *The functions of dreaming*, a cura di A. Moffitt, M. Kramer, R. Hoffmann, Albany, NY, State University of New York Press.
- Levin R. (1990), «Psychoanalytic Theories on the function of dreaming: A review of the empirical dream research», in *Empirical studies of psychoanalytic theories*, vol. 3, a cura di J. Masling, Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
- Lichtenberg J., Lachmann F., Fosshage J. (1992), *Self and Motivational Systems*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
- Lichtenberg J., Lachmann F., Fosshage J. (1996), *The Clinical Exchange*, Hillsdale, NJ, The Analytic Press.
- Meissner W. (1968), «Dreaming as process», *International Journal of Psycho-Analysis*, 49, pp. 63-79.
- Mitchell S. A. (1988), *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Moffitt A. et al. (1982), «Individual differences among pre- and post-awakening EEG correlates of dream reports following arousals from different stages of sleep», *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 7, pp. 111-125.
- Noy P. (1969), «A revision of the psychoanalytic theory of the primary process», *International Journal of Psycho-Analysis*, 50, pp. 155-178.
- Noy P. (1979), «The psychoanalytic theory of cognitive development», *The Psychoanalytic Study of the Child*, 34, pp. 169-216, New Haven, CT, Yale University Press.
- Ornstein P. (1987), «On the self-state dreams in the psychoanalytic

- treatment process», in *The interpretation of dreams in clinical work*, a cura di A. Rothstein, Madison, CT, International University Press.
- Palombo S. (1978), «The adaptive function of dreams», *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 1, pp. 443-476.
- Piaget J. (1937), *La costruzione del reale nel bambino*, Firenze, La Nuova Italia, 1979.
- Piccione P. et al. (1977), «The relationship between daily activities, emotions and dream content», *Steep Research*, 6, p. 133.
- Reiser M. (1990), *Memory in mind and brain*, New York, Basic Books.
- Shur M. (1966), «Some additional 'day residues' of 'the specimen dreams of psychoanalysis'», in *Essays in honor of Heinz Hartmann*, New York, International Universities Press.
- Stolorow R., Brandchaft B., Atwood G. (1987), *La prospettiva intersoggettiva*. Roma, Borla, 1996.
- Wachtel P. F. (1980), «Transference, schema and assimilation. The relevance of Piaget to the psychoanalytic theory of transference», *The Annual of Psychoanalysis*, 8, pp. 59-76, New York, International Universities Press.
- Whitmont E. (1978), «Jungian approach», in *Dream interpretation: A comparative study, revised edition*, a cura di J. Fosshage & C. Loew, Costa Mesa, CA, PMA Publications.
- Whitmont E., Perera S. (1990), *// linguaggio dei sogni. Simboli e interpretazioni*, Roma, Astrolabio, 1991.

Inclinazione verso l'interiorità

Aldo Carotenuto, Roma

La coesione del Sé, la sua unicità deve essere colta nella tensione teleologia che implica continue trasformazioni e mutamenti evolutivi. Esiste un principio psichico immanente di autoregolazione che assicura un continuo interscambio, una dialettica tra il già noto e l'ignoto, tra l'esperienza acquisita e ciò che non ha ancora attraversato il nostro cammino.

Una delle acquisizioni recenti e più significative del sapere psicologico è la constatazione che l'uomo, ma anche le specie animali più evolute, ricercano attivamente situazioni stimolanti. Uno dei primi modelli del funzionamento psichico, mutuato dallo stesso Freud, sosteneva che l'essere umano è costantemente teso a raggiungere un equilibrio omeostatico ottimale. La motivazione, sia biologica che psichica, insorgerebbe ogni volta che un allontanamento dall'equilibrio omeostatico crea uno stato spiacevole di tensione che impone di essere corretto. La condizione umana ottimale coincide con l'assenza di tensione, con il reciproco e perfetto livellamento dei vari sistemi psicofisici. Questa è dunque la meta virtuale di ogni agire umano.

La teoria freudiana delle pulsioni afferma che la pulsione è relativamente cieca nei confronti degli oggetti, ma che essa è determinata a priori per quanto riguarda la natura della meta: la scarica dell'accumulo di tensione. Ciò che tecnicamente chiamiamo «oggetto», cioè il destinatario

delle pulsioni primarie di amore e odio, è tutto sommato strumentale, perché ciò che conta per il sistema uomo è che l'istinto trovi una via per defluire.

Ma il modello omeostatico si è rivelato ben presto insufficiente, proprio a partire dall'osservazione che gli individui cercano attivamente nuove fonti di stimolazione e traggono piacere dal mero esercizio delle funzioni vitali, dalle più semplici come quella motoria, alle più complesse, come le funzioni mentali. Ciò è stato dimostrato sia dagli studi di Piaget sullo sviluppo cognitivo del bambino, sia da numerosi esperimenti in cui sono state create opportunità di autostimolazione per le scimmie attraverso la sistemazione di elettrodi nelle aree cerebrali identificate con i centri del piacere. Le motivazioni umane non sono dunque solo omeostatiche, e lo stato ottimale per un organismo non è affatto rappresentato da una completa assenza di tensione funzionale.

Cerchiamo adesso di tradurre questo linguaggio nei termini che ci sono familiari, e cioè riportandolo nell'ambito delle nostre scelte esistenziali, dei nostri comportamenti e delle loro nascoste motivazioni. E poiché l'ambito nel quale come psicoanalista mi muovo è quello degli affetti, partiamo proprio da lì per cercare di capire di cosa stiamo parlando quando diciamo che l'individuo non cerca la completa assenza di tensione funzionale.

Molte volte in analisi ci capita di confrontarci con una tematica estremamente complessa e dolorosa, che è quella dell'amore impossibile. Capita frequentemente che giungano al nostro studio persone, donne come uomini, catturati da un amore sbagliato. Uomini e donne che «amano troppo», come afferma l'autrice del famoso testo *Donne che amano troppo* (1), che restano prigionieri di situazioni sentimentali in cui l'altro è un individuo «sbagliato»; che beve, che tradisce, che non si dona, che non si assume responsabilità, che gioca e perde denaro, che picchia, ecc. Situazioni che gli stessi soggetti in analisi descrivono come insostenibili, con una sofferenza notevole, e che pure essi si ostinano a mantenere in piedi, devolvendo una considerevole quantità di energia psichica, di sentimento, di tempo e in molti casi anche denaro. Quando ci si confronta in situazioni simili

(1) R. Norwood, (1985), *Donne che amano troppo*, Milano, Feltrinelli, 1989.

come professionisti, ci si rende subito conto che «qualcosa non va»: che sembra inspiegabile appartenere e aderire ad amori così poco gratificanti, in cui l'altro è talmente inaffidabile da minacciare costantemente l'autostima del soggetto, da tenerlo continuamente sottoposto ad una tensione psichica notevolissima, con domande e autoflagellazioni del tipo: «forse è colpa mia se non riesce ad amarmi», «forse sono io che chiedo troppo» e soprattutto «forse prima o poi cambierà...»; frasi che ci testimoniano da un lato la totale cecità dinanzi all'evidenza - che a un terzo occhio risulta indubbia - dell'infelicità cui essi andrebbero incontro se prolungassero la storia, e dall'altro il mistero di una pulsione inconscia che muove verso l'oggetto d'amore nonostante le frustrazioni che ne derivano in continuazione. Quando osserviamo casi simili, ci rendiamo conto della verità dell'affermazione di cui sopra. L'individuo cerca realmente l'equilibrio omeostatico, o non lo vive piuttosto come una morte? Parlare di «masochismo» in questi casi è opportuno ma non riesce a svelarci fino in fondo il mistero di queste strane appartenenze. È vero, come postulava Freud parlando di coazione a ripetere, che in tali casi il soggetto ricerca continuamente di reinscenare la situazione traumatica rimossa per poterla finalmente «abreagire». Siamo stati vittime di un padre freddo e distante? Ritroveremo nel nostro compagno prima o poi la stessa caratteristica; abbiamo avuto una madre possessiva e ipercontrollante? Non potremo che ritrovarla dietro il sorriso della nostra compagna... Eppure esistono casi in cui non ci sono padri e madri frustranti, anzi a volte è vero assolutamente l'opposto: genitori «adorabili», che non hanno mai fatto mancare nulla alla loro amata figlia, che l'hanno colmata di beni, favorendola nelle sue iniziative e desideri, e che si ritrovano con una persona «malata» d'amore per uno sbandato, uno smidollato, o un delinquente. In questi casi che cosa sta accadendo? Cosa ricerca la psiche? Evidentemente non cerca l'equilibrio omeostatico! L'equilibrio consisterebbe, ponendoci in gli occhi avveduti e prudenti dei «genitori», nel trovare un amore che riproponga ciò che tale «figlia» ha sempre vissuto in famiglia: rispetto, solidarietà, cura, opportunità di comunicazione... E invece no,

qui la psiche va alla ricerca di ciò che frustra, che impedisce di dormire, che genera malinconia, drammi, gelosia. Perché? Perché ciò cui tendiamo, dice Jung, non è tanto la quiete atarassica, quanto la ricerca di una conciliazione degli opposti psichici: così come la dottrina cinese ci insegna, quando il sole giunge al suo zenit deve tramontare, deve venire la notte. Troppo sole, troppa luce, troppo benessere, troppa sollecitudine richiamano nella psiche il bisogno di una compensazione. La luce diurna che illumina la coscienza non basta più a nutrire l'anima del suo bisogno di eros, e allora si cerca nei «sottofondi dell'anima» ciò che nella pulita superficie della coscienza non si riesce a trovare. Come spiega Hillman la distruzione dell'amore impossibile ci visita:

«quando l'eros non è ancora contenuto dalla psiche, ... a causa soprattutto di un'anima che non è ancora emersa dai falsi valori, da avere nozioni di bellezza e dall'incertezza psicologica su se stessa come anima [...] Poiché la distruttività è uno dei poli dell'istinto creativo, lo sviluppo psichico procede attraverso prolungate esperienze di distruzione erotica» (2).

(2) J. Hillman, (1972), *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, 1979, p. 95.

Questo significa che probabilmente la «figlia» che abbiamo immaginato (ma le cui rappresentanti sono tante!) cerca un apprendistato per l'amore, un'iniziazione. Frustrazioni e inganni le sono necessari per acquisire quello spessore psicologico, quella profondità del pensiero e del sentimento che la rassicurante e quieta situazione familiare non le permettono di raggiungere. Noi abbiamo bisogno di profondità e di complessità tanto quanto ne abbiamo di pace e di serenità. Temiamo come la morte la stasi psicologica, e in effetti è proprio così: ciò che non si muove stagna, imputridisce. Questo non sta a significare che dobbiamo ficcarci sempre nelle situazioni sbagliate per «maturare». Anche una continua sequela di amori sbagliati è in realtà indice di stagnazione: siamo «fermi», «bloccati» in una dimensione narcisistica tale che l'amore «sbagliato» in tal caso serve a mantenerci proprio in quello stallo, perché non ci mette in discussione. La coazione a ripetere è un tentativo di superamento, ma non è ancora la trasformazione. Trasformazione psichica si ha solo nel momento in cui la sofferenza ribalta il

nostro modo di guardare a noi stessi e all'esperienza con l'altro. Solo quando non diamo più giustificazione alcuna al nostro comportamento iniziamo a cambiare. Finché pensiamo che «forse cambierà...», restiamo ancorati alle nostre false certezze, al nostro equilibrio da acrobati. Certamente ciò che è valido e da sottolineare è il fatto che la psiche ricerca tanto la soluzione del conflitto quanto la fiamma che accende il conflitto stesso. Nella stasi non possiamo vivere, e la lotta ci affatica. Siamo così «crocifissi», come afferma Jung, tra la terra e il cielo.

È noto che salendo lungo la scala tassonomica, il registro meramente biologico dei bisogni aumenta di complessità e per così dire salta di livello, entrando nell'area del simbolico. Il sostrato pulsionale si arricchisce di quei bisogni che, con una espressione di qualche anno fa, si sarebbero definiti «indotti». Un uomo può mangiare non perché ha fame, ma nel tentativo di sedare uno stato ansioso; oppure, può avere una sessualità inibita e disturbata per cause psicogene, pur conservando una fisiologia intatta. È che bisogni primari come nutrirsi e amare assumono uno spessore simbolico, un rilievo psichico. Il comportamento è sempre la risultante dell'interazione di entrambi i livelli, il biologico e lo psichico, il presupposto genetico e l'apprendimento che deriva dall'esperienza. Ecco perché esso non può mai dirsi puro, e almeno per quanto riguarda gli essere umani, la predominanza dei fattori genetici su quelli ambientali, o viceversa, non è dimostrabile.

Tuttavia, il principium individuationis di cui abbiamo parlato, tende a dare maggior rilievo al polo psicosociale, a enfatizzare le possibilità trasformatrici legate all'autodeterminazione, all'esperienza del senso. Moltissimi atteggiamenti nascono da motivazioni estrinseche, indotte cioè dall'esterno, ci sono persone spinte da motivazioni strumentali, condizionate dal raggiungimento di un obiettivo prefissato dall'esterno. Una motivazione esterna è generalmente dettata da esigenze di tipo fisiologico, da spinte a soddisfare i bisogni primari, ma tutto ciò che deriva da bagliori esterni è lontano dalla sostanza di ciò che nasce invece da una motivazione inferiore, che sale dal profondo. Il nostro modello culturale ci ha abituati a pensare che il riscontro e la validazione di ogni nostra

scelta vengono dal collettivo, dall'esterno, da riconoscimenti o sanzioni provenienti dagli altri.

Non ci interroghiamo sull'aderenza dei nostri comportamenti al compito individuativo. È invece questo che dà forma a motivazioni che, se troppo a lungo disattese, sbarrano il cammino evolutivo della personalità. La psiche deve nutrirsi delle inclinazioni che sgorgano dall'interno, dei propri reali interessi, delle proprie più profonde attitudini.

Spesso non è necessario uno sguardo clinico per comprendere dove sono i cardini autoregolativi di un individuo, se nella stereotipia di un dettato sociale o nell'incerta sfida dell'individuazione. Anche nelle modulazioni del sentimento è facile accorgersi come l'autenticità dei rapporti possa essere compromessa da motivazioni esterne. Una persona che abbia strutturato la sua vita principalmente su considerazioni di opportunità, calcoli e vantaggi, improvvisamente può essere sconvolta e disorientata da un inatteso rovesciamento di valori, da un disperante impoverimento di tutto ciò che fino a un attimo prima aveva rappresentato una recinzione sicura. Molti di questi ribaltamenti nascono da un grande dolore. È così che la motivazione esterna può perdere di centralità a vantaggio di una dimensione interna.

La scommessa di questo nostro transito mondano fa conto sulla capacità individuale di illuminare gli aspetti più fondi e oscuri della personalità. Il solo strumento adatto siamo noi stessi, e l'humus della trasformazione è la solitudine che questo processo apre. In solitudine possiamo ascoltare l'immaginazione, prestare il tratto alla funzione mitopoietica della psiche.

Dalla scoperta di queste potenzialità psichiche prese forma la regola analitica delle libere associazioni, la richiesta ai pazienti di esprimere tutto ciò che passa loro per la mente senza censure né giudizi. Il materiale psicologicamente significativo emerge da sé; lo stesso ordine con cui i temi si succedono nel flusso associativo non è casuale. Così come tutti gli elementi di un sogno appartengono al sognatore che mette in scena attraverso l'attività onirica aspetti che incarnano figure del suo mondo interno. Per questo motivo l'immaginazione creativa ha una funzione terapeutica.

Nelle situazioni d'angoscia l'immaginazione è bloccata, inerte, paralizzata e così pure la vita psichica, compressa nella concretezza del sintomo, il più delle volte oscuro e incomprensibile allo stesso paziente. La vita chiusa nel cerchio delle proprie angosce trova negato anche l'accesso alla scena onirica di cui restano nel ricordo conscio solo pochi e slegati frammenti.

Via via che procede il processo individuativo, nei sogni iniziano a definirsi paesaggi interiori di crescente complessità che indicano passaggi, porte strette o catastrofi, le cifre del mutamento. Sono per così dire snodi archetipici che si annunciano nell'inconscio, ma dei quali la coscienza non ha ancora sentore. I confini si allargano sempre più, si esce dal giro più breve dell'inconscio personale e compaiono temi archetipici. Un famoso personaggio diceva che il desiderio che una larva può formulare sul proprio futuro sarà sempre quello di diventare una bellissima larva, perché è assolutamente inconsapevole che diventerà una farfalla. Così i nostri desideri non vanno all'ignoto, ma solo pochi passi più in là del mondo che già conosciamo. Ma la consapevolezza di essere qualcosa di più grande, di ancora sconosciuto, viene dal far luce su aspetti di ampio respiro che ci sembrano più lontani. In questo senso è di importanza fondamentale l'ambiente nel quale siamo cresciuti, l'essere stati oggetto di trasmissione di valori vicini alle nostre attitudini, in questo caso infatti veniamo incoraggiati e favoriti nel nostro sviluppo. In caso contrario, se cioè la nostra educazione è stata funzionale al raggiungimento di un obiettivo estraneo alle nostre inclinazioni, nasce l'esigenza di rompere i ponti con il passato per cercare altrove lo spazio per la propria personalità. Questa concezione legata all'immagine romantica del viaggio inferiore, di un vagabondare senza meta, dice che l'individuazione è un infinito andare, che in fondo può esser chiuso solo dall'esterno, con la morte del corpo, ma che la ricerca spirituale è un'ascesa ininterrotta.

Si deve poter dare all'immaginazione il respiro di un procedere, una possibilità che ampli gli orizzonti della nostra vita. La disperazione, il blocco di fronte alle difficoltà deve servire a comprendere, non a chiudere. Lo sforzo immaginativo nel dare una spiegazione agli eventi, alle nostre

azioni, da un significato e una connotazione terapeutica alla nostra immaginazione.

La capacità di fare della propria vita un'opera d'arte, per riprendere un'espressione di Jung che ho cara, non va confusa con la dimensione alta, e in parte tecnica, del talento e dell'arte, ma riguarda per ciascuno di noi il coraggio di dispiegare il cammino dell'individuazione, anche a *prezzo* dell'isolamento, nonostante l'irrisione, la svalutazione, l'invidia. La nostra diversità muove un atto d'accusa a quella che Heidegger chiamava l'esistenza anonima del «si», si dice, si pensa, si fa. Ma l'ostacolo è sovente salvifico per la psiche. L'intreccio drammaturgico oppone all'eroe il suo antagonista, che in fondo è il solo a offrirgli la sua vera opportunità.

Roland Barthes e Donald Winnicott: note sui fenomeni della terza area

Silvia Lagorio, Milano

Chi si sia dedicato ai testi di Roland Barthes, ne abbia fatto occasione di lavoro o li abbia semplicemente letti, sa che in essi e attraverso di essi il discorso della psicoanalisi è comparso puntuale. Per provare a riflettere sulle influenze che esso esercitò sull'opera barthesiana ho privilegiato, rispetto al tentativo di una ricostruzione storica dei nessi tra psicoanalisi e strutturalismo, una lettura particolare di Roland Barthes dal punto di vista della psicoanalisi e specificamente dell'idea di oggetto transizionale di Donald Winnicott. Mi è parso cioè che l'idea di scrittura sottesa ai testi barthesiani (non a caso un'idea di scrittura quasi perfettamente incarnata sul versante della pratica di scrivere, intendo sottolineare che Barthes è oggi considerato uno degli scrittori più felici del nostro tempo) sia precisamente analizzabile dal punto di vista winnicottiano a proposito di uno spazio e di un oggetto transizionali alla base della capacità di simbolizzare. Quello che Winnicott intende quando illustra l'esperienza del *gioco* - il suo svolgersi all'interno di uno spazio transizionale - coincide in modo singolare con la descrizione che Barthes fornisce del *testo* come produzione di scrittura assolutamente libera.

Per tornare al rapporto tra Barthes e la psicoanalisi, è evidente attraverso le analisi e le interpretazioni barthesiane dei testi una conoscenza certo non superficiale del «monumento psicoanalitico»; nei *Saggi critici*, per fare un

esempio, Barthes ricorre a Freud, in particolare all'ipotesi dell'orda primitiva (quindi a *Mosè e il monoteismo* e a *Totem e Tabù*) per descrivere il teatro di Racine, undici tragedie che convergono in un'unica, legata appunto all'istituzione del tabù dell'incesto dopo le lotte fratricide. I personaggi di Racine non vengono da Barthes neanche intesi come personaggi ma piuttosto come *acteurs*, maschere tragiche. Le citazioni dell'opera freudiana disseminano tutta la produzione di Roland Barthes; ancora nei *Saggi critici* in *La Bruyère*, troviamo un'osservazione significativa: «Il solo potere che la storia abbia sul 'cuore umano' è di variare il linguaggio che lo parla»: proprio a questo proposito Barthes cita Freud, la psicoanalisi, per affermare che quanto oggi ci interessa è l'Edipo di Freud e non più quello di Sofocle, dunque l'importanza dei nuovi linguaggi. L'importanza, direi, di tentare di sostenere dentro la storia della propria contemporaneità, seguendo il battito del tempo presente che ci accompagna.

Voglio ancora segnalare lo scritto sull'ascolto, raccolto nel terzo volume dei *Saggi critici*, *L'ovvio e l'ottuso*: qui Barthes opera una distinzione tra tre modalità, l'*udire* dell'animale come funzione d'allarme, il *decifrare* i segni, il sentire cioè allo scopo di comprendere e imparare il linguaggio, l'*ascoltare* in uno spazio intersoggettivo in cui ciascuno è chiamato a una partecipazione. Di questo terzo tipo di ascolto tratta la psicoanalisi, giacché il parlare del paziente è tanto significativo quanto il tacere dell'analista, il suo stare in silenzio implicando infatti la stessa attività che compie il locutore raccontando di sé.

«Nel suo tentativo di cogliere i significanti, lo psicoanalista impara a 'parlare' quella lingua che è l'inconscio del paziente, proprio come il bambino, immerso nella lingua, coglie suoni, sillabe, consonanze, parole imparando così a parlare (...). Capire quel linguaggio che è l'inconscio dell'altro, aiutarlo a ricostruire la sua storia, mettere a nudo il suo desiderio inconscio: è così che l'ascolto dello psicoanalista perviene a un riconoscimento, quello del desiderio dell'altro» (1).

Il ricorso a Freud attraversa tutta la produzione barthesiana, tuttavia le citazioni divengono puntuali proprio ogni volta che Barthes si accinge a indagare i processi di

(1) R. Barthes, *Ascolto* in *L'ovvio e l'ottuso*, Torino, Einaudi 1985, p. 247

nascita del linguaggio; il riferimento all'immagine del rochetto è ricorrente, metafora per Barthes d'elezione al fine di rendere l'idea di formazione del linguaggio. Come alla memoria del lettore viene richiamata l'immagine del bambino che perlustra lo spazio facendo un andirivieni rispetto al corpo della madre, così Barthes ricorre sovente a Winnicott per descrivere quell'area definita *transizionale* di congiungimento-separazione tra madre e bambino all'interno della quale (grazie alla quale, per meglio dire) è possibile la nascita dell'esperienza del gioco e del linguaggio, esperienze che Winnicott poneva a fondamento dell'idea stessa di *cultura*.

A Winnicott, come è noto, si deve l'intuizione di una tripartizione dello spazio psichico: a una prima area spetterebbe la realtà interna dell'individuo, quell'inconscio che, non ancora rimosso nel bambino, si produce nella possibilità di immaginare, creare, allucinare; la seconda area si definirebbe a partire dalla prima come il risultato della progressiva capacità di riconoscimento del bambino di qualcosa di diverso da sé: a questa seconda area pertiene la realtà esterna. La terza area, originata dal legame tra le prime due, si costituirebbe attraverso l'acquisizione di una risorsa fondamentale a disposizione dell'individuo umano, la facoltà di utilizzo dei simboli. Questa area, ambigua per definizione, è occupata da oggetti ambigui per essenza (uso il termine nella buona accezione proposta da Racamier in *Elogio dell'ambiguità* (2) a sostegno del valore di quella che junghianamente diremmo *coniunctio oppositorum*), che Winnicott chiama transizionali: il pezzo di coperta rappresenta per il bambino sia il seno della madre reale, sia il seno materno internalizzato e vive su entrambi i registri della sua realtà, quella estema e quella inconscia.

(2) Cfr. P.C. Racamier, // *genio delle origini*, Milano, Cortina 1993, pp. 391-393.

«Ho postulato uno spazio potenziale tra il bambino e la figura materna, che è il luogo del gioco. Questo spazio potenziale acquista significato solo come risultato dell'esperienza viva del bambino. Non è innato: ciò che è innato può o non può manifestarsi nella conquista di un luogo per l'esperienza del gioco nel caso di qualunque bambino *reale*. Con mia grande sorpresa, ho scoperto che il gioco e i fenomeni transizionali formano la base per l'esperienza culturale in genere, e che ciò che stavo osservando riguardava la maggior parte della nostra vita. Portino qui, in questo momento, siamo in questo spazio, e senza un *maternage*

sufficientemente buono avremmo sentito estranea questa discussione. Nella mia definizione del gioco, quindi, il punto principale è che: il gioco è sempre eccitante.

È eccitante *non* a causa di un substrato istintuale, ma a causa della precarietà inerente a esso, perché è sul filo del rasoio tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivamente percepito. Quello che vale per il gioco, vale anche per la *Passione secondo San Matteo*, e sono quasi certo che incontrerò molti miei colleghi quando andrò a sentirla alla Festival Hall tra qualche settimana» (3).

La precarietà che Winnicott cita attiene a una dimensione magica, a quell'*illusione* che una madre sufficientemente buona deve garantire al proprio bambino rendendosi attendibile, adattandosi ai suoi bisogni dapprima in modo totale, successivamente in modo parziale.

La terza area, lo spazio psichico dell'illusione è per Winnicott «sacro» poiché gli è assegnata una sorta di possibilità di salvezza, di sospensione, dalla continua fatica cui l'io è sottoposto nel confrontare le pretese della propria realtà interna con quelle della realtà esterna: l'impresa di accettare la realtà infatti non è mai compiuta una volta per tutte.

I segnali relativi alla vita di questa terza area, alla capacità di un adulto di giocare, si manifestavano secondo quanto Winnicott poteva osservare alla luce della propria esperienza clinica, nella *scelta delle parole*, nelle *inflessioni della voce*, nell'*umorismo*, quanto Barthes avrebbe definito la scelta di uno *stile* (4). È rilevante la connessione tra le riflessioni winnicottiane relative ai fenomeni della terza area e quelle di Barthes sulla letteratura, sulla natura e sul valore *^G'illusione* a fondamento di uno spazio psichico transizionale. Voglio segnalare alcune questioni barthesiane che hanno direttamente a mio avviso a che vedere con il pensiero di Winnicott sulla terza area o che si prestano in modo puntuale ad essere indagate attraverso questa lente; mi pare inoltre che possano essere presentate come le questioni barthesiane per eccellenza.

1) La riflessione sulla *soggettività* del lettore legata alla disamina del concetto di *piacere* e di *godimento*; 2) l'idea dello scrivere e della produzione di un testo come *lavoro*, nel senso inteso da Freud al fine di descrivere il gioco del bambino (lavoro da cui ogni fatica è espunta). Barthes privilegia infatti la figura del *dilettante* che trae da ciò che fa

(3) D. Winnicott, «Gioco e cultura», in *Esplorazioni psicoanalitiche*, Milano, Cortina, 1995, pp. 228-229.

(4) Cfr. D. Winnicott, «Oggetti transizionali e fenomeni transizionali», in *Gioco e realtà*, Roma, Armando Editore, 1974, p. 23.

il proprio godimento senza doversi preoccupare dell'immagine che gli altri hanno di lui; 3) la riflessione sul *seminario* come spazio ideale in cui si legge e si scrive: essa attraversa per intero l'opera di Roland Barthes giacché, ricordo, tutti i testi prodotti dal '65 in avanti sono il frutto di lavori seminariali. Il luogo del seminario - distinto nella sua essenza dalle conferenze, dai convegni, dalle occasioni accademiche - dove la pratica dell'insegnare è orizzontale, attraversata dal desiderio di una ricerca comune, libera da autoritarismi e imposizioni dall'alto, «spazio in cui circolano desideri sottili, desideri mobili» (5) è precisamente da intendersi quale *spazio transizionale*.

(5) R. Barthes, «Al seminario», in *Il brusio della lingua*, Torino, Einaudi, 1988, p. 344.

Circa il primo punto che ho indicato, vorrei riferirmi a una mitologia barthesiana in cui viene tracciata la differenza tra il *Nautilus* di Verne, un'imbarcazione chiusa su se stessa, compatta, resa casa dal soggetto che la abita e le *Bateau Ivre* di Rimbaud, una nave aperta, inabitabile «occhio viaggiante»: vengono qui contrapposti due modi del navigare, uno si ispira a una concezione di assoggettamento della natura e dell'inconscio, l'altro si profila come una poetica dell'ascolto, dell'esplorazione, del riguardo (6).

(6) Cfr. S. Lagorio, *Introduzione a Roland Barthes*, Firenze, Sansoni, 1986, p. 59.

Utilizzo questa mitologia per fare intendere l'idea che Barthes aveva del lavoro di critica letteraria, un lavoro che, per essere tale, deve imporsi di sfuggire alla pressione delle istituzioni (l'Università, per esempio) e dei sensi fissati per trasformare la lettura dei testi in occasioni significative di interrogazione sulle parole, sul linguaggio:

«Toccare un testo - non con gli occhi ma con la scrittura - scava un abisso fra la critica e la lettura, lo stesso abisso che ogni significazione crea fra il suo lato significante e quello significato. Infatti, nessuno potrebbe mai sapere nulla del senso che la lettura dà all'opera, come d'altronde del significato, forse perché questo senso, essendo il desiderio, si stabilisce al di là del codice della lingua.

Solo la lettura ama l'opera, e mantiene con essa un rapporto di desiderio (...) passare dalla lettura alla critica significa cambiare desiderio, desiderare non più l'opera ma il proprio linguaggio. Tuttavia, proprio per questo, ciò significa anche rinviare l'opera al desiderio della scrittura dalla quale essa era sorta. La parola ruota così attorno al libro: *leggere, scrivere*: ogni letteratura procede così da un desiderio all'altro» (7).

(7) R. Barthes, *Critica e verità*, Torino, Einaudi, 1969, p. 63.

L'affermazione di uno statuto del desiderio crea una connessione diretta tra *Critica e verità*, 1966, e *Il piacere del testo*, 1973, ed è il cuore della teoria barthesiana della

scrittura: ogni testo, vi si raccomanda, va riportato *al suo gioco* (8), per stabilirne il valore occorre appoggiarsi soltanto alla pratica della scrittura evitando ogni discorso neutrale, quello ideologico come quello scientifico; questa è simultaneamente un campo di gioco e un campo di responsabilità (o, freudianamente potremmo dire: giocare è affare assai serio): come si nota facilmente il testo si conferma qui come pratica transizionale non soltanto tra due individui, chi scrive e chi legge (che infatti, ci dice Barthes, non sono affatto definibili attraverso la falsa opposizione attivo/passivo, bensì attraverso il mutuo lavoro che li coinvolge) ma anche tra l'esercizio di leggere e quello di scrivere che si rispecchiano l'uno nell'altro. Entrambe le attività hanno a che vedere con il *giocare con il corpo della madre* (9).

(8) R. Barthes, *S/Z*, Torino, Einaudi, 1973, p. 9.

Nel *Piacere del testo* Barthes si sofferma sulla differenza esistente tra un testo di *piacere* (che il soggetto prova in quanto soggetto culturale, immerso in un ambiente, in un linguaggio, in un contesto) e il testo di *godimento* (che il soggetto può provare quando il proprio radicamento può essere posto in crisi e in qualche modo superato): «ogni volta che cerco di 'analizzare' un testo che mi ha dato del piacere, non è la mia 'soggettività' che ritrovo, ma il mio 'individuo', il dato che fa il mio corpo separato dagli altri corpi e gli appropria la sua sofferenza o il suo piacere: è il mio corpo di godimento quello che ritrovo. E questo corpo di godimento è anche il mio 'soggetto storico'» (10). // *piacere del testo* verte precisamente su questo soggetto sfuggito alle istituzioni ufficiali del linguaggio e alle sue strutture costrittive, risultato di tanti elementi combinati tra loro (i dati biografici, le inclinazioni, le nevrosi...) e sul *testo* piccola isola pacifica strappata alla guerra dei linguaggi. A partire da questi due elementi -soggetto e testo - reciprocamente implicantesi, Barthes scriverà *Roland Barthes par Roland Barthes* (1975), un montaggio di appunti, note e pensieri sui rapporti e sulle tracce che individuano il soggetto scrivente, un insieme di indizi rivelatore di una soggettività debole come quella dell'innamorato dei *Fragments d'un discours amoureux* (1977) o quella che si trova di fronte all'immagine fotografica ne *La Chambre claire* (1980). Il soggetto barthesiano

(9) R. Barthes, // *piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975, p. 36.

(10) *Ibidem*, p. 61.

(11) R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 1980, p. 13.

è «leggero, diviso, disperso» (11), il suo discorso non può essere dialettico, è *dis/cursus*, un correre qui e là, un mimare il gioco del rocchetto, quell'oggetto magico attraverso il quale il bambino giunge a simbolizzare: la scomparsa dell'oggetto nella sua tangibilità - nel suo essere a portata di sguardo e di mano - corrisponde alla sua ricomparsa sul piano interno e sotto forma di oggetto pensato.

A proposito del secondo punto che mi interessa proporre alla riflessione - la questione della produzione del testo come lavoro-gioco o gioco-lavoro - voglio citare da // *brusio della lingua*: «Aprire il testo, costituirne il sistema di lettura non significa perciò soltanto chiedere e mostrare che è possibile interpretarlo liberamente; significa soprattutto, e in modo ben più radicale, giungere a riconoscere che non esiste una verità oggettiva o soggettiva della lettura, ma soltanto una verità ludica» (12).

(12) R. Barthes, *Il brusio della lingua*, op. cit., p. 25.

Come già accennavo, in questa idea di lavoro costitutivo del testo non troviamo ombra di fatica come nel caso del gioco del bambino; nel *Poeta e la fantasia* (1907) Freud ci dice che il bambino intento a giocare è massimamente impegnato in qualcosa di molto serio, egli distingue bene il suo mondo interno dal mondo reale e può infatti utilizzare oggetti reali cui «appoggiare» il proprio gioco. Per tale ragione, Freud ricorda, la lingua tedesca ha mantenuto l'associazione gioco-creazione artistica e poetica nel termine *Spiele* (segnalo quanto il verbo *appoggiare* si confaccia alla funzione degli oggetti transizionali di Winnicott, quella appunto di rappresentare un sostegno per il mondo interno e la realtà esterna).

A proposito del testo Barthes insiste di scegliere, contro il regime di indifferenza imposto dal discorso scientifico, la via che lo riporti al suo gioco, al suo farsi originario, a un lavoro, un gioco-lavoro: essa può essere battuta soltanto attraverso quella pratica della scrittura in grado di trasformare chi consuma il testo in un suo produttore.

«La lettura non comporta rischi di oggettività o di soggettività (sono due immaginari) se non in quanto si definisca il testo come un oggetto espressivo (offerto alla nostra propria espressione), sublimato entro una morale della verità, ora lassista ora ascetica. Tuttavia leggere non è un gesto parassitario, il completamento reattivo di una scrittura che noi

pariamo di tutti i prestigi della creazione e dell'antiorità (...) è un lavoro linguistico. Leggere vuoi dire trovare dei sensi, e trovare dei sensi vuoi dire nominarli; ma questi sensi nominati vengono travolti in direzione di altri nomi; i nomi si chiamano, si raccolgono e il loro raggrupparsi vuole a sua volta un nuovo nome: nomino, denomino, rinomino: così passa il testo: è un nominare in atto, un'approssimazione instancabile, un lavoro metonimico (...) passo, attraverso, articolo, scatenò, non conto» (13).

(13) R. Barthes, *S/Z, op. cit.*, p. 16.

Nella pratica di lettura che Barthes ci descrive si fa sentire fortemente la presenza del corpo, la corporeità del testo-tessuto che si riflette in quella del suo lettore:

essendo il gioco un'attività garantita da regole che prevede sempre un ritorno (ci stiamo riferendo, com'è evidente, all'immagine del nipotino di Freud che butta il rocchetto lontano da sé - *fort-* per poi farlo ricomparire qui - *da*), la lettura in quanto gioco deve moltiplicare il testo. A ogni riconoscimento, a ogni ritorno, un testo differente: medesimo ma nuovo.

Circa la terza questione che ho rilevato, il tema del seminario come spazio transizionale in cui si legge e si scrive, vorrei sottolineare che Barthes oscillò durante l'arco della sua esistenza tra la posizione dello *scrittore* e quella dello *scrivente* - (ricordo qui un suo celebre saggio sulla differenza tra la parola dello scrittore, ambigua a livello del senso e mai definitiva, una parola intransitiva, e la parola dello scrivente, una parola subordinata al suo intrinseco scopo, una parola transitiva formulata per comunicare un messaggio) (14) - tra un desiderio di scrittura letteraria e una volontà di trasmissione: all'incrocio tra queste due pratiche trovano ragione la teoria della scrittura barthesiana e il lavoro di ricerca e di insegnamento. In questa prospettiva credo si possa cogliere l'importanza dell'attività seminariale: essa ha infatti rappresentato la possibilità di costruzione di un discorso non oppresso dalla dominanza di un codice sugli altri; come il testo si sottrae alla «guerra dei linguaggi» così il seminario si sottrae all'autoritarismo poiché sua fondamentale caratteristica è un lavoro comune e nessuna voce prevalente. Barthes stesso si pone all'interno della riflessione winnicottiana chiedendosi se il seminario sia un luogo collocato nella prima area, sia cioè uno spazio «fittizio», immaginato, pertinente cioè a una realtà interna o se sia collocato

(14) Cfr. R. Barthes, «Scrittori e scriventi», in *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1976, p. 120.

(15) Cfr. R. Barthes, «Al seminario», *op. cit.*, p. 343.

(16) *Ibidem*, p. 344.

nella seconda area, se cioè esso si dia in realtà. Risponde che non è né della prima né della seconda area e dunque seguendo il percorso che fin qui ho tentato di delineare, il seminario è dell'ordine della terza area offrendosi infatti come «un'istituzione tracciata sul modello utopico» (15): questa qualità, l'*utopicità*, mi pare illuminare particolarmente i fenomeni legati alla terza area winnicottiana. Sempre muovendosi su un triplice registro Barthes continua la propria opera di definizione del seminario: a partire dall'idea di *tre spazi* e di *tre pratiche* indica un primo spazio *istituzionale* (frequenza, orario, luogo: requisiti della realtà oggettiva), un secondo *transferale* (la parola, precisa Barthes, non è usata con rigorosa competenza psicoanalitica), poiché il conduttore del seminario dovrà contenere la scena in cui più transfert «orizzontali» si verificheranno. Da questo punto di vista, «lo spazio del seminario non è edipico, ma attiene al falansterio, cioè, in un certo senso, è *romanzesco*», il romanzesco non è né il falso né il sentimentale, è soltanto lo spazio in cui circolano desideri sottili, desideri mobili» (16): com'è possibile notare siamo nell'ambito di una rappresentazione della prima area, legata alla realtà interna. Il terzo spazio indicato da Barthes è *testuale* sia quando il gruppo seminariale si ponga l'obiettivo di produrre un testo, sia quando consideri il suo stesso lavoro di per sé un testo.

Devo insistere ancora una volta su quanto questo ritratto di terzo spazio testuale nella sua connessione con l'idea winnicottiana di terza area sia caratterizzato da un fare, da un gioco-lavoro; per meglio analizzare la pratica testuale all'interno del seminario, Barthes distingue dopo aver descritto i tre spazi, tre modelli educativi: il primo è collegato all'*insegnare*, alla trasmissione cioè, attraverso discorsi orali o scritti, di un sapere; il secondo è associato all'*apprendistato*, pratica in cui il maestro non tiene discorsi ma silenziosamente passa la propria maniera di lavorare; il terzo coincide con l'*attenzione materna*:

«quando il bambino impara a camminare, la madre non parla né dimostra: non insegna a camminare, non rappresenta neppure l'atto (non cammina davanti al bambino): sostiene, incoraggia, chiama (indietreggia e chiama); incita e tende le braccia: il bambino vuole la madre e la madre desidera che il bambino cammini. Nel seminario (per definizione)

ogni insegnamento è precluso: non viene trasmesso alcun sapere (ma un sapere può essere creato), non si tiene alcun discorso (ma si va alla ricerca di un testo): l'insegnamento è *frustrato*. O qualcuno lavora, ricerca, produce, riunisce, scrive di fronte agli altri; oppure tutti si incitano, si chiamano, mettono in circolazione l'oggetto da produrre, il procedimento da organizzare, che si passano così di mano in mano, sospesi al filo del desiderio, come l'anello nel gioco che da esso prende il nome» (17).

(17) *Ibidem*, p. 347

Roland Barthes, in questo senso, non si riteneva altro che il moderatore del proprio seminario, qualcuno che fornisce indicazioni, stabilisce le regole del gioco rifiutandosi di legiferare. Chiunque abbia un'esperienza analitica potrà scorgere nella descrizione appena citata un modello ideale di *setting*, di campo transizionale dove gli opposti una volta riconosciuti possono conciliarsi, uno spazio in via di trasformazione.

Dopo una lunga pratica seminariale, Barthes terrà la propria lezione inaugurale al College de France sottolineando in apertura quella connivenza esistente in modo imperituro tra *linguaggio* e *potere* che rappresenta un vero nemico, oscuro, impossibile a essere davvero stanato: se il potere parassita la lingua servendosi per autoalimentarsi esso è ovunque e sempre all'opera. È attraverso i meccanismi del linguaggio che infatti si impongono quasi naturalmente «due rubriche: l'autorità dell'asserzione e la gregarietà della ripetizione» (18).

(18) R. Barthes, *Lezione*, Torino, Einaudi, 1981, p. 9.

Giacché la lingua è a servizio del potere e l'uscita dal linguaggio è impensabile pena l'uscita dal mondo, la letteratura assume tutto il suo senso e il suo valore utopici. La letteratura infatti è *un'illusione*, una «truffa salutare», una «magnifica illusione» (19) che permette di addomesticare la realtà e di sganciare la lingua dalle maglie dure del potere; proprio nella sua essenza magica e illusoria essa si situa all'interno della terza area di cui Winnicott ha parlato, quel luogo di passaggio tra la creatività primaria (che la madre sufficientemente buona concede al bambino facendogli magicamente trovare il seno) e la percezione oggettiva fondata sulla prova di realtà. Questa terza area provvede per così dire degli incantesimi con l'aiuto dei quali l'accettazione della realtà perde in pesantezza:

è l'area che Winnicott associava all'arte, alla religione, alla cultura in genere.

È l'area che Barthes pensa sia propria della letteratura. Essa possiede infatti tre forze, *mathesis*, *mimesis*, *semiosis*: la prima è una potenza di sapere, il talento che attribuiamo alla letteratura nel suo afferrare la vita, nel suo seguire le peripezie dell'animo umano. La seconda, *mimesis*, si esplica nella volontà dei testi letterari di rappresentare incessantemente il reale, pur essendo, come ben si sa, impresa assai ardua: il reale - lacanianamente - è impossibile e, da questo punto di vista, la letteratura si mostra nella sua assoluta ambivalenza, realista poiché desidera avvicinarsi senza tregua a una realtà che le sfugge, irrealista poiché crede sensata un'operazione assurda. «La terza forza della letteratura è di *far giocare* i segni, porli in una macchinaria di linguaggio i cui congegni a scatto e i cui fermi di sicurezza sono saltati, in altre parole è di istituire, proprio all'interno della lingua servile, una vera eteronimia delle cose» (20): qui Barthes si sta riferendo alla *semiosis* della letteratura: sempre in occasione della lezione inaugurale che abbiamo citato egli segnala che per afferrare le tre forze liberatorie appena elencate, il momento - siamo nel '77 - è propizio, poiché il mito dello scrittore e quello del magistero letterario dal maggio '68 si sono dissolti. Essendo la letteratura «desacralizzata» non è altro che un luogo libero, incustodito cui è possibile accostarsi per il piacere di una frequentazione, di una conoscenza; il seminario è la via che meglio si presta a questo movimento di avvicinamento:

«Infatti ciò che può essere oppressivo in un insegnamento non è alla fine il sapere o la cultura che esso convoglia, ma le forme discorsive attraverso cui vengono proposti. Dal momento che, come ho cercato di suggerire, questo insegnamento ha per oggetto il discorso colto nella fatalità del suo potere, il metodo non può realisticamente vertere che sui mezzi atti a vanificare, a sminuire, o per lo meno ad attenuare questo potere (...) Vorrei quindi che la parola e l'ascolto che qui s'intrecceranno fossero simili agli andirivieni di un bambino che sta giocando intorno a sua madre, che se ne allontana e poi ritorna da lei per portarle un sassolino o un filo di lana, stabilendo così intorno a un nucleo di pace e di serenità *tutta un'area di gioco*, all'interno della quale il sassolino o il filo di lana hanno alla fine meno importanza del dono pieno di zelo che se ne fa» (21).

Ecco ricomparire l'immagine del bambino con il rocchetto e la presenza di un'area di gioco. Per continuare il mio

(21) *Ibidem*, p. 33 (il corsivo è mio).

tentativo di connessione tra Barthes e Winnicott sull'indagine dei fenomeni legati alla terza area, dopo aver esaminato i tre punti che ho proposto all'attenzione, vorrei citare un testo di Barthes in cui Winnicott non è soltanto citato tra le righe ma esplicitamente chiamato. Questo scritto, apparso su *Tel Quel* nel 1980 e raccolto nel quarto volume dei *Saggi critici. Il brusio della lingua*, sembra curiosamente essere l'ultimo testo barthesiano. Esso si intitola: *Non si riesce mai a parlare di ciò che si ama*, vi si racconta di Stendhal e del suo amore totale ed esclusivo per l'Italia, vero oggetto di dedizione («c'è nell'amore per un paese straniero una sorta di razzismo alla rovescia: si è incantati dalla differenza, ci si annoia del Medesimo, si esalta l'Altro») (22).

Barthes descrive mirabilmente l'innamoramento di Stendhal per l'Italia, per Milano in particolare, ancora più in particolare per la Scala eletta a luogo di tutti i piaceri possibili, la Musica, le Donne, la conversazione amorosa. Tuttavia la passione, questa esuberanza d'amore, non può essere narrata: essa infatti lascia afasici, spegne le parole, lascia Stendhal «interdetto» al punto da costringerlo ad accennare un ritratto dell'Italia per scarabocchi, cenni, allusioni. È a questo proposito che Barthes cita Winnicott e il suo oggetto transizionale: «Lo spazio che separa e lega al tempo stesso la madre e il bambino è il medesimo del gioco del bambino e del gioco di rimando della madre: è lo spazio ancora informe della fantasia, dell'immaginazione, della creazione. Così è, mi pare, l'Italia di Stendhal: una specie di oggetto transizionale il cui uso, ludico, produce quegli *squiggles* riscontrati da Winnicott e che qui sono diari di viaggio» (23).

Quando Stendhal inizia la *Certosa di Parma* si assiste, ci dice Barthes, a un mutamento: passando cioè dal Diario al Romanzo, dall'Album al Libro, l'autore si trova ad affrontare il Racconto, cioè il Mito, con l'entrata in scena di un eroe (Bonaparte) e di un paradigma che mette a raffronto il Bene e il Male; tra il *Diario di viaggio* e la *Certosa di Parma* è intervenuta infatti quella *scrittura* cui Barthes annette, come abbiamo visto, un'energia capace di attribuire all'immaginario amoroso, muto e confuso, una struttura simbolica.

(22) R. Barthes, «Non si riesce mai a parlare di ciò che si ama», in *Il brusio della lingua*, op. cit., p. 310.

(23) Ibidem, pp. 315-316.

Winnicottianamente possiamo affermare che, affinché scaturisca una potenza di scrittura in grado di orientare l'immaginario amoroso conferendogli voce e parole, deve esserci stato un oggetto transizionale: il racconto, la menzogna romanzesca, può darsi soltanto grazie a questa fase iniziale. Mi pare che all'interno di questo scritto, destinato al Colloquio Stendhal di Milano, sia inconsapevolmente tracciato un percorso evolutivo: dall'oggetto transizionale che prepara la simbolizzazione al racconto, cioè alla possibilità di istituire una storia (c'è un soggetto, appunto, e si svolgono vicende organizzate intorno al confronto tra il Bene e il Male).

Nel *Piacere del testo* Barthes ricorda che il piacere del racconto è edipico poiché associato strettamente al sapere, all'ansia di conoscere origine e fine, allo svelamento di una verità.

«La morte del Padre toglierà alla letteratura molti dei suoi piaceri», e si chiede: «Se non c'è più un Padre, a che raccontare delle storie? Ogni racconto non si riconduce forse all'Edipo? Raccontare non è sempre cercare la propria origine, dire i propri fastidi con la Legge, entrare nella dialettica dell'intenerimento e dell'odio? Oggi si chiude con l'Edipo come col racconto: non si ama più, non si teme più, non si racconta più» (24).

Alla dissoluzione del complesso di Edipo nel suo valore fondante si deve la miseria narcisistica dei tempi moderni, la debolezza del soggetto, la sua inadeguatezza a sostenere il movimento delle passioni: a questo riguardo è fondamentale la categoria barthesiana del *romanesque*, il tentativo, che definirei etico, di superare il malessere del racconto in età contemporanea introducendo in ogni testo il sapore del romanzesco, di commentare i testi classici provando a riprodurli romanzescamente in un effetto di moltiplicazione, così come di annotare fatti semplici, quisquiglie quotidiane, minimi «incidenti» (25) capaci di racchiudere nella loro piccolezza cospicue quote di senso.

La ricerca del romanzesco è chiara in tutte le pagine che Roland Barthes dedica ai luoghi fisici (la campagna, i giardini, gli spazi adibiti al lavoro perfettamente identici nella casa di Parigi come in quella delle vacanze), alle

abitudini (il tè, il caffè, il cibo, gli incontri), al corpo (le pagine sulla tubercolosi, come quelle sulla sensualità). Il «romanzesco è un modo di discorso che non è strutturato secondo una storia: un modo di osservazione, d'investimento, d'interesse alla realtà quotidiana, alle persone; a tutto quello che succede nella vita» (26): il romanzesco mette in gioco un lo bambino e introduce nell'area del romanzo la figura, molto cara a Barthes - che si diletta di musica e di pittura producendo a sua volta *squiggles* -del dilettante.

(26) R. Barthes, *La grana della voce*, Torino, Einaudi, 1986, p. 218.

Se la letteratura va intesa come una sorta di *utopia del linguaggio*, se essa partecipa comunque e sempre di un «sogno linguistico» (27), il dilettante è certo una figura utopica, impegnata - eppure con leggerezza - a uscire dalle strettoie del linguaggio corrente per assecondare una speranza di espressione. Alla caduta dei divieti caratteristica della nostra epoca ha fatto riscontro quella che Barthes definiva una *crisi del desiderio*: essa impoverisce, permeandole, le attività umane, induce chiunque a consumare affidando a pochi eletti il lusso di produrre. Da qui la fantasia intorno a una società futura, utopica, non alienata e composta appunto di quei dilettanti che godono di un fare creativo, liberi dalla preoccupazione dell'immagine suscitata negli altri, dalla frenesia di esibirsi e dai complessi ad essa correlati (28).

(27) Cfr. I. Bachmann, *Letteratura come utopia*, Milano, Adelphi, 1993, p. 120.

Attraverso questa digressione, questo «correre qui e là» all'interno dell'opera barthesiana sul filo delle intuizioni di Winnicott, si sono forse potuti dipanare alcuni dei sensi possibili dei fenomeni che hanno luogo nella terza area e sono potuti comparire i suoi attori. Mi sembra inoltre che il percorso abbozzato congiunga Barthes e Winnicott, personaggi per molti versi lontani, per la via di una comune interrogazione; a entrambi infatti pare siano state a cuore le medesime domande: che cosa è l'esperienza culturale? Che cosa facciamo - o meglio che cosa ci capita - quando leggiamo un libro, ascoltiamo musica, guardiamo un'opera d'arte o proviamo a dipingere per il puro piacere che la cosa ci procura?

(28) Cfr. R. Barthes, *La grana della voce*, op. cit., p. 212.

L'analisi dei significati che attribuiamo a parole quali gioco e cultura e la ricerca della somma di esperienze che li costituiscono sono state consentite a Winnicott attraverso

lo strumento dell'inconscio, a Roland Barthes si sono rese possibili attraverso lo strumento del linguaggio: come Lacan ha insegnato, questi strumenti si riflettono precisamente l'uno nell'altro. Essendo infatti entrambi predisposti a formare una rete ineludibile di significanti, in entrambi siamo sempre catturati e da entrambi, per tornare al tema di queste digressioni, siamo comunque giocati.

Immaginare la mente

Giovanna Curatela, Ancona

(1) C. G. Jung (1947/54), «Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche», in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 188.

Ogni scienza però è funzione della psiche, e ogni conoscenza ha nella psiche le sue radici. Essa è il più grande di tutti i prodigi cosmici e la *condicio sine qua non* del mondo come oggetto.

C. G. Jung (1)

(2) S. Freud (1924), «Autobiografia», in *Opere 1924-1929*, voi. 10, Torino, Boringhieri, 1978, pp. 249-263.

Penso all'argomento che vorrei discutere in questo articolo: se sia possibile e conveniente tracciare oggi un confine fra il continente delle scienze del cervello e della mente e il continente dei saperi riguardanti la psiche; confine che al contempo separi, caratterizzi e consenta scambi fruttuosi. Immagino il segreto e fitto intrecciarsi di sentieri segnati da contrabbandieri per il traffico, spesso illegale, di intuizioni, riferimenti, lessici fra discipline diverse in quella matrice fatta di immaginazione preteorica a cui la filosofia della scienza e le stesse scienze sperimentali guardano con crescente interesse. Ma il pensiero pretende la correttezza epistemologica e vorrebbe separare teorie ed evidenze secondo l'antica ma non desueta distinzione tra scienze della natura e scienze umane restando immediatamente intrappolato dalla indicazione della autobiografia freudiana di «trattare la psicoanalisi come una qualsiasi altra scienza naturale» (2). E anche Jung, nonostante le sue aspre requisitorie contro il rigido

riduzionismo materialista, adotta poi un rigoroso linguaggio scientifico, quale quello della fisica newtoniana, per descrivere le dinamiche energetiche e per fornire un fondamento oggettivo al suo discorso sulla psiche (3). Mi soccorre J. S. Bruner:

«Quando arriviamo a renderci conto che la scienza, come d'altronde ogni altra attività cognitiva umana, ha quale suo obiettivo di *costruire* mondi e non di *trovarli*, vediamo che, nel senso più profondo, non è poi così diversa dalla narrativa. E ora possiamo cominciare a capire quanto sia vacuo considerare la scienza so/o come un'attività intesa a verificare o a falsificare ipotesi. *Formulare* ipotesi mi sembra un nome molto più appropriato per questo gioco...» (4).

Appena delineata la frase di Bruner richiama alla mente, imponendolo alla mia attenzione, il resoconto di una ricerca volta ad identificare, mediante la tomografia ad emissione di positroni (PET), l'accendersi metabolico di certe aree cerebrali a seguito della attivazione neuronale provocata da particolari stati mentali come i desideri, la speranza o la fantasia (5). Immagino di essere io il soggetto attraversato da un fascio di positroni, vedo sullo schermo immagini prodotte dalla mia mente mentre immagina la mente, mi commuovo al suo colorato palpitare e un senso di meraviglia quasi infantile si trasforma lentamente in mistero che avvolge proprio me che penso, immagino, mi commuovo e raccolgo da un lontanissimo ricordo le parole di Max Planck, il grande fisico: «La scienza non può spiegare il mistero della Natura, e questo perché in ultima analisi, noi stessi siamo parte del mistero che tentiamo di spiegare». La frase rispecchia quella di Jung che ho deciso di porre in epigrafe.

(3) H. F. Ellenberger(1970), *La scoperta dell'inconscio*, voi. II, Torino, Boringhieri 1991, p. 795. L. Verdi-Vighetti (1990), «Appunti su Jung e la nuova fisica», *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, n. 27.

(4) J. S. Bruner, *Mano destra e mano sinistra: due modi di attivare l'immaginazione*, Bari, Laterza, 1992, p. 142.

(5) H. Ring e coli. (1994), «Recognition of mental state terms: Clinical findings in children with autism and a functional neuroimaging study of normal adults», *British Journal of Psychiatry*, 165, p. 649.

Complessità, conoscenza e narrazioni

Possiamo ritenere che in ambito scientifico il materialismo, nella sua accezione ontologica, abbia vinto la battaglia positivista; sostenuto dalla tecnologia è entrato infatti nel cuore segreto della materia e si pone come forma contemporanea di scientismo; ma la vastità dell'orizzonte raggiunto ha aperto la strada ad una dimensione antiriduzionistica ed antimeccanicistica che, partendo dalla rivoluzione teorica operata dalla fisica quantistica, si

rende ora evidente anche nelle discipline che si occupano del cervello e della mente.

Ad un cambiamento del clima culturale in direzione antiriduzionistica ha contribuito, in maniera decisiva a partire dagli anni 70, l'estensione ai sistemi biologici di teorie ed osservazioni che appartengono ai sistemi caotici in cui una impercettibile variazione delle condizioni iniziali modifica drasticamente il destino del sistema e quindi la sua prevedibilità. Si rompe il rigido determinismo genetico con cui si è pensato il vivente e vengono valorizzati i processi di auto-organizzazione, l'interazione con l'ambiente e la storia evolutiva di questa interazione. Il paradigma della complessità, implicito nei sistemi non-deterministici, e la mente nella sua organizzazione funzionale lo è, implica anche nell'osservatore la rottura del dogmatismo razionalista e della identificazione di ciò che è scientifico con ciò che è misurabile.

L'organizzazione della processualità mentale, così come viene delineata dalla visione freudiana, appare governata dalla causalità, tuttavia gli aspetti caotici della matrice pulsionale e il conflitto come modalità dinamica attraverso cui si auto-organizzano le strutture psichiche, hanno consentito di identificare una possibile convergenza concettuale con proprietà e caratteristiche dei sistemi caotici (6). Questa convergenza a tutto campo, delineata da un punto di vista formale e metodologico da M.G. Moran (7), offre un esempio interessante se pur discutibile di possibili sintonie, punti di contatto o attraversamento di campo fra teorie provenienti da ambiti disciplinari diversi soprattutto se sostenuti da paradigmi fortemente sovradisciplinari come è il caso della «complessità». Una analogia ancora più stringente potrebbe essere rintracciata e sviluppata con la teorizzazione junghiana in cui la natura fluida e quindi non-lineare della psiche emerge dalla sua dissociabilità, e con molta chiarezza nelle trasformazioni alchemiche del transfert.

Altre puntuali analogie e convergenze esplicative sono state trovate e si possono trovare facendo un uso «nomadico» dei concetti, uso legittimo quando si esplorino le zone di confine interteorico e utile innanzitutto per creare un atteggiamento di pensiero atto ad aprire nuovi

spazi di osservazione. È necessario tuttavia essere consapevoli del livello di generalizzazione che i concetti utilizzati consentono rispetto al campo teorico per evitare pericolose metonimie e false correlazioni. A questo proposito un fitto e problematico intreccio di definizioni e di oscillazioni semantiche percorre la fondamentale coppia coscienza-inconscio, definizioni che in alcuni casi si sovrappongono a quelle provenienti dall'ambito della psicologia del profondo e per altri se ne discostano (8).

Riconosciuta l'influenza della vita mentale non conscia sul pensiero e sul funzionamento della coscienza soggettiva, all'interno di modelli di elaborazione delle informazioni, sono stati indagati i processi cognitivi sottesi agli stessi meccanismi inconsci. J. K. Kihlstrom, che ha coniato il termine «inconscio cognitivo», ne propone una organizzazione tripartita in un inconscio propriamente detto, un preconscious e un subconscio. L'inconscio è costituito da un sapere procedurale le cui operazioni sono del tutto inaccessibili alla coscienza ma che possono interagire con i processi preconsce e con quelli subconsce. I processi preconsce sono costituiti dalle percezioni subliminali e dalla memoria implicita (quella parte del «sapere che» la cui esperienza originaria non è rintracciabile nella memoria). I processi subconsce (definiti come una categoria di conoscenza dichiarativa) presentano una selettività di accesso alla coscienza e la loro presenza viene rivelata dai fenomeni ipnotici (9). J. K. Kihlstrom fa un chiaro riferimento ai meccanismi di dissociabilità delle rappresentazioni mentali e alla organizzazione della vita psichica proposta da Janet. La coscienza non viene identificata con nessuna particolare funzione percettiva e cognitiva o con processi gerarchicamente elevati come quelli coinvolti nel giudizio o nella risoluzione di un problema. Funzioni che possono aver luogo al di fuori della consapevolezza fenomenica in quanto la coscienza è una qualità esperienziale che può accompagnare qualunque di queste funzioni e va intesa con un esclusivo riferimento alla soggettività. Fra le rappresentazioni che vanno a comporre l'inconscio cognitivo possiamo comprendere quel genere di informazioni che vengono veicolate dalle emozioni in quanto prodotti di una

(8) AA. VV. (1998), *Atque*, voi. 16: *Coscienza Plurale*, Firenze, Moretti & Vitali.

(9) J. K. Kihlstrom (1987), «The cognitive unconscious», *Science*, vol. 237, p. 1445.

capacità psicologica che utilizza elementi cognitivi quali credenze, desideri, e altri contenuti o processi di pensiero. Seguendo il modello proposto i processi di rimozione collocherebbero l'inconscio, inteso in senso freudiano, nel dominio dei processi subconsci, mentre più ampia è la sovrapposizione con la definizione di psicoide e con quella di inconscio data da Jung:

«Tutto ciò che io so, ma che momentaneamente non penso; tutto ciò che per me una volta è stato cosciente, ma che ora è dimenticato; tutto ciò che viene percepito dai miei sensi ma che non viene notato dalla mia coscienza, tutto ciò che io sento, penso, ricordo, voglio e faccio senza intenzione e senza attenzione, cioè inconsciamente» (10).

(10) C. G. Jung (1947/54), op. cit, p. 204.

In una visione cognitiva e computazionale della vita mentale, a cui fanno riferimento i programmi di intelligenza artificiale, l'atto del pensare corrisponde alla manipolazione di una rappresentazione interna riguardante un dominio esterno tramite operazioni di natura sintattica derivanti da una logica formale; l'attribuzione di significato sembra costituire invece la differenza sostanziale della intelligenza umana, ineguagliata da parte della intelligenza artificiale. Attribuzione di significato determinata dalla esclusiva soggettività del nostro mondo percettivo ed esperienziale. Si pone quindi il problema centrale sulle modalità con cui si organizzano le rappresentazioni della conoscenza. A fronte del fallimento dei programmi di intelligenza artificiale forte e della necessità di individuare forme di auto-apprendimento per i sistemi intelligenti, la ricerca in questo ambito è approdata ad identificare un linguaggio mitologico all'interno dei sistemi rappresentativi come pure nell'uso immaginativo e linguistico che gli stessi ricercatori fanno delle rappresentazioni, proponendo una architettura cognitiva basata su un'ermeneutica del mito. W. F. Clocksin (11) indica, con un esplicito riferimento a Jung, l'adozione di modelli derivati dalle idee di archetipo ed inconscio collettivo; egli scrive:

(11)W.F.Clocksin(1995),in *L'immaginazione della natura*, a cura di J. Cornwell, Torino, Boringhieri, p. 269.

«in primo luogo si assume che a livello più basso della cognizione si trovino molti archetipi primitivi che interagiscono con percezioni e memorie per formare modelli subcoscienti di attivazione che io chiamerò sottonarrazioni... Alcune di queste sottonarrazioni possono giungere a vita cosciente per essere espresse come miti».

Le narrazioni vengono ad essere libere da strutture concettuali, e sono contestualizzate all'interno della organizzazione del substrato neurale mentre le influenze culturali hanno il compito di limitare e canalizzare percezioni e memorie in un numero limitato di narrazioni possibili. Nel modellare le rappresentazioni della conoscenza teorie derivanti sia dalla psicologia del profondo che dalle scienze della mente potrebbero trovare una concordanza di natura epistemologica.

Molecole, menti e metafore

Fino ad ora abbiamo descritto attività e caratteristiche della mente con l'atteggiamento funzionalista delle scienze cognitive, tenendo conto cioè dei processi funzionali e dimenticando il substrato biologico della mente. Il cervello e le lontane periferie del corpo costituiscono con la mente una inscindibile unità somato-psichica. Analoga distanza da un originario nucleo, genericamente definibile come psicobiologico, ha mostrato nei suoi sviluppi la teorizzazione psicoanalitica mettendo tra parentesi, dall'interno del pensiero dello stesso Freud, un interesse esplicitamente espresso per gli aspetti biologici della vita mentale.

Diverso è l'accostamento, sul versante delle discipline biologiche, al pensiero di Jung, del quale si è indagata la tensione fortemente sintetica (cosmologica) nella vastità e irrapresentabilità dell'universo psichico. L'intersezione fra materia e psiche, una loro concordanza avviene ad un livello sub-atomico dove trovano fondamento i paradossi della fisica quantistica e l'unificazione fra gli opposti. Esiste a questo livello una possibilità di ricostruzione del processo psichico. A tale proposito M.L. von Franz scrive:

«Questa ricostruzione può essere intrapresa solo attraverso la natura: È presumibile che si verifichi costantemente, così come la psiche percepisce costantemente il mondo fisico. In altri termini: in fisica la psiche rispecchia la materia. Ora, ci si chiede, la materia può a sua volta rispecchiare la psiche?»

E ricorda che:

«Jung considerava empirica la sua psicologia, per quanto riguardava il metodo e il suo procedimento, e perciò la riteneva inerente alle scienze naturali» (12).

(12) M. L.von Franz (1988), *Psiche e materia*, Torino, Boringhieri, 1992, p. 16.

Vale la pena menzionare come, nella riflessione della fisica teorica attuale, la ricerca di grandi teorie di unificazione a partire dalla simbiosi tra leggi, forze e proprietà delle particelle elementari, pone i suoi agganci esplicativi fra due orizzonti macroscopici: il cosmo e la coscienza. Dunque come referente nelle scienze della natura Jung sceglie l'innovazione introdotta dalla nuova fisica quale strumento per rompere con il determinismo e il riduzionismo caratterizzanti lo scientismo positivista. Nel definire che la psicologia deve «*abolirsi come scienza*» per raggiungere «*l' suo scopo scientifico*» (13) Jung si pone in antitesi all'osservatore galileiano e alla misurabilità ed invarianza delle leggi che ricerca. Non per questo, a mio avviso, egli si allontana da una attenzione alle basi materiali-fisiologiche da cui emerge la psiche, attenzione che è ampiamente documentabile nelle «Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche». Allontanata dalle posizioni organicistiche «*la psicologia può soltanto accennare al rapporto tra psiche e materia senza poter avanzare la minima affermazione sulla natura di questo rapporto*» (14).

(13) C. G. Jung (1947/54), *op. cit.*, p. 232.

Il rapporto si trova nella matrice psicoide, nella parte inferiore ed istintuale dell'archetipo e a questo rapporto non si sottrae neppure la coscienza se può spingere l'istinto verso direzioni diverse dalla obbligatorietà biologica. È a questo rapporto che si può fare riferimento in una visione plastica ed evolutiva della organizzazione strutturale e funzionale del cervello e della mente.

(14) *Ibidem*, p. 240.

Nel vasto e multidisciplinare panorama delle neuroscienze tre linee di evidenze sperimentali ed elaborazioni teoriche si impongono per l'interesse suscitato nella riflessione psicoanalitica:

- 1) la teoria biologica della coscienza fondata sulla selezione dei gruppi neuronici (TNGS) proposta da G. Edelman;
- 2) le ricerche neurobiologiche e psicobiologiche sulla organizzazione, regolazione e valore cognitivo degli affetti e delle motivazioni;

3) la scoperta che la capacità di inferenza di stati mentali altrui è una proprietà mentale emergente durante lo sviluppo evolutivo della specie umana, capacità di inferenza definita come «teoria della mente». Una trattazione dettagliata di ognuno dei punti citati va oltre gli scopi di questo articolo pertanto verrà privilegiata una presentazione sintetica e descrittiva del primo, per la sua importanza teorica e per l'interesse suscitato, rimandando ai riferimenti bibliografici per una analisi più attenta.

Mente e coscienza secondo Edelman (15)

I cervelli biologici, organi di «percezione» e «riconoscimento», sono dotati di una morfologia dinamica ed evolutiva; il codice genetico non fornisce uno schema preciso e dettagliato ma piuttosto impone un insieme di vincoli al processo di evoluzione ontogenetica che avviene per via selettiva. L'unità di selezione è costituita da un insieme di cellule neuronali strettamente connesse tra loro: «il gruppo neuronico». Una prima selezione avviene durante lo sviluppo e porta alla formazione delle caratteristiche neuroanatomiche della specie (repertorio primario). L'organizzazione delle reti anatomiche, diverse da individuo ad individuo, è anche a questo livello epigenetica, vale a dire non pre-programmata ma dipendente da una serie di fattori biochimici e funzionali che agiscono localmente. Un secondo processo selettivo, che da origine ai repertori secondari, non implica mutamenti delle configurazioni anatomiche ma una modifica della forza delle connessioni sinaptiche che ritaglia, in base alla esperienza della interazione con l'ambiente, una varietà di circuiti attivi. I repertori primari e secondari formano mappe funzionali distinte che si interconnettono a seguito di un continuo processo di attivazione reciproca denominata «rientro». In tal modo le funzioni di una mappa si correlano con quella di altre mappe in un ciclo dinamico che mette in corrispondenza ad esempio la postura e i gesti con una varietà di segnali sensoriali, formando pertanto mappe globali. La categorizzazione percettiva lega le risposte categoriali senso-motorie in relazione all'ambiente (non

(15) G. M. Edelman: (1987), *Neural Darwinism the theory of neuronal group selection*, New York, Basic Books; (1991), *Il presente ricordato: una teoria biologica della coscienza*, Milano, Rizzoli; (1992), *Sulla materia della mente*, Milano, Adelphi.

sé) con segnali omeostatici interni (sé biologico) implicanti valori evolutivamente adattativi (per esempio «luce è meglio di assenza di luce», «succhiare è bene»). I valori si estendono dai primitivi bisogni fisiologici fino a valori di natura simbolica, anch'essi ancorati attraverso le sensazioni ad esperienze corporee che Edelman definisce «metafore silenziose». La categorizzazione percettiva costituisce la base funzionale della memoria la quale emerge dai continui cambiamenti delle popolazioni sinaptiche all'interno delle mappe globali come un processo di ricategorizzazione capace di ordinarsi in una successione temporale. Secondo questo modello, la formazione di categorie concettuali appare nella evoluzione ben prima del linguaggio; rappresenta un mescolare percezione e memoria e viene organizzata dal cervello in modo tale da costruire mappe della sua stessa attività a partire da parti di mappe globali, dando luogo pertanto ad un apprendimento attivo e per così dire organizzato dall'interno. La categorizzazione concettuale permette di reagire a proprietà generali come «oggetto», «dentro», «alto-basso» senza alcun bisogno di un ordinamento causale o di categorie logiche, è in relazione piuttosto a variabili biologiche, culturali e ambientali. La mente non è specchio della natura e pertanto il pensiero non consiste nella manipolazione di simboli astratti univocamente legati alla realtà. Categorizzazione percettiva, memoria ed apprendimento con l'emergere delle facoltà concettuali, consentono il fenomeno della coscienza. La coscienza primaria mette in relazione la categorizzazione percettiva in atto con la memoria di associare categorie percettive-valori e con concetti appresi. La coscienza primaria è un «presente ricordato» in un «tocco di tempo» senza passato e futuro in un qui e ora ove è assente un esplicito concetto di sé. Ci vorrà l'acquisizione del linguaggio per quel salto evolutivo che a partire dai meccanismi della coscienza primaria darà origine alla coscienza di ordine superiore e quindi alla autoconsapevolezza. Nella teoria edelmaniana non esistono dispositivi di acquisizione del linguaggio programmati geneticamente al di là di quelle strutture specializzate necessario alla fonazione. L'apprendimento collega le capacità fonologiche con la gestualità ed i concetti,

consentendo lo sviluppo semantico con la costruzione di parole e frasi dotate di significato; nel farlo entrano in gioco associazioni di categorie con valori di natura affettiva legate alle interazioni parentali. In tal modo si giunge a quella che viene definita autoelevazione semantica. La sintassi emerge anch'essa in via epigenetica dal collegamento fra l'apprendimento concettuale preesistente e l'apprendimento lessicale. Un nuovo tipo di memoria, una memoria simbolica, legata alla autoelevazione semantica, aggiunge ad un quadro di individualità biologica la possibilità di pensare il passato e prevedere il futuro, la formazione di modelli del mondo, il senso di sé costruito attraverso le relazioni con gli altri. Nella vita interiore, resa possibile dalla coscienza di ordine superiore, si mescolano in un processo continuo esperienze percettive legate al mondo esterno, eventi interiori richiamati alla mente dalla memoria ed eventi immaginari. Le forme di ancoraggio al corpo che conducono alla coscienza sono uniche ed irripetibili per quel particolare cervello e per quel particolare corpo. La forma dell'ancoraggio è la storia stessa di quell'individuo nella sua relazione col mondo.

Un cervello plastico in grado di rimodellare la sua microstruttura in relazione all'esperienza è al centro della teorizzazione edelmaniana dove la percezione è un processo di attiva costruzione e ricostruzione soggettiva dell'oggetto e la memoria, lontana dall'essere un archivio o un'agenda elettronica, è un continuo riplasmarsi del passato nel presente. A partire da qui è dunque possibile comprendere come l'oggetto possa occultarsi nel fantasma e il ricordo originario far perdere le sue tracce anche nella più attenta ricostruzione.

Ricollegandosi ad A. H. Modell (16) per un aggancio psicoanalitico ad alcuni aspetti della teoria di G. Edelman, F. Di Paola rilegge, in un contesto di sviluppo storico e teorico, i fondamenti biologici ed in particolare evolutivisti del pensiero di Freud (17).

La definizione di memoria come ricategorizzazione viene ricongiunta da A. H. Modell (18) al termine freudiano *Nachträglichkeit* che allude ad una «ricontestualizzazione» o «attribuzione retrospettiva» dei ricordi, traendone delle conseguenze anche dal punto di vista della teoria

(16) A. H. Modell (1990), *Other times, other realities toward a theory of psychoanalytic treatment*, Cambridge, Harvard University Press.

(17) F. Di Paola (1997), «Osservazioni su psicoanalisi e neuroscienze», *AutAut*, n. 277-278, p. 161; (1997), «L'animale in ritardo», *AutAut*, n. 280-281, p. 17.

(18) A. H. Modell (1990), *Other times, other realities toward a theory of psychoanalytic treatment*, op. cit.; (1994), «Neural darwinism and conceptual crisis in psychoanalysis», *Int. Review Neurobiol.*, voi. 37, p. 335.

della clinica. In questo contesto viene riletta la coazione a ripetere non come una proprietà dell'istinto di morte ma come una caratteristica della memoria e diviene centrale, nella possibile ricontestualizzazione operata dal transfert, una ricategorizzazione di categorie di affetti dolorosi. Attraverso la ritrascrizione della memoria il presente può modificare il passato, da una modifica di mappe fino ad una modifica delle narrazioni:

«gli affetti transferali sono 'motori' nel senso che esplorano attivamente l'ambiente umano per ritrovare una categoria affettiva»... «Perciò la ripetizione di categorie di affetti dolorosi è un essenziale modo di cognizione. In questo processo l'apparato motorio del paziente (affetti) evoca la risposta affettiva del terapeuta per trovare un 'fit' percettivo, per stabilire una categoria di affetto» (19).

Gli affetti, come segnali generati da un valore evolutivamente favorevole, vengono inclusi nello schema valore-significato-consapevolezza dove è l'affetto a definire l'aspetto personale dell'operazione di significazione all'interno di un concetto del sé. Sé che viene ad esprimere la continuità e la coerenza di eventi percettivi ricategorizzati in accordo con categorie e valori appresi nel passato (20). Le metafore vengono a costruire lo schema/meccanismo attraverso il quale l'esperienza affettiva viene legata (contenuta) all'interno del sé. Le metafore sarebbero infatti trasportatori di significato dal mondo della percezione ad un dominio astratto. Secondo Edelman (21) e Lackoff (22) è l'esperienza motoria del corpo (la metafora muta del corpo) mentre interagisce col mondo a radicare, nelle modalità stesse di categorizzazione, l'esperienza del mondo. Ciò avviene in maniera analoga nel mondo interno e Modell cita la metafora junghiana dell'alchimia come metaforizzazione/proiezione di meccanismi operanti nel mondo inconscio (23).

E come non pensare, seguendo Edelman, a quel dar corpo alla mente che avviene nel gioco della sabbia dove il movimento del gesto e l'esperienza percettiva degli oggetti danno vita alla metafora materiale che costruisce la scena nello spazio della sabbiera? In questa luce divengono ancora più significative le parole di Jung:

«Nel corso del lavoro la disparità inizialmente caotica delle immagini si addensava in motivi ed elementi formali che si ripetevano in forma identica o analoga negli individui più diversi. Citerò qui, tra le caratteristiche fondamentali, la disparità caotica e l'ordine, la dualità, il contrasto di chiaro e scuro, sopra e sotto, destra e sinistra, l'unificazione dell'antitesi in un terzo elemento, la quaternità (quadrato, croce), la rotazione (cerchio, sfera) e infine la convergenza in un centro e la disposizione radiale, di regola secondo un sistema quaternario... Le caratteristiche citate significano astrazioni estreme e al tempo stesso espressioni semplicissime dei principi formativi in atto» (24).

(24) C. G. Jung (1947/54), *op. cit.*, p. 220.

Quasi che «i principi formativi» e «le caratteristiche fondamentali» che vengono espresse possano rintracciarsi proprio in quella categorizzazione percettiva e in quella assegnazione di valore di cui parla G. Edelman come basi primarie della processualità mentale.

Emozioni e neurobiologia

In un vasto e documentato articolo A. H. Schore (25) discute la possibilità di un avvicinamento fra la psicoanalisi e la neurobiologia prendendo in considerazione da un lato le osservazioni derivate da quella parte del pensiero psicoanalitico che si è occupata dello sviluppo dell'apparato psichico, dall'altro lato le osservazioni della psicobiologia sulla organizzazione e regolazione degli affetti e degli stati motivazionali. In accordo con C. Spezzano (26) la teoria degli affetti è vista come il punto di congiunzione fra la teoria della clinica e la metapsicologia. Punto capace di fornire una visione dello sviluppo e della organizzazione funzionale della psiche in una prospettiva secondo la quale la psicoanalisi viene ridefinita «a science of emotional cognition» (27). Nel fare ciò i modelli psicoanalitici non devono intendersi ridotti al livello neurobiologico ma devono essere con esso congruenti o almeno compatibili. Osservazioni piuttosto recenti riconoscono nella corteccia orbitofrontale una zona di convergenza neuro-funzionale con un compito altamente adattativo deputato al controllo del comportamento emozionale e sociale accoppiato a quello della regolazione omeostatica dell'ambiente interno viscerale. Essa è anche specializzata nel codificare rappresentazioni di alto livello di generalizzazione e astrazione della espressione dei volti e della interazione

(25) A. H. Schore (1997), «A century after Freud's project is a rapprochement between psychoanalysis and neurobiology at hand?», *Journal of American Psychoanalytic Association*, p. 807.

(26) C. Spezzano (1993), *Affect in Psychoanalysis: a clinical synthesis*, Hillsdale NJ., The Analytic Press.

(27) R. Langs (1995), «Psychoanalysis as a 'normal science'», *Journal Am. Acad. Psychoanalysis*, p. 395.

cognitiva ed empatica con l'altro. Pertanto la corteccia orbitofrontale assocerebbe l'informazione proveniente dall'ambiente con stati emozionali e motivazionali creando una sintesi fra oggetto, l'emozione ad esso correlata e la risposta comportamentale (28).

(28) A. R. Damasio (1995), *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi.

(29) O. Kernberg (1976), *Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica*, Torino, Boringhieri, 1980.

(30) D. N. Stern (1985), // *mondo interpersonale del bambino*, Torino, Boringhieri, 1987.

(31) A. H. Schore (1997), «A century after Freud's project is a rapprochement between psychoanalysis and neurobiology at hand?», *op. cit.*

È stato proposto pertanto che in tale zona della corteccia venga «incorporata» la relazione d'oggetto così come viene definita da Kernberg (29), vale a dire una rappresentazione del sé, una rappresentazione dell'oggetto e un correlato stato affettivo. Questo costituisce un punto di contatto con le osservazioni di Stern sul formarsi, durante lo sviluppo, di rappresentazioni di interazioni generalizzate (RIG) (30), e si accorda con la teoria di Edelman sulle modalità di formazioni delle mappe globali. Nell'articolo citato sopra (31) Schore tratteggia quelle che egli ritiene le implicazioni teoriche e cliniche derivanti da una integrazione fra costrutti metapsicologici e ricerca neurobiologica. Fra gli aspetti teorici egli pone: la possibilità di rilettura e attualizzazione del concetto di pulsione posto com'è al confine fra somatico e psichico, la fondazione su una base psicobiologica della rappresentazione e dei processi di interiorizzazione come pure dei meccanismi che presiedono al fenomeno della coscienza e al sogno. Dal punto di vista clinico egli propone una genesi della psicopatologia di alcuni disturbi affettivi nelle alterazioni di sviluppo dei sistemi di regolazione delle emozioni. Infine pone in evidenza come la terapia psicoanalitica possa produrre dei cambiamenti strutturali a livello cerebrale in virtù della plasticità che il sistema nervoso mantiene anche nella vita adulta soprattutto a livello di quelle zone della corteccia deputate alla integrazione ed elaborazione delle esperienze emotive. Vengono portate a sostegno di quest'ultimo aspetto le osservazioni ottenute con tecniche di visualizzazione in vivo come la PET che mostrano modificazioni delle attività metaboliche nella corteccia orbitofrontale a seguito di trattamenti psicoterapeutici (32).

«Teoria della mente»: una innovazione evolutiva

Come «teoria della mente» si intende quella attitudine a percepire sé e gli altri come agenti mentali inferendo stati

(32) J. M. Schwartz e coli. (1996), «Systematic cerebral glucose metabolic rate changes after successful behavior modification treatment of obsessive-compulsive disorder», *Arch. General Psych.*, 53, p. 109.

mentali non direttamente osservabili come emozioni, desideri, credenze, personalità, storie personali (33). La capacità di teorizzare in modo riflessivo e autocosciente sugli stati mentali propri e altrui sarebbe il risultato di una specializzazione psicologica implicante una modificazione evolutiva nelle aree prefrontali della corteccia, modificazione che segnerebbe il differenziarsi dell'uomo dai grandi primati (34). La comprensione intuitiva delle azioni umane avrebbe pertanto una origine mentalistica che può essere studiata nel suo sviluppo ontogenetico e filogenetico e in patologie quali l'autismo (35). La possibilità che la mente dell'uno sappia rappresentarsi gli stati mentali dell'altro, costituirebbe la matrice degli scambi preverbali che, consentendo la sintonizzazione fra madre e bambino, favoriscono lo sviluppo del suo apparato mentale fornendo un supporto di funzioni cognitive alla comunicazione empatica. Sostrato mentale di qualsiasi comunicazione umana, implica il rimando e la verifica relazionale delle rappresentazioni costruite dal meccanismo di «teorizzazione».

(33) D. Premack e Woodruff (1978), *Behaviour Brain Sci.*, 1,p.515.

(34) D. J. Povinelli e T. Preuss (1995), «Theory of mind: evolutionary history of a cognitive specialization», *TINS*, 18, p.418.

(35) L. Camaioni (1995), *La teoria della mente*, Bari, Laterza.

Mente, immaginazione e alchimia

Se nelle operazioni alchemiche Jung ha visto la proiezione sulla materia e sulle sue trasformazioni delle dinamiche inconsce, l'idea di un cervello e di una mente strutturalmente e funzionalmente plastici, come ci mostrano le neuroscienze, ci invitano a spingere oltre questa lettura. Torniamo alla domanda di M.L. von Franz: «la materia può a sua volta rispecchiare la psiche?» e poco oltre:

«Immagini e pensieri archetipici, cioè 'rivelati', emozioni, impulsi ad agire, si toccano, all'estremità 'infrarossa' della scala dei processi psichici, con i processi materiali cioè fisiologici. I ponti formano le emozioni, i cui esiti fisici sono misurabili. L'influenzabilità della psiche e del corpo è reciproca: si può alterare lo stato psichico con prodotti chimici, ma è possibile anche, attraverso un'alterazione psichica, influenzare i processi chimici del corpo. Probabilmente tutti gli archetipi hanno anche qualche fondamento organico» (36).

Entrare nelle proprietà della materia nei termini immaginativi e intensamente identificatori dell'alchimia promuove ed implica una trasformazione della stessa materia della

(36) M. L. von Franz (1988), *op. cit.*, p. 18.

mente. Psiche e materia si contaminano, si congiungono e si trasformano al livello molecolare della materia della mente. La trasformazione della materia della mente ad opera della attività mentale sembra essere la caratteristica fondamentale che ha potuto consentire, lungo l'evoluzione, l'emergere della mente dalla sua stessa base materiale e che consente attimo dopo attimo il continuo ripiasmarsi delle nostre menti lungo il corso della esperienza del vivere. Una traccia di queste trasformazioni resta nella proprietà mercuriale della immaginazione pronta a sostenere l'intuizione e il desiderio. E se il ridimensionamento del potere giudicante della ragione scientifica, come referente unico di ciò che per scienza si deve intendere, consente l'uso della immaginazione teorica, questo è anche muoversi lungo un confine. Proprio dal confine può emergere una qualche rappresentazione dei processi che hanno luogo nella matrice psicoide offrendo una radice materiale e biologica alla attività psichica e al suo ruolo come motore fondamentale della evoluzione ontogenetica e filogenetica della coscienza. Trasformazione ed evoluzione che Jung così indica:

(37) C. G. Jung (1947/54), *op. c/i.*, p.219.

«Quanto è probabile la presenza della forma istintuale nella biologia dell'uomo, altrettanto difficile appare la dimostrazione empirica di tipi distinti. E ciò perché l'organo che ci permetterebbe di individuare questi tipi, ossia la coscienza, di per sé non è solo una trasformazione, ma anche un trasformatore del quadro istintuale originario» (37).

Il mistero resta non tanto perché non svelabile ma perché continuamente ricreato dalla stessa esperienza del divenire coscienti.

Certezze perdute.. certezze ritrovate

Renata De Giorgio, Roma

Uno degli scopi del trattamento analitico, tra i tanti, può essere pensato nei termini della tessitura di una storia personale più vivibile perché sostenuta, supportata da ricordi il più possibile liberati da una traumaticità che ne impediva la storicizzazione o restituiti al tessuto impalpabile della memoria. In quanto appena affermato vi è più di un riferimento al Freud degli esordi della psicoanalisi e a quello più maturo e citatissimo di «Costruzioni». Ma l'intento è in realtà quello di portare un qualche contributo di riflessione alla teoria della tecnica psicoanalitica di un autore contemporaneo, Arnold H. Modell, che costituisce per certi versi il frutto di una ingegnosa sintesi di modelli e paradigmi diversi nonché un interessante punto di confluenza di settori di ricerca limitrofi: massimamente quello delle neuroscienze e quello dell'antropologia, quest'ultima già imparentata se non genitrice di più di un costrutto freudiano. La scelta dell'argomento da parte di Modell, la teoria della prassi, ha a mio giudizio almeno due motivazioni di fondo, una intrinseca l'altra estrinseca: la prima nasce dall'avervi colto nel panorama generale molti più elementi di convergenza, un terreno più condivisibile rispetto ai molteplici modelli della mente, con buona pace momentanea per le inevitabili incongruenze o imprecisioni concettuali; la seconda ragione nasce per confermare, in un momento di «crisi del paradigma psicoanalitico», che ciò che lo fonda e lo rende credibile è la pratica, ciò

che vi accade, ciò attraverso cui è possibile dargli un volto più «scientifico» rispetto alla strega metapsicologia, alle fantasticherie.

Modell, analista didatta all'Istituto di Psicoanalisi di Boston, accusato più di dieci anni fa dalla Segai (1) di considerare insieme a Winnicott il bambino una tabula rasa «sulla quale le cure materne incidono i primi segni e i cui errori l'analisi dovrà riparare», appartiene dunque al vasto filone dei teorici delle relazioni oggettuali; in particolare è sostenitore del gruppo per il quale lo sviluppo della personalità si nutre del rapporto con l'oggetto esterno, l'oggetto reale, certo non necessariamente coincidente con qualcosa di oggettivamente reale. Col tempo sembra aver assunto una posizione intermedia tra chi ha enfatizzato l'adattamento e il principio di realtà come antitetici a quello del piacere e chi ne ha proposto quasi un ribaltamento (a cominciare da Reich attraverso Fairbairn e Winnicott). È suo l'aforisma che gli affetti sono essenzialmente una ricerca d'oggetto, aforisma con cui radicalizza la tesi, a suo tempo rivoluzionaria, di Fairbairn - la libido è ricerca d'oggetto - nonché la convinzione, ormai condivisa dai più, dell'importanza della dimensione affettiva, la cui forza le consentirebbe di utilizzare tutte le risorse dell'intelletto, e a cui sarebbe diretto il processo di simbolizzazione. In tale ottica la relazione diventa centrale come centrale diventa il suo realizzarsi autenticamente solo attraverso la comunicazione di affetti genuini.

Il nostro Autore, debitore anche di Balint, l'iniziatore del lungo percorso della psicologia bipersonale, ha successivamente sviluppato l'interesse per l'ambiente parentale soprattutto in quanto cuscinetto tra il bambino e i pericoli del mondo esterno e mediatore, attraverso le risposte affettive, tra lo stesso bambino e il suo mondo interno.

Ha con il tempo altresì radicalizzato le sue ipotesi eziopatogenetiche: inizialmente considerava appannaggio delle personalità schizoidi il fallimento ambientale e la conseguente insicurezza ontologica, l'arresto evolutivo, o il congelamento della situazione traumatica nonché la successiva difficoltà a «essere in relazione con»; successivamente, come molti, ha finito per sostenere che «il bisogno di un oggetto protettivo non verrà mai superato pur

(1) A. Rothstein (1985), *Modelli della mente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, p. 148.

(2) A. H. Modell, «La teoria delle relazioni oggettuali», in A. Rothstein, *op. cit.*, pp. 90-105.

sapendo che si tratta di una protezione illusoria». Riferendosi al Freud del «Compendio» che distingue tra le finalità dell'Es e quelle dell'Io «dominato da problemi di sicurezza», Modell rivendica (2) il primato della relazione, della questione interpersonale, prima che intrapsichica, questione non riconducibile al monismo della teoria delle pulsioni e comportante una dimensione conflittuale prioritaria rispetto a quella della psicoanalisi classica perché inerente lo sviluppo del Sé. «... vi sono conflitti che riguardano l'individuazione e sono carichi di sensi di colpa. Il concetto è quello di un conflitto infrasistemico dell'Io tra il desiderio di restare autonomi e il desiderio di arrendersi» (3).

(3) *ibidem*, p. 134.

Sembra dunque non farne una questione legata ad una categoria nosografica, ma piuttosto una questione di costellazione trasversale rintracciabile in tutti i pazienti, pur con dosaggio diverso, un complesso da usare «come una porta girevole» per la comprensione migliore di nevrosi e psicosi, tanto più se nei nostri pazienti gli aspetti deticitari vengono scoperti dopo averne stabilito l'analizzabilità. È in fondo la follia privata di cui parla Andre Green, che forse appartiene a tutti noi se è vero che è in causa il problema del limite che diventa tanto spesso un conflitto strutturale tra angoscia della perdita-separazione e angoscia della intrusione-fusione.

Da questa posizione teorica, vicina a quella di Winnicott, Modell ha sviluppato una teoria del trattamento per la quale la situazione analitica, cioè il setting formale e la relazione con l'analista diventano fondamentali non solo come ambiente che sostiene e facilita ma soprattutto come principio su cui è basato ogni altro aspetto della cura in ragione delle condizioni di sicurezza che, se stabili e coerente, garantisce. Una sicurezza imparentata con la fiducia e che vuoi dire soprattutto non intrusività, attesa, tolleranza. Il modello della relazione primaria ne è la traccia e non potrebbe essere altrimenti «se non sono in causa esigenze pulsionali insoddisfatte quanto esigenze relazionali insoddisfatte»; queste ultime sono tanto più importanti se da esse dipende il processo di differenziazione e di individuazione che comporta un'elaborazione simbolica che dura tutta la vita.

Detta in altri termini la cornice del setting, separando dal mondo esterno un altro livello di realtà, riproduce al suo interno l'habitat affidabile delle Origini su cui può svilupparsi quel primo livello di transfert «dipendente con funzione di contenimento» (4) che per Modell non ha nulla a che fare con la coazione a ripetere, «perché i problemi di fiducia, di sicurezza sono di ordine concettualmente diversi da quelli della nevrosi di transfert». Il paziente viene così a trovarsi nella cornice adatta per «una riattualizzazione simbolica di eventi traumatici della relazione precoce», un'altra modalità di transfert, iconico/proiettivo, che coesiste con l'altro, come un diverso livello di una stessa realtà: una sola realtà si disarticola in più livelli che si mettono in interazione reciproca almeno potenziale, se non costante, dal momento che le identificazioni proiettive rompono la cornice del setting; confondono, nella metafora di Modell, i livelli multipli di realtà e realizzano l'illusione di una loro fusione, la con-fusione. Spetterà all'analista rimettere le cose a posto con un'interpretazione del transfert iconico/proiettivo che viene confrontato con la relazione analitica reale (il transfert dipendente/con funzione di contenimento) riguardante il qui e ora, l'altro livello di realtà. Quest'ultimo, mantenuto dall'analista, «con le valenze affettive che gli competono», agirà sull'altro consentendo di ritrovare il contesto infantile appropriato all'esperienza affettiva che lo dominava.

Modell chiama tutto ciò, da me espresso in formula estremamente abbreviata, una «ricategorizzazione affettiva, una ricontestualizzazione, una ritrascrizione della memoria», rese possibili dal meccanismo dell'après coup; quest'ultimo potrà entrare in azione grazie alla copresenza, nella terapia, di più modalità di transfert che equivalgono a più dimensioni temporali o livelli di una stessa realtà. All'analista anche il compito di tollerarne la presenza e di fare in maniera che interagiscano efficacemente l'uno sull'altro: l'esito sarà la riscoperta degli antichi percorsi di sviluppo, un modo nuovo di relazionarsi con il proprio passato, equivalente ad una ricapitolazione simbolica.

Mi preme, a questo punto, riflettere su almeno quattro punti che possiamo considerare fondamentali per l'intero paradigma, per il suo intento conciliativo del vecchio e del

(4) A. H. Modell (1990), *Per una teoria del trattamento psicoanalitico*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

nuovo e per le ricadute sulla teoria del funzionamento mentale: la situazione analitica (setting formale e relazione), il concetto di *après coup* (la *Nachträglichkeit* freudiana), la riattualizzazione simbolica e la ritrascrizione della memoria.

A proposito del primo punto è merito di Modell non aver cercato di risolvere con uno schieramento unilaterale le molteplici ambivalenze della situazione analitica (vero/falso, reale/irreale, ecc.) ma di averle, in modo più spregiudicato di altri, tenute in piedi considerandole non solo costitutive, intrinseche: nel suo sistema sono mantenute come elementi necessari a far coesistere più livelli di realtà, più modalità di transfert, più livelli temporali, nonché a delimitare, come la cornice più adatta, quello spazio potenziale che sappiamo, da Winnicott, essere la terza dimensione metaforica, lo spazio di transito dalla natura alla cultura ecc. La paradossalità della situazione analitica, che si rispecchia nei diversi livelli di realtà in essa presenti, non è più un cruccio su cui dibattere; diventa garanzia della possibilità che si «rigiochino» i conflitti legati alla dipendenza, alla differenziazione del Sé dagli oggetti, alla presenza e all'assenza, all'angoscia di separazione: le tematiche di fondo del processo di individuazione.

Permangono però a mio giudizio alcune perplessità sulla concettualizzazione della relazione terapeutica che sembra risentire un po' troppo delle potenzialità esplicative offerte dall'*après coup* e dalle teorie di Edelman sulla memoria, che approfondirò in seguito. Voglio dire che per il nostro Autore la situazione analitica non è tanto evocativa, non ha lo statuto epistemologico del «come se», ma ha, quasi per statuto, realmente le caratteristiche di un ambiente primario buono se non perfetto; l'analista che ne fa parte è realmente speciale, capace di un credito illimitato e di un'alleanza incondizionata, consustanziale alla continuità e ripetitività delle sedute. Il paziente, catturato da tale presente reale come bell'e pronto, non regredirà ma stabilirà con questo nuovo oggetto-sé un'alleanza che non potrà essere analizzata, cioè ricondotta al suo essere nient'altro che... un oggetto interno narcisistico. Certo ho un po' esagerato, fantasticato, ma questa è l'impressione

e in più può servire «a priori» per individuare i rischi che potrebbero non essere pochi per il paziente: per esempio riscoprirà sì nel transfert «iconico» gli antichi percorsi evolutivi traumatici ma potrà anche contestualmente scriverci sopra un altro percorso forse troppo ideale, dentro una situazione come pre-traumatica. Il rischio cioè, messa la questione troppo in questi termini, è che non ci sia spazio per la disillusione, la presa del reale, la separazione, la differenza, pur presenti nelle determinanti del setting ma troppo spesso differite alla terminazione dell'analisi che può non arrivare mai: le analisi appunto interminabili. Sono consapevole che lo sviluppo, come il trattamento analitico sono processi fatalmente immersi e plasmati in una dimensione intersoggettiva e interpersonale e che è importante che l'analista sia partecipe e vivo, che sia consapevole e responsabile del ruolo giocato dal suo mondo interno; non ignoro altresì la presenza, l'inevitabilità e la significatività degli *enactment* nel processo terapeutico. Voglio solo rilevare, in ciò recuperando concetti più classici, il valore di una neutralità empatica, di un'astinenza non intrusiva, e affiancare, come propone Gerald Fogel (5), all'essere e al fare anche il sapere.

Tale infatti a me sembra essere il senso del concetto di ritrascrizione della memoria se riflettiamo meglio su come Modell intenda il concetto di après *coup* e sull'uso che fa della teoria della memoria del neurobiologo Edelman. Volendo essere giusti con Modell, c'è da dire che la sua teoria, pur fondandosi sull'hic et nunc, non mette tra parentesi l'opzione ricostruttiva in nome del Sé come centro di esperienza e iniziativa da riconoscere e rispecchiare; ne sostiene l'irraggiungibilità del testo di base e dunque l'ineluttabilità della stesura di una storia «nuova» a quattro mani, la deriva narratologica o la trasposizione ermeneutica. C'è un testo di base, i traumi relazionali precoci, che nella riattualizzazione si riapre ma, è qui il punto critico, la terapia non si limiterà ad una ricollocazione nel passato, ad una ricontestualizzazione; opererà anche una ritrascrizione, non una storia «nuova» ma una nuova storia affettivamente fondata. Vediamone insieme gli elementi supportivi: il transfert iconico/proiettivo è sia una ripetizione del passato sia una ricontestualizzazione

(5) Gerald Fogel, «Interazione e consenso», *Gli argonauti*, 1997, 73, pp. 107-114.

(6) A. H. Modell (1990), *op. cit.*, p. 66.

di esso nel tempo presente, e ciò che viene riattualizzato è «un intero scenario interattivo... un settore di un dramma interiorizzato centrato su un nucleo di affetti, su una categoria affettiva» (6). Tale ripetizione è per Modell fenomeno biologico fondamentale, che riguarda gli affetti i quali procedono con intenti e funzione analoghi ai ricordi categoriali di cui parla il neurobiologo Edelman: il transfert in sostanza si produrrebbe perché il paziente, sollecitato dalla situazione analitica, esplora attivamente l'ambiente, «mosso» da un certo affetto, da una certa categoria affettiva che mira ad evocare nell'altro una risposta di conferma o di disconferma, cioè di «riparazione, di sostituzione di ciò che mancava». Detta in altri termini il paziente è spinto da forze affettive attive nel presente, che, pur provenendo dal passato, mirano a trovare «identità percettive tra oggetti del presente e oggetti del passato», la famosa profezia autoavverantesi: in presenza di nuove esperienze relazionali, offerte dalla terapia, il paziente attribuirà un affetto nuovo, che io intendo in questo contesto di discorso come migliore, riparativo, al ricordo agito, ricordo che verrà così inserito in un'altra categoria affettiva a posteriori. Come dire, e questo è un aspetto interessante ma problematico, che ogni ricordo immagazzinato, in realtà ogni rapporto affettivo, ha molte possibilità, molte potenzialità e dunque per Modell è rappresentativo di qualcosa, non è una rappresentazione ma un rappresentante. «La seconda opportunità» allora non consiste nel prendere le distanze da un passato invadente e accecante, ma è quella di approfittarne per raccontarsi lo stesso passato appoggiandolo e facendolo come discendere a posteriori dal nuovo contesto buono che prende il posto di quello cattivo. A mio giudizio ciò può avvenire se la situazione analitica non viene anch'essa esposta a ripetute «disillusioni». Dice Modell: «Noi ricordiamo tramite rappresentanti, come pensiamo per metafore e le categorie mnemoniche insieme alle metafore sono la mercé di scambio nella mente». Non c'è qui spazio per affrontare i problemi legati alla rappresentazione, al rappresentabile e all'irrappresentabile su cui, secondo alcuni, si situa la frattura tra neofreudiani in senso lato e teorici delle relazioni oggettuali.

Mi soffermerò invece sul concetto di *après coup* che per Modell «può trasformare la triade transfert, resistenza, interpretazione in una teoria della tecnica esaustiva». Come dire che va opportunamente compreso, valorizzato e, una volta inserito in un nuovo contesto diverso da quello in cui operava Freud, essere esplicativo dell'azione terapeutica dell'analisi ed avere più di una ricaduta sulla teoria del funzionamento psichico.

Freud comincia a parlare di *après coup* indirettamente nel «Progetto», ipotizzando che ciò che viene rimosso sia un ricordo diventato traumatico; più tardi, e quasi contestualmente, scrive a Fliess per esporgli le sue ipotesi sulla memoria: «Le tracce mnestiche vengono di tanto in tanto risistemate, riscritte in base a nuove relazioni e la memoria non sarebbe presente in forma univoca, ma molteplice e verrebbe fissata in una molteplicità di segni» (7). Poco oltre aggiungerà: «Mi spiego le caratteristiche specifiche delle psiconevrosi supponendo che questa traduzione di una parte del materiale non sia avvenuta». Dunque le tracce mnestiche, non lavorate dalla memoria, costituirebbero un corpo estraneo, un nucleo di materia, diremmo oggi, che intrude nell'apparato psichico: a questo primo Freud, Modell si riconnette come valorizza il Freud non «causalistico-deterministico» che, rinunciando a stabilire un rapporto diretto ed immediato tra evento traumatico ed effetti psicopatologici, nonché una continuità lineare dei processi psichici, frappone tra i due il mondo psichico inconscio, la storia personale e *last but not least* le disposizioni dettate dalla filogenesi. È notoriamente la nascita della psicoanalisi e, limitatamente al nostro oggetto, l'ipotesi della presenza costante di un *après coup*, in sostanza di un complesso intreccio tra passato presente futuro, grazie al quale il soggetto, è impegnato perennemente in rielaborazioni fantasmatiche e rappresentazionali del percepito: inconscio e *après coup* vanno a braccetto mentre aumenta la complessità del gioco temporale se la dinamica dell'a posteriori diventa meccanismo psicologico fondamentale per capire non solo i sintomi ma anche i ricordi di copertura e in generale l'intero universo della memoria. Dirà alla fine Freud in un passo molto gettonato: «... Forse bisogna mettere in

(7) S. Freud (1887-1904), *Lettere a Fliess*, Torino, Borin-ghieri, 1986.

(8) A.Kluzer Usuelli, «Il tempo nell'analisi», *Rivista di Psicoanalisi*, 1995,4, p.627.

dubbio se abbiamo ricordi coscienti provenienti dall'infanzia o non piuttosto ricordi costruiti sull'infanzia». Ne conosciamo le vertiginose ricadute e non solo nelle dicotomie tra realtà materiale, realtà storica, realtà psichica. Poi Freud ha come messo da parte il modello della retroattività che, implicando il tempo circolare, «è un modello proprio alle scienze umane, al racconto storico, (...) inaccettabile per le scienze della natura, e quindi poco integrabile nei parametri scientifici a cui era abituato» (8). Infatti a ben vedere, l'ipotesi dell'azione differita, traduzione che non piace a Modell, è in grado di ribaltare alcuni fondamentali assunti freudiani legati alle concezioni deterministiche del suo tempo: la logica intrinseca all'*après coup* colloca la causalità nel presente, realizzando una specie di vertiginoso sovvertimento di quella che consideriamo essere l'abituale sequenza dei fatti: è il presente a causare retroattivamente il passato che assumerà una conformazione o un'altra o un'altra ancora a seconda di come procede la ritrascrizione, in ultima istanza da come interagisce con la fantasia inconscia ciò che deve diventare memoria, da come vengono o possono venire utilizzate le risorse rappresentative e simboliche. Queste ultime beninteso possono essere promosse o ostacolate dall'affettività, che risulta essere il vero motore del processo e che è segnata costitutivamente dall'ambiguità. Modell, ritrovando il concetto di *après coup* nel percorso freudiano, lo considera concetto funzionale ad una teoria della memoria in base alla quale il presente, più che essere ricordante, è un presente ricordato e rende non più operativi costrutti freudiani quali la regressione, la resistenza di transfert, e fors'anche quello di transfert stesso: nel processo analitico tale meccanismo, con cui in fondo è possibile cancellare il passato affettivo, può sviluppare al massimo le proprie potenzialità sulla riattualizzazione degli eventi relazionali traumatici; questi ultimi, non lavorati dall'inconscio, e come pezzi di non-ricordo, come non memorie di relazioni affettivamente mute, sono spinti in avanti, sono fatti «presente» in attesa di essere percepiti di nuovo; ma per essere prontamente messi in buona forma, in bella forma, «ricategorizzati» con valenze affettive positive grazie alla relazione terapeutica interna al

setting formale. Con buona pace della coazione a ripetere legata per Freud - questione controversa - alla pulsione di morte e ad una dimensione solo lineare del tempo; con buona pace, se è vero che il passato è costruito dal presente, se è vero che la storia personale si edifica nel qui ed ora, di ogni pretesa di scoprire gli eventi psicostorici che hanno segnato il trascorrere del tempo. Mi riferisco alle tracce permanenti di cui Freud parla in «Nota sul 'notes magico'»: storia fatta di strati sovrapposti e collegati da stretti rapporti causalistici, storia da ricostruire (e anche, nel testo, ambiguamente da costruire) in una sequenza di eventi reali e fantasmatici.

Non voglio qui minimizzare il potenziale creativo dell'*après coup* e della relazione terapeutica, penso solo che la trasformazione abbia anche a che fare con il guardare in modo diverso, guardare con occhi nuovi. La ritrascrizione e la ricontestualizzazione attengono anche alla storia di ciò che non si è avuto e di ciò che non è mai stato, non è mai accaduto e, malgrado l'*après coup*, mai riaccadrà nel passato. Potrà accadere nel futuro del tempo lineare se il paziente nel processo terapeutico percepirà, toccherà questa mancanza: la riconoscerà presente nel presente perché l'ha sentita nel lontano passato; avvertirà la presenza di un'assenza perché ad essa è percettivamente ancora adesso e, contenuto dalla situazione analitica e dal lavoro sul transfert, la ricollocherà nel passato e ne tollererà la presenza nella sua storia personale. Non è un percorso facile, passa attraverso i sentieri contigui della assenza-mancanza-morte e richiede la presenza di un analista che sappia supportare e tollerare il dolore, «tenere gli occhi aperti e chiudere un occhio», per parafrasare Freud. Forse allora ciò che non è mai accaduto nel passato potrà verificarsi nel futuro, se è vero che la terapia è riapertura al tempo lineare, al tempo della storia, alla progettualità. Ritengo in realtà, rimanendo nell'ambito concettuale delle relazioni d'oggetto, che ricordare, anche se non è più tanto di moda, può essere doloroso e i ricordi, pur così equivoci per la loro discendenza tante volte illegittima, sono un dono prezioso, un momento emozionante durante il processo terapeutico: quando riemergono, sono tanto preziosi perché presuppongono un distacco,

(9) F. Barale, «Si prega di chiudere un occhio», *Rivista di Psicoanalisi*, 1996, 3, 36, pp. 425-454.

un perdere di vista e poi un ricollegare, un ri-cordare «che ha quindi dentro di sé la tolleranza di un distacco, una capacità negativa e un momento di sospensione, il lutto della modalità di apprensione dei nostri oggetti» (9), buoni o cattivi che siano.

Tornando a Modell, c'è da dire che una ulteriore ricaduta di questa ipotesi forte sull'après *coup* sia l'affermazione che «l'Io è una struttura impegnata nell'elaborazione e nella riorganizzazione del tempo, nella misura in cui può costantemente rimodellare la memoria in conformità con l'esperienza immediata ed attuale». In fondo si tratta di una ulteriore affermazione che relativizza il ricordo con la lettera maiuscola il quale, viene il sospetto, potrebbe non prestarsi all'azione risanatrice dell'après *coup*, per non parlare della relativizzazione dell'operare dell'inconscio e di tutto ciò che di forte, fortissimo questo concetto si porta dietro. In sostanza sto dicendo che, pur non sottovalutando la traumaticità del reale, del fuori, del presentato dall'altro, c'è ancora una volta il rischio che sfumi troppo l'inconscio, il dentro, il fantasma...

In fondo Modell, a proposito del recupero di certi assunti freudiani, ritorna al primo Freud e ad alcuni passaggi del suo travagliato percorso: penso di nuovo al «Progetto» che si apre con una definizione della memoria intesa come «facoltà di subire una alterazione permanente in seguito ad un evento» e prosegue, è noto, con l'ipotesi di due tipi di neuroni, permeabili ed impermeabili. Certo Freud sta parlando della memoria a breve e a lungo termine ma anche, a me sembra, di uno strato roccioso nella memoria legato al reale se chiama in causa quei fattori che, con un linguaggio appropriato ai tempi, indica «entità di impressione» e «frequenza con cui una stessa impressione si ripete». Qui Freud sembra alludere all'evento reale traumatizzante in sé che poi abbandonerà come ipotesi eziologica ma, ci dicono i suoi esegeti, continuerà a ricercare, malgrado la scoperta dell'inconscio, la seduzione sessuale traumatica da parte di un adulto. Modell, a me sembra, recupera l'evento traumatico reale e trasforma la seduzione sessuale dell'adulto in intrusi-vita non empatica ad alta criticità per il Sé ma, utilizzando a pieno i concetti di temporalità ciclica e di après *coup*,

riesce a mantenere la tensione dialettica tra attualizzazione e ricordo, tra elaborare e ricordare, tra realtà storica e realtà soggettiva. Possiamo, in uno sforzo di estrema sintesi necessaria in questa sede, considerare tale dialettica l'esito sempre problematico di posizioni contrastanti su come la psiche si costruisce si organizza e funziona. Oggi le parole magiche, l'oggetto del contendere, sono «intrapsichico» e «interpersonale»: per alcuni, come dice S. Mitchell (10), l'interpersonale (stiamo parlando dei riflessi della teoria sulla prassi) è un agente contaminante; per altri un'analogia sospettosità esiste verso l'intrapsichico e fa pensare ad una paura dei fantasmi. Modelli che mettere insieme due paradigmi teorici sostanzialmente incompatibili costituisce un paradosso ma aggiunge anche che, da quando Winnicott ha reso accettabile il concetto di paradosso, «si considera possibile mantenere sia la dimensione intrapsichica che quella interpersonale in una giustapposizione contraddittoria ma complementare».

Essere ingiusti con Freud, essere giusti con Freud, certezze perdute certezze ritrovate.

(10) S. Mitchell (1993), *Speranza e timore in psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995, p.31.

Complessità della organizzazione psichica e metapsicologie

Marcello Pignatelli, Roma

Parlare di complessità vuoi dire rinunciare a qualsiasi tentativo di definizione, per assumere invece un approccio descrittivo, che si trova subito in difficoltà se deve trattare l'organizzazione psichica: questo perché lo stesso termine di «organizzazione» sembra introdurre un'aporia rispetto all'altro di «complessità», in quanto rimanda a categorie di pensiero, che prevedono il reperimento di linee costanti e coerenti nella sistemazione della materia. Caratteristica della complessità è invece la tendenza mutante, indotta dal moltiplicarsi dei fattori e delle interferenze, che le conferisce una modalità processuale e una condizione di valore da promuovere piuttosto che di problema da rimuovere: non consente di essere semplificato senza il rischio di perdere la sua natura.

Se poi ci riferiamo alla sostanza psichica verifichiamo che lo strumento con il quale si osserva e si giudica la psiche è la psiche stessa: cosicché l'oggetto e il soggetto della conoscenza vengono a coincidere. In altre parole succede che la complessità viene ad essere non una caratteristica dell'oggetto ma un'attitudine del soggetto e della sua strumentazione conoscitiva.

Se ci confrontiamo d'altronde con le neuroscienze che guardano con sospetto alla psicoanalisi e credono di muoversi su linee epistemologiche obiettive, ci accorgiamo come si possa arrivare a conclusioni analoghe nell'indagine sull'intreccio corpo-mente-psiche: sorprende tuttora

che la ricerca porti a verità condivise, anche se si muove in campi distinti e con metodologie specifiche. Questo avviene però soltanto se si riesce quanto possibile ad affrancarsi dai pregiudizi, a pensare «verso» e non «contro», a eludere l'inganno di ideologie prepotenti. Nel merito diceva in un recente convegno Alberto Oliverio, attento alla ricerca psicobiologica: «le neuroscienze rimandano a una biologia del possibile, piuttosto che a una biologia della norma. La mente e il suo mondo ci appaiono così più prossimi a quell'ambito dei valori e dei significati che sembravano non appartenere agli studi sul cervello».

Questa felice congiunzione tra biologia e psicologia analitica, oltre che ribadire la caduta di antichi e inutili steccati, tacita le preoccupazioni di quanti, me compreso, hanno cercato una conferma «scientifica» alle osservazioni e alle intuizioni, che per loro statuto indagano sui fenomeni e sui comportamenti piuttosto che sulle premesse organiche.

Tuttavia la riflessione sui meccanismi di funzionamento dell'attività psichica consente di ipotizzare una disposizione della materia nervosa e neuro-chimica, che corrisponde in modo suggestivo ai dati acquisiti di recente.

L'interdipendenza tra corpo-mente-psiche rimane un fatto inoppugnabile, che ormai sembra voler rinunciare a stabilire una gerarchia di competenze e una priorità dell'origine. Su questo punto, cioè sulla possibilità di accertare le cause prime e i fini ultimi, è doveroso introdurre un sano scetticismo. Il ponte gettato tra corpo e anima, tra substrato fisico e vitalità psichica appare ai nostri occhi invalicabile perché non riusciamo a stabilirne l'essenza e la percorribilità, a comprendere da chi sia stato inventato e perché. Diversamente, se approdiamo ai dettati della fede, che impone l'adesione per evidenza a un vero assoluto e pertanto prescinde dalla dimostrazione della logica, rimane inevasa quell'urgenza di conoscere, dove la futuribilità della ricerca esaudisce la tendenza del carattere umano, ma non sembra concedere la speranza di raggiungere certezze, perché insegue il ciclo di un eterno ritorno, della morte per una rinascita o, se si preferisce, di una sconvolgente entropia.

Tale dilemma riguarda qualunque tipo di fede, quello della scienza fondato sulla presunzione positivista,

come quello derivato dalla rivelazione, dagli empiti mistici. D'altronde non sembra che i tempi degli assolutismi radicali siano tramontati, anche se da una parte e dall'altra assistiamo a clamorosi ripensamenti. La violenza della tecnologia e i fondamentalismi religiosi, l'appiattimento sui mass-media e l'esaltazione fanatica di una verità unica attraversano il nostro quotidiano.

È interessante ascoltare a questo proposito il discorso di C. G. Jung nelle pagine storicamente decisive, quelle del suo testo *Simboli della trasformazione* (1). L'ambiguità adottata da Jung come forma di pensiero e modalità espressiva gli permette di spostarsi lungo una visione del mondo antropologica, dal personale al collettivo, dall'inconscio primario al primato della coscienza. Con tale metodo, sicuramente non rigoroso, ma ricco di intuizioni, egli tenta proprio un confronto tra la premessa istintuale e l'evoluzione della cultura.

Prende le mosse da lontano dai miti e dai riti più antichi e universali, dal momento dell'adorazione del dio-sole, che riunisce in sé bene e male, luce e tenebra, rigogliosità della natura e distruttività del calore bruciante come del gelo notturno, immersione al tramonto nel mare della grande madre e rinascita all'alba per fecondare la terra materna. Poi, riassumendolo per sommi capi, si sofferma sull'era cristiana per offrirne un'interpretazione socio-psicologica:

«a noi piace immaginare che la nostra primitività sia scomparsa da gran tempo... a questo riguardo il disinganno è stato crudele. Il male ha sommerso la nostra civiltà come mai in passato. Questo orribile spettacolo ci consente di capire di fronte a cosa si trovò il Cristianesimo e ciò che si sforzò di trasformare... ma la sola fede non è più un ideale etico, giacché essa significa una trasformazione inconscia della libido... il mito religioso tuttavia è una delle maggiori e più considerevoli acquisizioni dell'uomo... il simbolo, considerato dal punto di vista del realismo, non è una verità esterna, ma è psicologicamente vero, giacché era ed è il ponte che conduce alle più grandi conquiste dell'umanità... la verità psicologica non esclude affatto una verità metafisica, ma la psicologia, in quanto scienza, deve astenersi da ogni asserzione di ordine metafisico».

(1) C. G. Jung (1911/1952), *Simboli della trasformazione*, Opere, Voi. 5, Torino, Boringhieri, 1970. Si veda anche C. G. Jung, *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri, 1970.

Il concetto di libido, come per Freud, affonda sì le sue radici nell'istinto e in particolare nella vis sessuale, ma si trasforma in qualcosa di più ampio: l'*élan vital*, lo spirito vitale supera le angustie iniziali e caratterizza l'essere umano, assumendo intenzioni finalistiche, che hanno portato Jung a parlare di «istinto di individuazione», coniugando l'infimo con il sublime, tutti e due indispensabili e strutturali. La matrice biologica si differenzia e si evolve, nell'individuo come nel collettivo, fino ad esprimersi in forme che trascendono il riduzionismo originario.

Le frasi junghiane sono precise quando dice che «non possediamo una fisica dell'anima, ne siamo in grado di osservarla e giudicarla da un punto archimedeo a noi esteriore; non sappiamo perciò nulla di obiettivo sul suo conto, dato che tutto quello che sappiamo dell'anima è l'anima stessa; pure essa è l'unica nostra esperienza di vita e di esistenza».

Mi sono introdotto pesantemente e provocatoriamente in tali formule per dare un primo accenno dell'ineludibile tendenza umana di proporre ipotesi metapsicologiche:

così posso riprendere a raccontare i percorsi articolati attraverso i quali Jung indaga la complessità dei meccanismi psichici.

Sempre nel momento cruciale del suo distanziamento da Freud, Egli definisce le due forme del pensare: così facendo sembra dirimere in termini chiari il funzionamento della psiche e propone una configurazione bipolare attraverso un'autoregolazione, che si svolge nel moto dell'enantiodromia. Già prima d'altronde, nel 1907, parlando della psicologia della demenza precoce e siglando l'espressione, poi divenuta corrente, di «complesso a tonalità affettiva», cominciava a tessere l'intreccio tra le molteplici componenti psichiche, che si aggregano e si scompongono in uno scambio fluttuante tra istinto, emozione, immagine, parola, memoria e progetto.

A proposito delle due forme del pensare, l'accento cade soprattutto sul ruolo del pensiero indiretto, fantastico, irrazionale, non indirizzato, sconvolgendo così quel primato della Ragione che, dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione Francese fino alle pretese di conquista dell'Io freudiano, destinato al dominio di tutto il territorio dell'inconscio,

trionfava incontrastato nonostante le angosce epiche del Romanticismo.

Sappiamo bene che Jung arrivò alle sue considerazioni, inserendosi in un filone culturale, che aveva come punti di riferimento Schopenhauer e Nietzsche e che correva parallelo a Husserl, Heidegger, Pauli, Einstein, Jaspers. Ma egli si soffermò a indagare l'universo psichico, composto, in analogia ad una prospettiva astrale, di sistemi ruotanti intorno a nuclei centrali, di cui il più rappresentativo e ordinante è costituito dal complesso dell'Io.

Tale ordine non è però solo affidato alle capacità critiche della coscienza e alle sue attitudini discriminative nell'interesse dell'adattamento e dell'autoconservazione, ma si svolge in un gioco tra coscienza e inconscio, tra destino e libero arbitrio, tra corpo e anima, tra premessa genetica e interventi ambientali. Qualificante in questa visione del mondo è l'introduzione del concetto di «inconscio collettivo» e per esso di archetipo, forza catalizzante di attrazione e di aggregazione insita nella natura umana, così come quella che orienta le forme dei cristalli, «alveo nel quale, da tempo immemorabile, fluisce il fiume della vita psichica».

L'archetipo, questo oggetto strano, sospetto per le sue ascendenze platoniche e difficile da collocarsi nelle moderne acquisizioni scientifiche, enfatizzato invece dagli epigoni, tra cui J. Hillman che l'ha inserito nel termine tecnico di «psicologia archetipica», merita oggi una diversa attenzione scevra da pregiudizi. Proprio recentemente se ne parlava a proposito di un discorso che, per essere di moda, non è tuttavia meno degno di considerazione. Mi pare utile ritornarci proprio quando tentiamo di reperire le connessioni tra scienza e psicoanalisi: mi riferisco alle ultime acquisizioni della Teoria del Caos e della Geometria Frattale (B. Mandelbrot 1982), che propone «l'investigazione delle dinamiche complesse e caotiche dei sistemi non-lineari... il cambiamento temporale progressivo del modello in relazione all'attività del sistema... [raggiunge] punti di rottura e nuove composizioni... il caos mostra un suo ordine interno (attrattori, insiemi, costanti, ecc....)» (2).

Alla fine J. R. Eenwyk, in un articolo sul *Journal of*

(2) E. Liotta (1993), «Caos, frattali e gioco della sabbia: mente/corpo e geometria dell'individuazione», *Rivista di psicologia analitica*, 47, pp. 45-58.

Analytical Psychology (3) ipotizza rapporti tra complessi psichici e attrattori frattali fino a dire che attrattori frattali e archetipi potrebbero non essere semplicemente analoghi l'un l'altro, bensì sinonimi.

Attraversando queste ardite estrapolazioni ci accorgiamo che anche Jung, sempre deciso a rifiutare ogni assertività, a mantenere aperto e quindi opinabile il suo metodo, non può esimersi dall'indicare un indirizzo metapsicologico, dove appare comunque chiaro il primato dello spirito. Dalle formulazioni di base sull'essenza della psiche, con le quali la ripartizione tra coscienza, inconscio personale e inconscio collettivo sembra estendere le due topiche freudiane, cioè conscio, preconscious, inconscio e poi Io, Es e Super-io, dalle premesse classificatorie e adatte per una lettura scolastica, arriviamo a proposte di ampio respiro dove la vita dell'uomo nasce dal Sé e al Sé ritorna, muove dagli archetipi e attraverso l'individuazione raggiunge il tutto da cui proviene.

È innegabile che il quadro di riferimento è di tipo religioso, anche se non confessionale e ancorato all'osservazione dei fenomeni: l'*imago Dei* non è secondo Jung frutto di una proiezione giustificativa, ma un dato da sempre osservabile come scintilla suprema e impronta specifica dell'anima umana. Con la potenza di tale immagine l'uomo deve fare i conti, non importa a chi egli ne attribuisca la fonte e la destinazione.

Da tale preesistenza proviene il complesso di colpa, in quanto l'essere umano, gravato dal corpo e dalla sua deperibilità, inserito com'è nel tempo e nello spazio, si sente inadeguato a perseguire il dettato originario: e tuttavia è continuamente sospinto a comprendere, a migliorare, a inseguire il suo miraggio, mentre poi il principio della conservazione della specie lo obbliga alle esigenze dell'etica.

Su questo poggia l'enfasi posta dal maestro zurighese sul mito dell'eroe, necessitato a superare tutte le prove per soddisfare la richiesta del Dio e per meritare il ricongiungimento con Lui, mediante la redenzione dalla colpa: siamo quindi in una chiara accezione escatologica. Jung attinge a piene mani dalla mitologia a partire da quella indiana e dai suggestivi racconti di Frobenius sulle credenze degli

(3) J. R. van Eenwyck (1991), «Archetypes: the Strange Attractors of the Psyche», *Journal of Analytical Psychology*, 36, 1, pp. 1-25.

aborigeni, dove si insiste sulla traversata marittima notturna degli dèi, la discesa agli inferi, alludendo alla rinascita dopo che il dio solare è stato inghiottito dal mare, cioè dal grande inconscio materno. Le esercitazioni erudite, che noi chiamiamo amplificazioni, sugli ètimi e sulle analogie filosofiche di parole sanscrite e aramaiche, indoeuropee, delle quali abbonda il testo sopra citato *Simboli della trasformazione*, approdano ad una rivisitazione dei miti egizi e greci, del Vecchio Testamento per giungere fino a Cristo e sancire il senso della morte come via di accesso all'immortalità e del materno come tramite verso di essa: Maria e Maya generano Gesù e Buddha.

Tuttavia le tante divagazioni junghiane, che spaziano dal mondo antico, passano poi attraverso l'alchimia, assunta come metafora centrale, e arrivano a Freud per superarlo, non intendono dimostrare alcunché, all'infuori del rinvenimento e della persistenza di attitudini, di modi di pensare e di comportarsi rivolti a percepire un possibile vero, che sta a monte della storia dell'uomo, invece che a valle di successive interpretazioni o proiezioni, sostenute dalla paura, come vorrebbe Freud.

Il richiamo forte, che Jung ci rivolge per uscire dalla crisi di civiltà, dal drammatico disagio esistenziale è di tornare a pensare per simboli, che soli consentono una forza trasformativa alla libido: la perdita della capacità di simbolizzazione coincide con la follia.

L'uomo si sforza di raggiungere una verità obiettiva, ma questo vale soltanto nell'ambito empirico e nelle categorie della tecnica: quando egli cerca di toccare l'unità dell'essere, gli si oppone una tendenza, se possibile ancora più forte, volta a creare di nuovo la molteplicità, di modo che anche nelle religioni, che passavano per rigorosamente monoteistiche, come ad esempio il Cristianesimo, la versione politeistica si è dimostrata insopprimibile. L'intensità del suo anelito è pericolosa: a lui sembra di elevarsi al divino, distaccandosi da terra, ma in tal modo trova la catastrofe e rigetta la sua umanità.

Jung ci da dei consigli pratici per confrontarci con la complessità e per orientarci: uno di questi è l'uso dell'immaginazione attiva, che vuoi dire mantenere un dialogo costante con la fantasia e con le immagini, lasciandole

emergere spontaneamente dal profondo senza opporre resistenza, ma ascoltando il loro messaggio e parlando con loro per trasferirle adeguatamente nel contesto reale secondo il linguaggio di ciascuno e la realtà storica.

Qui sembra ci sia concesso di allentare la tensione, di comporre la lacerazione insita nella conflittualità della nostra struttura polivalente, sottraendoci nel contempo ai rischi di un manicheismo assolutista: possiamo così adottare una semplicità di atteggiamento, che, sostenuta dall'osservanza del valore etico prescelto, rinunci all'orgoglio irresponsabile dell'onnipotenza e sottoscriva il suggerimento di Dante, quando ammonisce «siate contenti umana gente al quia».

A noi basti continuare a cercare senza angoscia, nel piacere di esplicitare la nostra natura, costruendo quella cultura personale e collettiva che da essa derivi nel modo più autentico, sollevati dall'attesa ancestrale del Giudizio punitivo e fiduciosi nell'onestà dei nostri intenti. Questa riflessione sembra ridurre la ricerca di Senso in un pragmatismo possibilista, ma anche tale modo può consentirci di recuperare la pregnanza dei valori e degli ideali.

Prima di concludere restituendo a Jung la parola, mi piace citare Goethe, da lui esplicitamente ammirato, proprio quando dichiara una tesi del tutto contrapposta all'ipotesi spiritualistica. Uso le parole di U. Galimberti, filosofo e psicoanalista di appartenenza junghiana, che riferisce in un recente articolo (4) le argomentazioni del sommo poeta tedesco: «Natura! Da essa siamo circondati e avvinti, ne ci è dato uscirne e penetrarvi più a fondo... Viviamo nel suo seno e le siamo estranei. Parla incessantemente con noi e non ci rivela il suo segreto... Sembra che abbia puntato tutto sull'individualità eppure niente le importa degli individui. Costruisce sempre e sempre distrugge e la sua officina è inaccessibile. In essa è eterna vita, divenire e moto eppure non progredisce... La vita è la sua invenzione più bella e la morte il suo artificio per avere molta vita. Essa avvolge l'uomo e lo sprona eternamente verso la luce. Non conosce ne passato, ne futuro. Il presente è la sua eternità». Commenta Galimberti: «come il Dionisiaco di Nietzsche, così la Natura di Goethe ospitano l'individuo come il perituro, la

(4) U. Galimberti, «Cultura», *La Repubblica*, 30 marzo 1997.

cui morte è solo l'anello necessario alla catena della vita».

Jung invece, nonostante tutto, ci offre altri appigli, quando insiste sul processo di individuazione e si sposta lungo l'asse Io-Sé: ciò vuoi dire allontanarsi dalla situazione in cui il punto di riferimento sia all'interno di se stessi, nelle angustie dell'egocentrismo e del narcisismo, vuoi dire lasciare l'ottica antropocentrica per rivolgersi attraverso la funzione trascendente ad una dimensione transpersonale, che immette nel corso della vita universale, relativizzando ed esaltando insieme la piccolezza estrema della nostra storia personale. Tutto si svolge comunque in una direzione entelechiale, sospinta dal vento dello spirito.

Mediando gli apporti della meditazione Zen, alla quale Jung ha rivolto rispettosa attenzione, possiamo parlare della vacuità della certezza: lì si dice che il nulla è il serbatoio della creatività di Dio, che il nulla è di casa nell'essere.

Scienza, Psicoanalisi e identità del? analista*

Elena Liotta. Roma

Il mondo esisteva prima dell'uomo ed
esisterà dopo, e l'uomo è solo
un'occasione che il mondo ha per
organizzare alcune informazioni su se
stesso.

Italo Calvino

(Le Cosmicomiche)

«La più grande impresa della mente è sempre stata, e sempre sarà, il tentativo di stabilire un nesso fra sapere scientifico e sapere umanistico. L'attuale frammentazione del sapere, e il caos che ne deriva sul piano filosofico, non sono un riflesso del mondo reale, ma un prodotto degli studiosi».

Così esordisce, in un suo recentissimo libro, Edward Wilson, scienziato, divulgatore di fama mondiale e fondatore della Sociobiologia, la disciplina che si propone lo studio sistematico delle basi biologiche e genetiche del comportamento animale e umano, e della biodiversità nell'ambito della biologia evoluzionistica.

Partendo da Bacon e Cartesio, Galileo e Newton, attraversando Illuminismo e Romanticismo - toccando Rousseau, Condorcet, Comte e Quételet, la Naturphilosophie, l'idealismo politico e l'etica utilitaristica, il materialismo storico e il pragmatismo americano - egli giunge alla fisica del ventesimo secolo e al modernismo,

* L'apparato bibliografico è incluso, per sezione e indice alfabetico, nell'Appendice Bibliografica che si trova alla fine dell'articolo.

non è stato creato pensando a noi, il suo senso può ruotare intorno all'ordine con cui funziona il mondo reale, decifrandone l'aspetto ereditario della nostra storia, verso quella concordanza del sapere che il «telaio magico» del cervello umano tesse incessantemente, disfacendo e ritessendo la propria visione del mondo esterno. Per Wilson, al di là dell'orizzonte, dunque, c'è l'ordine e non il caos. E all'ordine si arriverebbe *concordando*, avvicinando, integrando.

Più in particolare, nell'ambito della fisica, troviamo un altro filone ottimistico e razional-realistico. Ne è interprete David Deutsch, scienziato oxfordiano, fondatore della computazione quantistica, che sta tentando di realizzare la concordanza del sapere di cui parla Wilson, evitando gli scogli pregiudiziali del riduzionismo e dell'olismo. Popper, Everett, Turing, Dawkins i suoi maestri riconosciuti e lo scopo: costruire un'unica teoria della trama della realtà a partire dalle teorie principali che sono tutte interconnesse. Questa teoria unitaria avrebbe un'ampiezza maggiore della GUT - la *Grand Unified Theory*, teoria unificata, sognata dai fisici delle particelle elementari - poiché la trama della realtà non consiste solo di componenti riduzionistiche, come lo spazio, il tempo, le particelle subatomiche, ma anche, ad esempio, di elementi come la vita, il pensiero, la computazione. I quattro fili principali che potrebbero, secondo Deutsch, comporre la prima «teoria del tutto» sono: la fisica quantistica, l'epistemologia, la teoria della computazione, la teoria dell'evoluzione.

«Non credo che siamo vicini, ne che mai lo saremo, a capire *tutto quello che esiste*; ciò di cui parlo è la possibilità di capire *tutto quanto è stato capito*. Questo dipende dalla struttura della nostra conoscenza più che dal suo contenuto. D'altro canto questa struttura - che la si possa o meno esprimere in teorie tanto coerenti da formare un tutto comprensibile - dipende ovviamente da come è fatta la trama della realtà nel suo complesso».

Nel frattempo, tuttavia, la frammentazione e l'iperspecializzazione dei saperi, causa o espressione del postmodernismo, proseguono il loro corso, in ambito scientifico e umanistico, nonostante i sempre più frequenti tentativi di dialogo e incontro.

E allora proviamo ad avvicinarci di più alla struttura cervello-mente che sembra essere, per tutti, il centro del problema, l'oggetto circolare di studio scientifico e di riflessione umanistica.

La coscienza è diventata, infatti, un fenomeno di enorme interesse per le scienze naturali. La nascita delle Neuroscienze ne ha pienamente legittimato lo studio. Francis Crick e Christof Koch sono tra gli iniziatori che hanno sollecitato la convergenza tra neuroscienziati, informatici, psichiatri, altri ricercatori. La *Society for Neuroscience*, le riviste *Seminars in the Neurosciences*, *Journal of Consciousness Studies*, *Psyche* su posta elettronica, ecc. congressi e incontri di vario taglio, dimostrano la vitalità di questi studi.

Le posizioni all'interno sono, tuttavia, a dir poco varie, se non spesso contrastanti, al punto che più ci si avvicina alla mente più la visione si confonde, fino a confluire in quel soggettivismo di posizioni caratteristico della Filosofia, storica disciplina del pensiero e della conoscenza.

Una brevissima rassegna di queste posizioni vede Gerald Edelman sostenere un darwinismo neurale che condurrebbe al nostro senso di consapevolezza, subito accusato da Crick di riduzionismo e di oscurità gergale. Ma anche Crick è accusato di «riduzionismo elettrofisiologico» nella sua spiegazione della coscienza. Fattori della plasticità del cervello, come Antonio R. Damasio, invocano maggior attenzione all'ambiente, alle teorie cognitive e sociali, nel costruire un modello neurale della coscienza. Un po' più in là, neuroscienziati eclettici e studiosi di varie discipline collegate alle neuroscienze vengono raccolti sotto il nome di «nuovi misteriani». Tra essi spicca Roger Penrose, che sostiene la relazione dei misteri della mente con quelli della meccanica quantistica, che genera effetti non-deterministici. Penrose attacca i sostenitori dell'intelligenza artificiale, e, a partire dal teorema di Gödel - l'indimostrabilità degli assiomi all'interno dei loro sistemi - anche la pretesa di qualsiasi sistema deterministico, dall'informatica alla neuroscienza, di spiegare i poteri creativi della mente. L'azione a distanza degli effetti quantistici, caratterizzati dalla non-località, avverrebbe,

paradossalmente, in un luogo preciso e concreto: i microtubuli di proteina delle cellule neuronali, i quali «in qualche modo» produrrebbero la coscienza. Al seguito di Penrose, psichiatri come Ian Marshall, inglese, e colleghi si mostrano convinti dell'origine quantistica del pensiero, mentre tutto l'edificio viene minato dalle affermazioni del fisico e specialista di reti neurali, John G. Taylor, inglese, il quale ricorda che gli effetti quantistici hanno luogo a temperature molto più basse di quelle dell'ambiente cerebrale. T. J. Sejnowski, esperto di reti neurali, si schiera con il materialismo di Crick, mentre J. A. Fodor, al di là di Penrose, mette addirittura in dubbio gli effetti materialistici quantici. Insomma la vecchia contrapposizione tra materialismo e spiritualismo ha trovato sede nel e intorno al cervello stesso.

Douglas R. Hofstadter, esperto di informatica, intelligenza artificiale e scienze cognitive, affronta la coscienza come la vera frontiera del pensiero scientifico attuale, problematizzando, provocando criticamente le certezze rigide sia degli scienziati sia dei filosofi o dei religiosi. Altri filoni, provenienti dalla biochimica e dall'informatica e dalle teorie del caos e della complessità, parlano della coscienza come «proprietà emergente» del comportamento complesso del cervello e della possibilità di spiegare esperienze psichiche, psichedeliche e mistiche. Altri ancora partono dalle esperienze traumatiche o patologiche di rilevanza neurologica e psichiatrica per dimostrare empiricamente il rapporto tra cervello e coscienza.

Uno dei problemi più sentiti da tutti i neuroscienziati - tra cui Walter J. Freeman e Benjamin Libet - è quello del collegamento delle attività neuronali risultante nelle percezioni unificate della coscienza. Sembra che qui il fattore temporale risulti fondamentale, come se il cervello avesse capacità compensatorie, di anticipazione e di riferimenti a ritroso nel tempo, che spiegano i rapporti tra percezioni sensoriali e stimolazione neuronale. In queste zone di indagine si respira l'aria dei primi esperimenti di psicofisica, all'origine della Psicologia scientifica, o addirittura degli esperimenti di Jung sull'associazione verbale, aria ovviamente ossigenata dalle scoperte e dalle tecnologie di cui dispone oggi la ricerca scientifica. Ci sono

scienziati e filosofi che sostengono una sorta di filosofia definita «naturalismo costruttivo» secondo cui la coscienza appartiene agli umani quanto agli animali (O. Flanagan e D. Dennett), in un paradigma che triangola dati neurologici, psicologici e soggettivi.

E poi c'è tutto il campo degli studi sulla complessità e il caos - le dinamiche cosiddette non-lineari - che, insieme alle neuroscienze, è quello più aperto a incontri inaspettati e radicali, come fisica e psicoanalisi ad esempio, e che conta tra maestri e adepti di quello che alcuni definiscono un culto di moda, scienziati e filosofi come Mandelbrot, Peitgen, Ruelle, Peat, Laszlo, Varela, ecc.

Infine, tra coloro che credono che la scienza non potrà mai spiegare la coscienza, abbiamo il «misteriano» Colin McGinn e David Chalmers, i quali ritengono che le teorie fisiche possono descrivere solo specifiche funzioni mentali (memoria, attenzione, intenzione, introspezione, ecc. e i loro correlati fisiologici) ma non il perché l'esecuzione di queste funzioni sia accompagnata dall'esperienza soggettiva. Irritato, il materialista Koch reagisce sottolineando i limiti della filosofia, che avrebbe ancor meno possibilità di indicare spiegazioni per il problema mente-corpo e che addirittura dovrebbe, con Wittgenstein, decidere di tacere su ciò di cui non si può parlare. Come dire che se la scienza mostra, almeno momentaneamente, dei limiti, tanto vale prendersela con la filosofia che finora avrebbe prodotto solo chiacchiere.

Insomma, da quanto sinteticamente delineato, mi sembra che il vasto campo di studio e di ricerca sul cervello e sulla mente, la filosofia della scienza e le neuroscienze stesse, si trovino in una fase di confuso travaglio, dove i risultati sperimentali non trovano armonia con le teorizzazioni e le concezioni a livelli di complessità più alti e tantomeno quella possibilità unitaria che pensatori come Deutsch e Wilson sembrano coltivare, nella loro diversità, in modo assai più convincente.

Per il resto, tra scoperte, sorprese e curiosità frammentarie, emergono vecchie diatribe filosofiche, condite da dati scientifici che sembrano utili soprattutto ad acuire conflitti ideologici e di scuola. Ma quali riflessi ha tutto questo movimento di saperi che

ruotano intorno alla mente e al comportamento umano, sulla psicologia e sulla psicoanalisi in particolare, discipline che sulla mente e sulla soggettività centrano il loro interesse e intervento, configurandosi a metà strada tra la filosofia e la scienza?

Psychological Perspectives è una rivista junghiana che si pone come obiettivo l'integrazione, verso una coscienza globale, tra psiche, anima e natura. Questa meta ambiziosa include l'accostamento di letteratura, poesia, storia della Psicologia Analitica, escursioni nella scienza contemporanea, clinica in chiave archetipica e antropologica. Un insieme che è al tempo stesso discutibile dal punto di vista dell'ortodossia teorico-clinica, ma anche stimolante per allargare gli orizzonti culturali di una disciplina che include comunque entrambi gli aspetti: sia la pratica clinica e la sua tecnica, sia una filosofia umanistica che si incontra con la contemporaneità. Cito questa rivista per la sua attinenza al tema e poiché il n. 36 del 1997 ospita, forse inconsapevolmente, spunti polemici sul rapporto tra scienza e psicologia analitica.

Più precisamente, si tratta dell'uso che un analista junghiano, J. R. Van Eenwyk fa delle cosiddette scienze non-lineari nel suo libro *Archetypes and strange attractors: the caotic world of symbols*. Esso viene recensito da W. H. Sulis, psichiatra geriatra e matematico, docente di dinamica dei sistemi complessi, nonché presidente della *Society for Chaos Theory in Psychology and Life Sciences* e curatore di volumi specialistici sull'argomento. Oltre ad alcune puntuali critiche da matematico, il recensore esprime giudizi del tipo: libro irritante, affermazioni false, pericolo di scivolare nella pseudoscienza, inutilità dell'operazione.

Ho scelto di parlarne, perché in questa polemica è racchiusa tutta la difficoltà di rapporto, forse insuperabile, tra scienze umane e scienze della natura e la tensione e tentazione costante, di alcuni, alla sua risoluzione in un sapere totale, globale, integrato o, all'opposto, in una orgogliosa parcellizzazione e separatezza dei saperi.

Non ho, personalmente, una tesi particolare in proposito, vedendo ragioni e valori in entrambe le posizioni. Non credo, peraltro, che ne gli scienziati ne gli psicoanalisti, o

gli umanisti in genere, siano depositari di verità ultime ma, casomai, che la vita intellettuale, il sapere e la cultura, la stessa nobile ricerca della verità, costituiscano una delle pulsioni e uno degli aspetti della vita umana e non necessariamente il più importante. L'odierna ipertrofia del pensiero, direbbe Jung, può far torto a tutte le altre funzioni. Ma qui verrei tacciata di un pizzico di postmodernismo decostruzionista.

In questa occasione vorrei delineare, in parte criticamente, l'ambito di indagine e discussione che negli ultimi anni ho frequentato e approfondito con interesse prettamente psicologico e che costituisce l'oggetto di questo numero della *Rivista di psicologia analitica*.

Le domande che mi hanno mosso e sostenuto nel tempo sono state via via: come mai gli esseri umani, soprattutto gli uomini, si accaniscono tanto a voler descrivere, scoprire e poi controllare la realtà che li circonda e che li costituisce, invece di abitarla e godersela, per quanto possibile, come tutte le altre specie del pianeta e come sembra essere avvenuto lungo decine di migliaia di anni per l'uomo stesso? Questa tensione è solo una questione di onnipotenza, una deviazione, oppure è una qualità adattativa, specie-specifica del cervello-mente umano, emersa ed evoluta in forma sempre più piena? Che cosa può trarre uno studioso della mente o uno psicoterapeuta da tutto questo fervore ideativo? La scienza potrà davvero spiegare la coscienza? E tutta questa fatica conoscitiva porterà maggiore serenità all'umanità? E io, psicoanalista, cosa penso e cosa dico veramente quando parlo a un paziente di «realtà», interna ed esterna, di «senso della realtà», di «realtà condivisa»?

La mia curiosità era inizialmente partita da dimensioni ben più raccolte e modeste, cioè dal mio lavoro analitico con le immagini - uso il gioco della sabbia nella mia pratica clinica - e dall'interesse teorico-clinico per alcune dinamiche formali dei processi creativi. Trattandosi di oggetti concreti e di informazione non verbale e avendo scoperto che arte e scienza stavano familiarizzando con successo, mi sono intrufolata, con il diritto di chi si occupa della mente, a cercare nuovi stimoli per i miei studi sulle dinamiche creative.

Volendo tracciare una specie di mappa aggiornata sull'attuale situazione del rapporto tra Scienza e Psicoanalisi, condividerò alcune riflessioni maturate nel corso di queste mie frequentazioni, individuandone i punti più caldi e contraddittori. A questo farò seguire una breve guida ragionata sull'argomento, contenente i luoghi, i personaggi e le letture principali che lo rendono accessibile agli interessati.

Ho scelto come mio punto di riferimento l'identità dello psicoanalista poiché essa tiene insieme la mia formazione, la mia professione e i miei studi filosofici, e perché ben più autorevoli studiosi, che ho già citato, si occupano delle scienze e di tutte le questioni che vengono qui nominate, nonché dei loro rapporti incrociati, ma pochi, a quanto so, partono dalla psicoanalisi e dalla mente dell'analista per scoprire, di questi orizzonti, alcune pieghe nascoste.

Non sto pensando, come spero sia ovvio, all'ennesima prova di psicoanalisi applicata, del tipo: come mai un matematico diventa psichiatra o come mai, oggi, molti scienziati si accostano alla filosofia e alcuni alla psicoanalisi? Oppure: qual è il ruolo della freudiana pulsione di conoscenza, nella scienza contemporanea, ecc. La cosa, non lo nego, mi incuriosisce, ma la riserverei alla stanza d'analisi, dove ho gli appositi strumenti di indagine.

Il primo punto riguarda una valutazione generale sulla letteratura che qui ci interessa. Essa si divide, come osserva anche Sulis nella succitata recensione, in due campi principali, con diversi linguaggi e diverse mete: da una parte l'applicazione rigorosa del sapere scientifico, con le sue leggi e formule, allo studio delle dinamiche psicologiche, dall'altra un uso metaforico, analogico, immaginale, dello stesso materiale, che comunque non aggiungerebbe nulla di nuovo alle verità psicologiche. Dire «trattale» invece che semplicemente «ripetitivo» sarebbe solo un vacuo conferimento di autorevolezza scientifica. La confusione sorgerebbe quando l'uso metaforico diventa invece analitico. Il peccato dello junghiano in questione - ma anche analisti freudiani ne sarebbero colpevoli - è quello di applicare i risultati analitici delle teorie del caos e della complessità in modo metaforico alla comprensione delle

dinamiche simboliche nella vita di tutti i giorni, con pretesa di scientificità. Non voglio addentrarmi in una facile critica di questa critica perché, sinceramente, anche in questo non riesco ad essere né d'accordo né in disaccordo. Direi solo che le metafore, di per sé, non fanno male a nessuno e che nessun autore ha modo di assicurarsi della capacità dei suoi eventuali lettori a cogliere o meno le sue metafore. Inoltre, nel corso di anni e in diverse occasioni, ho visto scienziati e psicoanalisti accapigliarsi tra di loro e poi farlo anche all'esterno del proprio gruppo, sempre sullo stesso punto: la legittimità o meno dell'uso, e il come, dei loro strumenti di analisi e di pensiero. E questo avviene ogniqualvolta essi vengono messi in discussione. Oggi non è più possibile, per nessun sapere, gestire una specie di diritto di proprietà assoluto sui propri linguaggi e teorie. L'informazione è stata resa accessibile ed è diventata incontrollabile. Chiunque, a livello di pensiero, fantasia, comunicazione, elaborazione, può potenzialmente farne ciò che vuole. Tant'è, ed è l'oggetto di questo volume, che anche molti scienziati non esitano a pronunciarsi su questioni che una volta facevano parte della filosofia, della metafisica, addirittura dell'arte e della psicoanalisi.

Anche il lettore colto e preparato può sentirsi confuso in tale babele di informazioni e opinioni, poiché sembra che si possa dire tutto e il contrario di tutto, semplicemente spostandosi di vertice.

Il divario tra mente e corpo, tra materia grossa e sottile - o per meglio dire, tra ciò che è visibile e invisibile a occhio nudo - si è accorciato troppo in fretta, creando una forma di strabismo mentale a cui serve di riguadagnare distanza per poter rimettere a fuoco l'indagine.

Tornando ai due campi e ai due modi di rapportare scienza e sapere psicologico, sappiamo che proprio la psicologia, come ho già accennato di sfuggita, la Psicologia moderna, detta scientifica, deve la sua nascita e la sua dignità al rapporto con le scienze del tempo: la fisica, la biologia, la neurologia, la matematica, ecc. applicate alla ricerca e alla sperimentazione sui processi mentali. Tutta la storia della psicologia è più o meno percorsa da questa integrazione. Anche la psicologia dinamica e la psicoanalisi, pur essendo tutt'altra cosa quanto a tipo di

indagine, di sapere e di applicazione, hanno comunque subito il fascino della scienza, a partire da Freud stesso. Poi, nel corso di questo secolo è cambiata la scienza e sono cambiate sia la psicologia sia la psicoanalisi. Impossibile addentrarsi in questa sede in ciò che sarebbe oggetto di un intero volume. Basti dire che tra scienza e psicoanalisi non si tratta di colpo di fulmine e che tra i fenomeni collettivi di fine millennio c'è anche un'esigenza e un forte consumo di sapere divulgativo che accomuna scienza e psicologia, cioè la conoscenza del mondo e dell'animo umano.

Il secondo punto è che, stranamente, proprio gli psicoanalisti, vere avanguardie nello studio della mente di inizio secolo, si ritrovano ora a rincorrere la contemporaneità, a interpretarla, commentarla a posteriori e dall'esterno. Purtroppo, qualsiasi sapere che rimanga troppo a lungo ripiegato su se stesso - e la psicoanalisi lo ha fatto - rischia, oltre alla naturale entropia, di finire confinato nell'area degli studi elitari, accademici. L'attuale svalutazione che la psicoanalisi subisce a livello di mass media, come filosofia e come pratica, e la richiesta di terapie più veloci, efficaci ed economiche, sono un indizio di declino o comunque di inadeguatezza. Non penso, sia chiaro, che questa situazione debba snaturare l'identità o deviare la direzione e la profondità della psicoanalisi. Ritengo, casomai, che sia essa a doversi fare sempre più ampia e più forte, proprio come modello interpretativo dei movimenti collettivi, nell'odierna mancanza di filosofie che abbraccino insieme l'uomo e il suo mondo. Cadute le ideologie, e volendo prescindere dalle grandi religioni tradizionali, ciò che regola tutti gli aspetti del vivere quotidiano dell'umanità è soprattutto il sistema economico. Scienza, arte, tecnologia, educazione, sanità, ecc. tutto si sviluppa ormai alla sua ombra. Ogni sapere è dominato e controllato dalla sua stessa amministrazione, cioè dalla struttura dei centri di ricerca, dalla gestione e dall'uso che ne viene fatto. Le scoperte e la loro diffusione dipendono dalla loro potenziale commercializzazione. Per questi motivi, solo per fare esempi attinenti, guadagnano oggi più spazio la biotecnologia che non la fisica e più la farmacologia che non la medicina.

Perché, davanti a tutto questo, la psicoanalisi e la psicologia in generale non sono riuscite a imporsi come sistemi di pensiero laici ad ampio raggio?

L'ormai trentennale movimento New Age, per quanto lo si possa o voglia svalutare, sta comunque svolgendo in parte questa funzione di risposta a diffuse esigenze di critica e di ricerca di nuovi strumenti di lettura e di sopravvivenza psicologica.

Il terzo punto mette meglio a fuoco il secondo. Cosa stanno facendo gli analisti junghiani in particolare? Un certo snobismo intellettuale, soprattutto in Europa e ancor di più in Italia, impedisce loro di uscire, se non in forma isolata, a confrontarsi con altri pensieri e altri poteri culturali, che nascono comunque nelle menti umane, in quello stesso psichismo che essi analizzano con estrema cura e attenzione nella stanza d'analisi. Sembra che ciò che gli uomini pensano e fanno al di fuori del loro osservatorio privilegiato non li competa o, addirittura, non li interessi. Questo limite emerge anche dai programmi formativi delle società psicoanalitiche, nonostante pensatori come Hillman battano da anni su questo tasto, chiamando gli analisti a nuove responsabilità e, necessariamente, a nuove metodiche.

È paradossale, inoltre, e me lo sono detto più volte con un certo orgoglio di scuola, vedendo la curiosità e l'entusiasmo di colleghi di altri orientamenti, che nonostante Jung sia stato, tra i pionieri, quello che più si è avvicinato alla scienza e ad altri saperi, siano così pochi gli psicologi analisti che sentono oggi il bisogno di approfondire questi campi, nonostante il loro impatto sullo psichismo collettivo. Sulla scena pubblica troviamo a discutere, nelle tavole rotonde, nelle occasioni divulgative, laddove si fa velocemente opinione, tutti meno che gli analisti junghiani: psicologi, psicoterapeuti vari, qualche freudiano, professori universitari, medici, biologi, fisici e altro, spesso con scarsa sensibilità psicologica, oppure opinionisti tuttologi. Uno scenario deprimente che giustificherebbe la riluttanza a parteciparvi. Ma non va meglio neanche nei circoli più ristretti e qualificati. In Italia e in ambito freudiano le conferenze di Spoleto-Scienza hanno guadagnato una certa autorevolezza che si riversa sulle terze pagine dei

giornali, con interviste agli scienziati famosi e articoli specialistici che di nuovo circolano soprattutto tra gli addetti ai lavori. Eppure, appena ci si muove a curiosare in ambito New Age c'è un fiorire di seminari, incontri interdisciplinari, stage esperienziali, dove saperi diversi si mescolano - anche troppo - poiché il bisogno conoscitivo risponde in realtà a un profondo e vitale desiderio di integrazione psichica. Alcune tra le stesse persone che frequentano questi spazi vanno poi in analisi, come se si trattasse di due mondi, di due modi, di due psichismi diversi e separati. L'analisi servirebbe per i sintomi, la depressione, le difficoltà di relazione, il resto porterebbe conoscenza, benessere psico-fisico, speranza. Inutile dire che in nome del recupero distico troviamo di tutto, dai classici ciarlatani alle persone in buona fede, ma ancora avvolte in medie o piccole onnipotenze, da pseudo-terapeuti a prestigiatori della psiche che, appoggiandosi ai supporti più strani, ripropongono le dinamiche classiche del «mondo magico», nella percezione nella cognizione nella relazione interpersonale.

Il quarto punto vuole ribadire, a proposito di New Age, che tra il bisogno di Dio, soddisfatto dalle grandi religioni, e l'assenza di Dio che caratterizza la psicoanalisi, in quanto dura disciplina di responsabilità e di castrazione dell'onnipotenza, c'è oggi questa vasta nuova area che *proprio appoggiandosi alla scienza contemporanea* rischia di rinforzare, nelle sue frange deteriori, una modalità magica di rapporto con la realtà.

Le scoperte scientifiche, rilanciate e potenziate dai media, diventano spesso nuclei significativi per la costruzione di verità non scientifiche, non controllabili né verificabili. La teoria quantistica o quella della relatività, per fare un esempio, diventano, con passaggi ignoti e oscuri ai non specialisti, una sorta di dimostrazione e di conferma di verità esoteriche, macro-micro-cosmiche. Questo è, in altre parole, un rischio evidenziato nella critica di Sulis a Van Eenwyk. Il cui danno, a voler ben vedere, è comunque e solo la creazione di una fascia tra scienza e magia, certamente meno scientifica, ma anche meno magica e superstiziosa, spesso innocua, il più delle volte semplicemente consolatoria.

Il punto cinque riguarda, più da vicino, il modo strettamente psicologico con cui considerare questo potenziale sottofondo esoterico-magico nel rapporto tra scienza e psicoanalisi. E credo che sia questo il nodo temuto da tanti psicologi analisti. Per timore di essere tacciati di esoterismo o misticismo, si tengono lontani da tutto ciò che non possono spiegare con i loro attuali strumenti.

Il modo strettamente psicologico di affrontare queste aree, io lo ho appreso proprio dalla lettura di Jung. Contrariamente all'effetto che essa ha avuto su altri colleghi, io non vi ho mai colto né fumosità né misticismo, inteso come oggettivazione di una realtà esoterica. Tutta la trattazione della sincronicità, ripresa da scienziati e psicologi analisti, è da lui condotta con il costante richiamo all'attribuzione di senso da parte della mente umana nei confronti della realtà.

Questo nodo si è già rivelato cruciale nella storia della psicoanalisi, dando luogo, sulla base di fraintendimenti e paure, alla rottura tra Freud e Jung e all'allontanamento tra Freud e Ferenczi. «L'oscura marea di fango dell'occultismo» a cavallo tra Ottocento e Novecento, tanto temuta da Freud, ha fatto sì che la psicoanalisi si ritraesse da un campo di indagine meritevole quanto altri di attenzione, se non altro per il forte coinvolgimento emotivo che evoca nella mente umana. Jung, in aperto contrasto con Freud, aveva voluto addentrarsi, già a partire dai suoi anni universitari, in queste zone oscure dello psichismo mantenendo un atteggiamento da scienziato e dialogando con gli scienziati del tempo, come Pauli, che attraverso le loro scoperte venivano assottigliando, per così dire, quella realtà concreta e tangibile del mondo degli oggetti, la realtà dura della scienza positivista, mettendo in discussione il visibile, percepibile, misurabile a favore dell'invisibile, dell'intuibile, dell'indeterminatezza, che solo strumenti tecnologicamente raffinati possono oggi interpretare e non sempre con esattezza.

Che si tratti di scienziati o di psicoanalisti, di inconscio o di ignoto, di inconoscibile o ancora sconosciuto, è fondamentale l'atteggiamento del ricercatore: esso può prendere la via dell'onesta indagine scientifica oppure la via della proiezione, nell'ignoto, di tutto ciò che l'uomo spera, desidera, sfugge o teme.

Si tratta di una questione di maturità psicologica che non è garantita, come sappiamo bene, né dalla cultura né dall'autorità accademica o da altro. Pertanto anche scienziati di fama e ricercatori sinceri possono piegare inconsapevolmente il loro sapere a servizio di bisogni di altro genere, personali o collettivi.

Sono così avvenute nel corso di questo secolo, alcune confluenze tra scienza, spiritualità, psicologia e moda, quindi anche consumismo, che hanno tenuto viva quell'ambiguità che tanto sembra allettare l'umanità, a fronte di una più deludente visione che riconduce il rapporto con la realtà alla propria maturità psicologica. Mi riferisco - prendendo l'esempio della sincronicità junghiana - a quella tentazione strisciante di trovare conferma al di fuori di sé, di quelle forze benevole o malevole che sembrano influenzare la nostra vita. Come se ci fosse davvero un filo, una rete, un'energia - che sicuramente c'è - ma dotata in qualche modo di intenzionalità. Una versione moderna del Dio benevolo o punitivo. Oppure dell'Eros e Thanatos freudiani, che per quanto scremati di antropomorfismo, rimangono tuttavia ancorati a una mescolanza di spiritualità romantica e di bio-psicologismo che li caratterizza in senso pessimistico e deterministico.

Altra cosa è partire dalla propria impotenza e mollare la presa dell'impossibile e illusorio controllo materiale o mentale, sulla realtà, riconoscendo l'esistenza di ciò che in altra occasione ho chiamato «il terzo» nel senso neutro di spazio, potenzialità, dinamismo, ecc. Se, usando termini come Dio, Spirito, Energia, Tao o altro, si intende questa rinuncia all'onnipotenza, senza contemporaneamente ipostatizzare forze intenzionalmente buone o cattive - quindi da temere o propiziare magicamente - allora va bene anche così.

Il sesto punto si sposta sulla scienza. Dai primi decenni di questo secolo essa ha visto trasformazioni talmente profonde, dalla tecnologia di indagine ai modelli interpretativi, che sono risultati in veri e propri scardinamenti dei paradigmi precedenti e che hanno prodotto indirizzi, scuole, specializzazioni diverse e applicazioni di immensa portata. Basta citare le scoperte e le teorie sulla relatività, il principio di indeterminazione e la teoria dei quanti

per la fisica, le biotecnologie e i sistemi di indagine per la biologia e per le sue naturali filiazioni, medicina inclusa, la vera e propria nascita di nuove branche come le neuroscienze e, ancor più recentemente, la confluenza di alcune aree di indagine in nuove formazioni come la psico-neuroendocrinoimmunologia (PNEI), che interessa gli psicologi e gli psicoanalisti a proposito del rapporto sempre dibattuto tra cervello mente e corpo.

Il dialogo che si sta oggi aprendo tra saperi distinti è un passo ulteriore, inevitabile e necessario, ma anche spinto, come osservavo più sopra, dall'incremento nella comunicazione che permette, in tempo reale o quasi, la circolazione e lo scambio di informazione. Il bisogno di aggiornamento e la proliferazione di notizie hanno dato vita ad agenzie di smistamento, nella forma di congressi o seminari, riviste e pubblicazioni accessibili a un pubblico di varia composizione, oltre che agli esperti, banche dati e programmi particolari che attraverso il computer permettono virtualmente, a chiunque lo desideri, di attingere a conoscenze e informazioni che soltanto pochi decenni fa rimanevano in circoli chiusi.

Inoltre, esiste anche il problema del rapporto tra le scienze naturali, delle loro interazioni e intersezioni, fattore non secondario per chi si avvicina da profano ai temi in questione. Come ho già osservato, soffermandomi in particolare sulle neuroscienze, spesso si fa confusione tra risultati sperimentali, modelli filosofico-scientifici, teorie di diversa complessità. Dato, per esempio, che la fisica detta legge quanto a conoscenza della struttura della realtà, cioè la materia nei suoi livelli sempre meno visibili e tangibili, e dato che anche il cervello fa parte della materia, ecco che ricerche, scoperte, teorie, correzioni di rotta nella fisica finiranno per influenzare le neuroscienze. E, quindi, volendosi occupare di neuroscienze sarà impossibile non finire a consultare almeno qualche testo divulgativo di fisica contemporanea e di filosofia della scienza.

Il settimo punto riguarda la metodologia di approccio all'oggetto d'indagine. Si è detto, ormai fino alla nausea, che la scienza contemporanea ha rivoluzionato il rapporto tra osservatore e cosa osservata, mettendoli entrambi nel campo di osservazione. Verissimo, ma, tutto sommato,

non così rilevante per gli psicoanalisti che lavorano da sempre in condizioni transferali, cioè circolari, di campo, di rete, attenti alle alchimie delle diverse sostanze presenti: lo psichismo dei partecipanti, il setting, la comunicazione nelle varie forme, le produzioni immaginarie, virtuali. Insomma non è difficile tracciare un parallelo tra l'esperienza clinica e l'atteggiamento dell'analista e l'approccio dello scienziato contemporaneo al suo oggetto. Metodologicamente parlando, per quanto appaia paradossale, psicoanalisi e scienza condividono un terreno sufficiente a un dialogo costruttivo.

Avviandomi a concludere, proverei a mettere in crisi, almeno temporaneamente, l'identità dell'analista, per poi, spero, restituirla.

Pensando al rapporto diretto tra psicoanalisi e scienza e transitando per la frontiera delle neuroscienze, la prima domanda che mi verrebbe da porre è: le nuove scoperte sulla struttura e sul funzionamento del cervello modificano in qualche modo le nostre teorie sulla struttura e sul funzionamento della mente conscia e inconscia? E, di conseguenza, le nostre teorie in generale e la nostra tecnica? Mi rispondo: sì e no.

Sì, perché ci impediscono di sfuggire alla parte corporea, al *hardware*.

Rivedo tutta la linea della bioenergetica e della psicosomatica che scorre parallela e intersecantesi con la storia della psicoanalisi classica e con le sue filiazioni più recenti, linea attendibile nelle sue ricerche e solida nella sua letteratura. E poi, incontri particolari, come quello con l'etologia, che attraverso Bowlby ha tanto arricchito le conoscenze sul legame di attaccamento e sulle vicende psicologiche della separazione. Penso ad alcune tecniche di consapevolezza corporea e di meditazione, che alcuni analisti hanno aggiunto alle loro metodiche classiche. Penso anche a tecniche espressive di tipo artistico o alle tecniche di gioco, incluso il «gioco della sabbia», utilizzate con bambini e adulti, da molti psicoterapeuti di formazione analitica. Penso, infine, a pensatori come W. Bion o I. Matte Bianco o alla scuola lacaniana, che hanno cercato, con l'aiuto della matematica, di imbrigliare teoricamente alcune dinamiche mentali, psichiche, energeticamente

cariche, evidentemente attive sia intrapsichicamente sia nella relazione umana, duale e di gruppo, sfuggite in precedenza all'indagine psicoanalitica.

In tutti questi casi la materia, il corpo, i suoi processi fisiologici, le sue azioni sono entrati nel campo di osservazione dell'analista, e questo ampliamento di orizzonte lo ha costretto ad ampliare anche la riflessione teorica e tecnica, senza dover tradire il paradigma di fondo della propria disciplina.

Dalla porta delle neuroscienze, tuttavia, entra oggi anche il sentito e dibattuto problema del rapporto tra psicoanalisi e psicofarmacologia.

Esso ci riguarda, a mio parere, in modo più inquietante dei precedenti esempi di rapporto corpo-mente, e non solo per come gestiamo, nella pratica clinica, la coesistenza di entrambi gli interventi, farmacologico e psicoterapico. Che accadrebbe, infatti, se si scoprisse con certezza che la depressione è davvero, alla sua radice, un problema di squilibrio neurochimico, causato non necessariamente da fattori genetici, ma da fattori ambientali «inquinanti» - tra i quali annoverare anche i traumi sociali in età evolutiva ormai incisi nella memoria corporea - o, soprattutto, dalle moderne condizioni di vita oppure, fantascientificamente, da una mirata contaminazione collettiva voluta da occulti poteri politico-economici? Cambierebbe il nostro modo di lavorare se nuove conoscenze scientifiche riconducessero la depressione a una malattia del corpo e di un organo, come la polmonite, l'epatite, ecc.? In tal caso dovremmo affrontarla, pur sempre analiticamente, nelle sue conseguenze sulla personalità e la vita del paziente, cercando di dare un senso - non un significato - all'evento e alle sue ripercussioni, incluso quello che il corpo è deperibile e a volte si ammala, e questo va accettato. Ma questo senso potrebbe giungere anche da altre fonti come la filosofia, la religione, le pratiche New Age, le ideologie, ecc. e, allora, noi psicoanalisti che cosa avremmo di così specifico da offrire? Forse siamo nati e cresciuti in un momento di transizione culturale, perché come dicono tanti, né il sacerdote né lo sciamano o il mago bastavano più, forse siamo solo bravi a fare relazione nel modo in cui serve oggi e tra un

po' la nostra funzione si esaurirà, magari a beneficio di Internet o di altre forme di relazione, oppure perderemo la pelle pseudoscientifica faticosamente guadagnata, lasciando agli scienziati il campo e ritornando noi alla filosofia. Forse esistiamo solo per noi stessi, ci autovalidiamo e sosteniamo a vicenda, tra noi e con i nostri pazienti, come creature rare, evanescenti e sottili, di confine appunto. Forse Freud era un filosofo o uno scrittore finito per sbaglio a fare il medico.

Di fatto, tutto lo sforzo per professionalizzare scientificamente la psicoterapia, sulla falsariga della medicina, ci ha già portato ad essere solo una tra le tante tecniche psico-terapiche. Se l'analisi non guarisce con la sua teoria e anche la migliore relazione terapeutica aiuta tutt'al più a convivere meglio con i problemi, noi analisti non avremmo aggiunto granché alla saggezza di tutti i tempi. Basterebbe, allo scopo, rileggere lo stoico Epitteto, senza scomodare neanche il Buddhismo. Noi saremmo semplicemente la forma odierna, il ripetitore con nuovi linguaggi, delle uniche soluzioni possibili, quanto al «dare senso» alla vita.

La scienza, dal suo canto, non ci ha ancora risposto in modo convincente sul «da dove veniamo» e «dove andiamo» e, come abbiamo visto dalla carrellata sulle neuroscienze, neanche sul «chi siamo». Credo che gli psicoanalisti che accettano di essere solo «ricercatori di senso», al pari di altri, e di essere loro stessi lo strumento di tale ricerca e costruzione, possono più liberamente contemplare, al di là dei contenuti delle loro teorie e tecniche, ciò che la mente umana produce nel suo evolversi, rimanendo fedeli a una sola qualità - la coscienza - che, anche a parere degli scienziati, è specifica dell'essere umano.

Con questo spirito ho scelto in apertura, la citazione da Calvino.

E chiudo citando ancora Calvino, sempre da *Le Cosmicomiche*, capitolo su *Il niente e il poco*. Vorrei usare le sue parole come un manifesto ideale per un modo di parlare con umiltà, fantasia e un pizzico di ironia, di questioni così esorbitanti. Non sarà che alla fine solo l'arte, la letteratura, la fantasia

possono darci l'atmosfera, la visione intuitiva e aperta su spazi che la mente appena riesce a immaginare, figuriamoci a capire e misurare? In realtà questa è la mia soluzione e anche il mio limite. Ma, essendo io soltanto un'analista, nelle profondità psichiche che frequento, misura e fantasia riescono a convivere egregiamente.

«Secondo i calcoli del fisico Alan Guth, dello Stanford Linear Accelerator Center, l'Universo ha avuto origine letteralmente dal nulla in una frazione di tempo estremamente breve: un secondo diviso per un miliardo di miliardi di miliardi » (Dal *Washington Post*, 3 giugno 1984).

Questa è la notizia scientifica da cui Calvino parte per un meraviglioso racconto sull'essere e non-essere, sul nulla che ha generato un poco che appare tanto alla coscienza, nell'esaltazione della totalità.

«È naturale che l'appartenere a questo universo senza precedenti ne termini di confronto diventasse ben presto motivo d'orgoglio, di vaneria, d'infatuazione. Lo spalancarsi fulmineo di distanze inimmaginabili, la profusione di corpuscoli che zampillavano dappertutto - adroni, baroni, mesoni, qualche quark - la rapidità precipitevole del tempo, tutto questo insieme ci dava un senso di invincibilità e di dominio, di fierezza, e nello stesso tempo di sufficienza, come se tutto ci fosse dovuto. Il solo confronto che potevamo fare era con il nulla di prima: e ne allontanavamo il pensiero come d'una condizione infima, meschina, meritevole di commiserazione o di scherno... Reagivo dittandomi all'altro estremo: 'totalità! totalità!' proclamavo in lungo e in largo, 'futuro!' sbandieravo, 'avvenire!', 'a me l'immensità!' affermavo, facendomi largo in quel turbino indistinto di forze 'che le potenzialità possano! - incitavo - che l'atto agisca! che le probabilità provino!'»...

L'incontro con Nugkta, presenza femminile che ha invece il nulla come valore centrale, lo costringe a ridimensionarsi e a cominciare a dubitare della sua smania di totalità.

«Tra i vantaggi dell'essere c'era anche quello che ci permetteva, dal culmine della pienezza raggiunta, di concederci una pausa di rimpianto per il nulla perduto, di contemplazione melanconica della pienezza negativa del vuoto ... Ci misi un po' di tempo a imparare che del nulla si parla (o meglio non si parla) con tutt'altra discrezione. Le crisi successive che attraversai da allora, non mi fecero trovare più pace. Certo il passaggio dal non essere all'essere era stato una grossa novità, un fatto sensazionale, una trovata d'effetto sicuro. Ma non si poteva dire che le cose fossero cambiate in meglio. Da una situazione netta, senza errori, senza macchie, si era passati a una costruzione abborracciata, ingorgata, che franava da tutte le parti, che si teneva insieme per scommessa... Entrai in una fase in cui soltanto gli spiragli di vuoto, le assenze, i silenzi, le

lacune, i nessi mancanti, le smagliature nel tessuto del tempo mi sembravano racchiudere un senso e un valore. Spiavo attraverso quelle brecce il grande regno del non essere, vi riconoscevo l'unica vera patria».

Ma anche il desiderio di azzeramento, di approfondimento nel nulla ha il segno dell'eccesso totalizzante:

«Col nulla non potevamo avere altro contatto che attraverso questo poco che il nulla aveva prodotto come quintessenza della sua inanità: del nulla non avevamo altra immagine che il nostro povero universo... Oggi...che sui continenti si accalcano folle festanti o sofferenti o massacranti a vicenda con meticolosa ostinazione e sorgono e crollano gli imperi nelle loro capitali di marmo e porfido e beton, e i mercati straripano di buoi squartati e piselli surgelati e drappi di tulle e broccato e nylon e pulsano i transistors e i computers e ogni genere di carabattole e da ogni galassia tutti non fanno che osservare e misurare tutto, dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande, c'è un segreto che solo Nugka e io conosciamo: che quanto è contenuto nello spazio e nel tempo non è altro che il poco generato dal niente... *povero gracile universo figlio del nulla, tutto ciò che siamo e facciamo t'assomiglia*».

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Senza alcuna pretesa di completezza vengono qui indicati alcuni «luoghi» dell'incontro tra scienze naturali e discipline umanistiche e tra scienza e psicoanalisi.

A) Scienza e psicologia/psicologia analitica/psicoanalisi

- AA.VV., *L'Inconscio e la Scienza* (scritti di R. Dorey, C. Castoriadis, E. Enriquez, R. Thom, J. Menechal, W. H. Fridman, G. Berquez, A. Green), Roma, Boria, 1997.
- AA.VV., *Chaos Theory in Psychology*, a cura di F. D. Abraham e A. Gilgen, London, Praeger, 1995 (Parti: Basic orientations and concepts; Dynamic Analysis of Behavior; Dynamic Analysis of Cognition; Neural nets; Applications to social progress; Bibliografia ragionata).
- AA.VV., *Chaos Theory in Psychology and the Life Sciences*, a cura di R. Robertson & A. Combs, London, L. Erlbaum, 1995.
- AA.VV., *The Science of Consciousness, Psychological, Neuropsychological and Clinical Reviews*, a cura di M. Velmans, London, Routledge, 1996 (guida e bibliografia sull'argomento).
- AA.VV., *The Psychological Meaning of Chaos, translating theory into practice*, a cura di F. Masterpasqua e Ph. A. Perna, Washington, APA, 1997. (Parti: Self-organization in developmental processes; Chaos, Complexity and Psychopathology, Psychotherapy; Bibliografie e glossario finale).
- AA.VV., *The Neurobiological and Developmental Basis for Psychotherapeutic Intervention*, a cura di M. Moskowitz, New York, J. Aronson, 1997 (Neuroscienze, psicoanalisi, studi sullo sviluppo).

- AA.VV., *La verifica empirica in Psicoanalisi*, a cura di M. Conte e N. Dazzi, Bologna, Il Mulino, 1988 (scritti di R. Holt, A. Grunbaum, D. Silverman, H. Shevrin-S. Dickman, S. Blatt-H. Lerner, H. Dahl, L. Silverman; Bibliografia ragionata).
- AA.VV., *Nonlinear Dynamics in Human Behavior*, a cura di W. Sulis e A. Combs, Singapore, World Scientific, 1996 (Empirical studies, theoretical studies, applications to creativity).
- AA.VV., *Fractals of Brain, Fractals of Mind*, a cura di E. Me Cormack e M. Stamenov, Philadelphia, J. Benjamins, 1996.
- AA.VV., *Inconscio e Matematica*, a cura di M. Turno, Castrovillari, Teda Edizioni, 1990 (Vari scritti in omaggio a I. Matte Bianco).
- AA.VV., *Metafora tra Teoria e Pratica*, *Rivista di psicologia analitica*, N. 48, 1993, in particolare l'articolo di G. Maffei, «Le metafore fanno avanzare la conoscenza?». Sullo stesso argomento: G. Pragier e S. Faure Pragier, «Un siede après l'Esquisse: nouvelles métaphores du nouveau», *Revue Française de Psychanalyse*, 1990 (Numero su Psicoanalisi e Scienza).
- AA.VV., *The Paradigm of Self-Organization*, a cura di G. J. Dalenoort, Gordon and Breach Science Publishers, New York, 1989 (Cibernetica, Filosofia, Cognitivismo, Psicoterapia).
- AA.VV., *The Death of Psychoanalysis. Murder? Suicide? Or Rumor Greatly Exaggerated?*, a cura di R. M. Prince, New York, J. Aronson, 1998.
- Butz, M. R., *Chaos and Complexity: the implications for psychological theory and therapy*, Washington, Taylor&Francis, 1997.
- Bion, W., *Cogitations-Pensieri* (1996); *Trasformazioni, Apprendere dall'esperienza*, tutti presso Armando Editore, Roma.
- Brakel, L. A., «On knowing the unconscious: lessons from the epistemology of Geometry and Space», *Int. Journal of Psycho-Analysis*, 1994, N.75.
- Calvino, I., *Tutte le Cosmicomiche*, Milano, Mondadori, 1997.
- Combs, A., *The Radiance of Being, Complexity and the Evolution of Consciousness*, Edinburgh, Floris Books, 1995.
- La Forgia, M., «La sincronicità», in *Trattato di Psicologia Analitica*, voi. 11, Torino, UTET, 1992.
- Liotta, E., «Jung e il dissenso da Freud», in *Trattato di Psicologia Analitica*, voi. I, Torino, UTET, 1992; «Caos, Frattali e Gioco della Sabbia: mente/corpo e geometria dell'individuazione», *Rivista di Psicologia Analitica*, 1993, n. 47; «Spazio, Forma e Creatività», *ibidem*, 1994, n. 50; «Creare e curare», *ibidem*, n. 57, 1998; «Dinamiche della trasformazione», in AA.VV., *Informazione e complessità, Physis, vita, mente, intorno e oltre*, a cura di Ignazio Licata, Quaderni di Filosofia Naturale, N. 5, Andromeda, Bologna, 1998; «Poteri senza luogo, luoghi senza potere», in AA.VV., *Misure invisibili*, a cura di G. Dalesio, Minimumfax, Roma, 1998.
- Mansfield, V., «The opposites in Quantum Physics and Jungian Psychology», (in due parti), *Journal of Analytical Psychology*, 1991, nn. 35-36.
- Matte Bianco, I., *Pensare, Sentire, Essere*, Torino, Einaudi, 1995.
- Moran, M., «Chaos Theory and Psychoanalysis», *Int. Rev. of Psychoanalysis*, 1991, 18.
- Ortoli, S. e Witkowski, N., *La i/asca di Archimede, piccola mitologia della scienza* (Scienza e mito, metafore), Milano, Cortina, 1998.

- Peat, D., *Synchronicity*, New York, Bantam Books, 1987. *Psychological Perspectives, Quantum Psychology*, N. 30, 1994, C.G. Jung Institute of Los Angeles.
- Pribram, K. e Gill-Merton, M., *Freud neurologo. Studio sul 'Progetto di una Psicoanalisi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978.
- Quinlan, P. T., *Connessionismo e Psicologia*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- Robertson, R., *Jungian Archetypes: Jung, Gödel and the History of Archetypes*, York Beach, Nicolas-Hays, 1995.
- Rossi, E. L., *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts of Therapeutic Hypnosis*, New York, W.W. Norton, 1993. Shulman, H., *Living at the Edge of Chaos: Complex Systems in Culture and Psyche*, Einsiedeln, Daimon Verlag, 1997.
- Sulis, W., «Collective Intelligence as a Model for the Unconscious», *Psychological Perspectives*, n. 35, 1997.
- Tibaldi, M., «Lo sperimentalismo e gli anni di formazione», in *Trattato di Psicologia Analitica*, voi. I, Torino UTET, 1992.
- Tresan, D. I., «Jungian Metapsychology and Neurobiological Theory», *Journal of Analytical Psychology*, 1996, n. 41 (Bibliografia dettagliata).
- Trevarthen, C., *Empatia e biologia. Psicologia, cultura e neuroscienze*, Milano, Cortina, 1998 (Psicologia dello sviluppo, psicoanalisi, psicobiologia, neuroscienze ed emozioni).
- Van Eenwyk, J. R., *Archetypes and Strange Attractors: the Chaotic World of Symbols*, Toronto, Inner City Books, 1997.
- Verdi-Vighetti, L., «La libido e l'energia psichica», in *Trattato di Psicologia Analitica*, voi. II, Torino, UTET, 1992.
- Vitolo, A., «Le Conferenze di Eranos», in *Trattato di Psicologia Analitica*, voi. I, Torino, UTET, 1992.
- Von Franz, M. L. (1988), *Psiche e Materia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Zabriskie, B. e Lindorff, D., serie di tre articoli su *Jung e Pauli*, in *Journal of Analytical Psychology*, voi. 40, n. 4, Oct. 1995.
- Zohar, D., *The Quantum Self*, London, 1990; trad. italiana: *L'io ritrovato*, Milano, Sperling e Kupfer.
- B) Scienza divulgativa, Epistemologia, Filosofia della Scienza, incontri interdisciplinari
- AA.VV., *Epistemologia e psicoterapia*, a cura di M. Ceruti e G. Lo Verso, Milano, Cortina, 1998.
- AA.VV., *La Sfida della Complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Milano, Feltrinelli, 1985 (raccolta di saggi di D. R. Hofstadter, B. Goodwin, J. Gouid, E. Laszio, E. Morin, K. Pribram, I. Prigogine, F. Varela e altri).
- AA.VV., *Caos e Complessità*, Numero della rivista *Sfora*, Roma, Sigma-Tau, 1993.
- AA.VV., *Fra ordine e Caos*, a cura di M. Turno, E. Liotta, F. Orsucci, Bologna, Cosmopoli, 1996, Atti del Convegno al Goethe-Institut di Roma (Parti: La Fisica e la Matematica di fronte al Caos; Mente e Caos: nuovi paradigmi; Fisiologia, Psicologia e Sistemi non-lineari; Società e Ambiente, equilibri complessi; L'Arte incontra il Caos).
- Churchland, P. S. e Sejnowski, T. J., *// cervello computazionale*, Bologna, Il Mulino, 1995.

- Cini, M., *Un paradiso perduto*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Crick, F., *La Scienza e l'Anima*, Milano, Rizzoli, 1994.
- Damasio, A., *Descartes'Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1994.
- Dennett, D. C., *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993.
- Deutsch, D., *La Trama della Realtà*, Torino, Einaudi, 1997 (Lecture consigliate, alla fine del volume).
- Eccles, J. C., *Evolution of the Brain: Creator of the Self*, London, Routledge, 1991.
- Edelman, G., *Brilliant Air, Brilliant Fire: on the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992.
- Freeman, W., *Society of Brains: a Study in the Neurosciences of Love and Hate*, London, L. Erlbaum, 1995.
- Gillies, D., *Intelligenza artificiale e metodo scientifico*, Milano, Cortina, 1998. Hofstadter, D. R. e Dennett, D., *L'io della mente*, Milano, Adelphi, 1985.
- Laszio, E., *The Creative Cosmos. A Unified Science of Matter, Life and Mind*, Edinburgh, Floris Books, 1993.
- Peat, D., e Briggs J., *Turbulent Mirror*, Harper&Row, 1990.
- Penrose, R., *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 1994; *Il grande, il piccolo e la mente umana, dialogo con filosofi e fisici*, Milano, Cortina, 1998.
- Prigogine, I., *Fine delle certezze. Il Tempo, il Caos e le Leggi della Natura*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997; *Le Leggi del Caos*, Bari, Laterza, 1993.
- Ruelle, D., *Caso e Caos*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Waldrop, M. M., *Complessità. Uomini e idee ai confini tra ordine e caos*, Torino, Instar, 1995.
- Wilson, E., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Knopf, 1998.

Serie di volumi: *Advances in Consciousness Research*, a cura di M. Stamenov, G. Globus; comitato editoriale: D. Chalmers, W. Freeman, F. Varela, et al., Philadelphia-Amsterdam, J. Benjamins.

Rivista *Nonlinear Dynamics, Psychology and Life Sciences*, New York, Human Sciences Press, della Society for Chaos Theory in Psychology and Life Sciences (SCTPLS) centrata sui concetti delle scienze nonlineari, applicati non metaforicamente, alla ricerca sulle dinamiche psicologiche e sociali, e sul concetto di auto-organizzazione ed evoluzione dei sistemi; *Psychological Perspectives*, rivista junghiana, americana, interdisciplinare; *Atque*, materiali tra filosofia e psicoterapia, Moretti&Vitali; *Psichiatria e Psicoterapia Analitica*, sez. Psichiatria e Neuroscienze, Roma; *Journal of Consciousness Studies*, inglese; *Seminars in the Neurosciences*, americana; *Molecular Psychiatry*, americana (genetica, neurologia e psichiatria); *Behavioral and Brain Sciences*, americana; *Le Scienze*; Milano, *Sfera*, Sigma-Tau, interdisciplinare (ora cessata); *Pluriverso*, RCS, interdisciplinare.

Catalogo *Eurospan*, The Eurospan Group, 3 Henrietta Street, Covent Garden, London, WC2E 8LU, England (sezione Psychology, distribuisce circa 70 editori in lingua inglese, tra cui i più importanti e qualificati anche in ambito scientifico e accademico); cataloghi e riviste dell'APA, American Psychological Association, 750 First Street NE, Washington, DC 20002, USA.

Convegni di *Spoletto Scienza*, all'interno del Festival dei due mondi di Spoleto (scienziati, epistemologi, a volte anche psicoanalisti) i cui atti sono editi da Laterza. Vedi anche l'Almanacco edito dalla Fondazione Sigma-Tau 1989-1998; *Assisi Conferences*, ad Assisi, seminari estivi, residenziali, interdisciplinari (analisti, spesso junghiani, fisici, scienziati, artisti, ecc. sulla confluenza tra spirito e materia. Tra i docenti: M. Conforti, D. Peat, M. Sidoli, E. Lazio, ecc.); Brattleboro Professional Center, Box 6033, Brattleboro, VT 05302; *Conferenze di Eranos*, Ascona, storico luogo di incontro tra psicologia analitica e altri saperi; *Mohonk Conferences*, USA, seminari annuali, interdisciplinari su psicologia del profondo, teoria e tecnica analitica, autorganizzazione dei sistemi, neuroscienze.

Il suono che trasforma

Tecniche vocali di canto armonico

Roberto Laneri, Roma

Che cos'è il canto armonico

Il canto armonico consiste in un *corpus* di tecniche vocali che rendono percepibili all'ascolto gli armonici di un suono fondamentale, che di solito, ma non necessariamente, viene tenuto fisso. A volte, come nelle varie forme di *xöömij* (canto mongolo), gli armonici si percepiscono come una melodia acuta e leggera, tuttavia assai penetrante. Nel canto tantrico tibetano quello che giunge all'orecchio è un suono complesso, ricco di componenti che nel suono della voce lasciano sentire echi degli strumenti usati nei rituali: piatti, cembali, e quelle specie di tozzi oboi e di lunghe trombe che caratterizzano il paesaggio sonoro del Tibet.

Mi rendo conto che la descrizione precedente evidenzia i ben noti limiti della descrizione stessa, lo stesso ricordo di essermi imbattuto in una descrizione dello *xöömij* da parte di un antropologo russo risalente al 1931 e di averla compresa soltanto in modo assai parziale. Mai forse come per la musica e il suono le descrizioni sono inadeguate, e conta piuttosto l'esperienza sonora. Coloro che questa esperienza hanno fatto, sia come ascoltatori sia come praticanti, sono invece concordi nel ritenerla indimenticabile e fondamentale. Per cui sicuramente l'ascolto di una delle tante buone registrazioni in commercio (di musica etnica come di musicisti contemporanei) potrebbe

essere di grande aiuto alla comprensione di quest'articolo, oltre che naturalmente provare a praticare spontaneamente seguendo le indicazioni date. Cosa ancora migliore, seguire un seminario o un *workshop* sull'argomento. Il canto armonico è immediatamente accessibile tramite le vocali. Queste infatti danno la possibilità di tenere il suono a lungo, a differenza delle consonanti, che anche per questa ragione nelle *upanishad* dell'India sono identificate con il suono della morte, eccetto per un ristretto gruppo di semiconsonanti, i cui suoni non casualmente chiudono i *bija mantra* o *mantra* seminali come *aum* o *hum*. Inoltre le vocali sono l'illustrazione vivente del timbro, i cui termini equivalenti anglo-sassoni sono, non dimentichiamolo, *tone-color* e *Klangfarb* («colore del suono»), tanto è vero che si parla correntemente di vocali «aperte/chiuse», «scure/chiare». La pratica di meditazione sonora detta «pulizia dei *chakra*» consiste nel cantare le vocali in un ordine che è anche timbrico-frequenziale, contemporaneamente visualizzandole e lasciandole risuonare nei plessi psicofisici loro corrispondenti. Tra i vari benefici della pratica, anche quello di fare canto armonico senza saperlo, come il signor Jourdain di Molière che a sua insaputa parlava in prosa. Vi sono poi le tecniche vere e proprie, ognuna delle quali in varia misura e con modalità diverse lascia intendere sonorità che dopo migliaia di anni ancora hanno il potere di catturare la nostra attenzione e di aiutarci ad entrare nella modalità di coscienza detta, se proprio bisogna dirlo, «cessazione del dialogo mentale», l'«arresto» o se si preferisce il «controllo» delle modificazioni della mente (Patañjali: *Yogasutra*). Nel caso del canto armonico ciò è reso possibile dalla struttura stessa dei suoni emessi. Vediamo come.

Alcune conseguenze del canto armonico

In primo luogo la percezione di emettere contemporaneamente due o più suoni. In realtà si tratta dello stesso, unico suono che si frammenta nelle sue componenti, ma il risultato è comunque un temporaneo sovraccarico (*overload*) del sistema nervoso. Ancora una volta l'effetto

è descritto in testi di antica sapienza come il *Vijñanabhairava Tantra*: il «suono ininterrotto di una cascata» sotto la quale ci si può bagnare, secondo la parafrasi poetica di Paul Reys, è quello che oggi chiameremmo «rumore bianco» (più esattamente «azzurro» o «rosa») e che, secondo la sua definizione di «insieme teoricamente infinito di tutte le frequenze possibili» va a chiudere tutte le vie possibili di distrazione e finalmente del pensiero stesso.

In secondo luogo, i suoni armonici sono per definizione onde sinusoidali pure. Ebbene, la sinusoide potrebbe definirsi come la componente più elementare del suono, nel senso che forme d'onda più complesse sono comunque riconducibili a sinusoidi di diversa frequenza e ampiezza: secondo la legge di Ohm qualsiasi suono complesso «può essere scomposto in una somma di semplici oscillazioni periodiche, a ciascuna delle quali corrisponde un suono semplice, percepibile dall'orecchio e di frequenza determinata dal periodo della pressione dell'aria corrispondente» (1).

Oppure, secondo il teorema di Fourier: «qualsiasi moto vibratorio dell'aria che entra nell'orecchio, corrispondente ad un suono musicale, può essere sempre descritto, e soltanto in un modo per ciascun singolo caso, come la somma di un numero di semplici oscillazioni periodiche corrispondenti alle sue parziali» (2).

È proprio la semplicità delle loro forme d'onda a conferire ai suoni armonici quel «colore speciale, dolce, quasi etereo e trasparente, di una certa fissità trasognata» (Casella-Mortari), tanto sfruttato dai compositori del '900, da Bartok, Schoenberg, Strawinsky, fino a Sciarrino. Abbiamo visto come i suoni possano affascinare per la loro complessità (rumore bianco). All'altro estremo, i suoni possono affascinare per la loro semplicità, quando questa venga percepita come strutturale e come porta d'accesso ad un'altra dimensione. In altre parole, ascoltare suoni armonici è come entrare nel corrispondente sonoro del mondo subatomico, con la relativa telescopizzazione della percezione. Non a caso molti praticanti riportano la sensazione di osservare i suoni al microscopio. Un'altra osservazione diffusa è l'isomorfismo tra la

(1) Hermann L. F. Helmholtz, *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*, trad. inglese A.J. Ellis, 1954, New York, Dover Publications, Inc., p. 18 (T.d.A.).

(2) *Ibidem*, p. 35 (T.d.A.).

serie degli armonici e l'arcobaleno, dovuta al carattere di matrice comune a questi due fenomeni naturali. Alcuni si riferiscono al canto armonico come alla «voce dell'arcobaleno». Mentre l'arcobaleno è per così dire sotto gli occhi di tutti, altrettanto non si può dire della serie degli armonici, che essendo di natura acustica deve essere decodificata, pur essendo altrettanto onnipervasiva: è soltanto in condizioni di laboratorio, come in una camera anecoica o programmando un generatore di suoni in sintesi additiva o FM, che si danno suoni senza armonici.

In terzo luogo chi inizia la pratica del canto armonico non tarda ad accorgersi che, tenendo la voce ferma a mo' di pedale, i suoni armonici percepiti «al di sopra» della fondamentale (v. l'inglese *overtones* e il tedesco *Obertönen*) non sono casuali, ma si dispongono secondo una griglia di intervalli ricorrenti che non è possibile, anche volendo, alterare: se è vero che le sole melodie possibili toccano solamente le frequenze comprese nella serie armonica, è anche vero che, comunque, col canto armonico non è possibile stonare! La seguente storia sufi si riferisce a questa esperienza:

C'era una volta un uomo che viveva in un piccolo villaggio dell'Armenia, commerciava in tappeti come tutti gli altri abitanti del villaggio, ed aveva una certa reputazione locale di saggezza. Conduceva vita molto ritirata e viveva solo, finché a un certo punto decise di prendere moglie e sposò una ragazza di un villaggio vicino, di parecchi anni più giovane. La loro vita scorreva tranquilla: ogni sera l'uomo tornava dalla sua bottega, e mentre la moglie preparava la cena faceva un po' di musica. Suonava uno strumento ad arco armeno simile alla nostra viola, e mai per più di una mezz'ora.

La moglie ascoltava in silenzio, sorvegliando la zuppa o l'arrosto. A dire il vero le sembrò presto che in quella musica ci fosse qualcosa di strano, e voleva chiedere che cosa fosse, ma a quel tempo le donne non facevano domande indiscrete ai loro mariti. Una sera capì improvvisamente cosa stava succedendo: suo marito suonava una nota sola, sempre la stessa! Avrebbe voluto chiedere qualche cosa, ma non ne aveva il coraggio.

Così passavano gli anni, finché, dopo diciannove anni di matrimonio, non poté più trattenersi e parlò così: «Perdona la mia impertinza, caro marito, ma è da tempo che vorrei rivolgerti una domanda. Ho sentito altre persone suonare il tuo strumento, ed anche altri strumenti. È vero che a volte suonano note molto lunghe, ma non ho mai sentito nessuno suonare sempre la stessa nota, senza cambiare mai. Che modo di suonare è dunque questo?».

L'uomo la guardò a lungo, quasi incredulo, poi sospirando e scuotendo la testa rispose: «O donna, lunga di capelli e corta di comprendonio,

mostro di curiosità e di sfrontatezza, grande in verità è la tua impudenza! Tuttavia sappi che coloro che suonano molte note fanno così perché stanno ancora cercando la loro nota, mentre io la mia l'ho già trovata molto tempo fa».

Struttura della serie degli armonici

Possiamo pensare a quello che comunemente riteniamo il «singolo suono» come ad una costellazione o un sistema solare (modello planetario del suono proiettato nel macrocosmo), oppure ad un atomo con le sue particelle subatomiche (modello subatomico proiettato nel microcosmo). In entrambi i casi, ciò che impressiona l'occhio nudo o la lastra può essere percepito come un punto, un evento singolo che però con mezzi di osservazione più potenti (telescopi, rivelatori di particelle) si scinde nelle sue componenti: una stella circondata da pianeti che a loro volta possono avere dei satelliti; il nucleo atomico e la giungla delle particelle che gli ruotano attorno. Allo stesso modo il nucleo del suono è la sua frequenza di base, che chiamiamo fondamentale, al di sopra della quale si dispongono altre frequenze, per l'appunto i suoni armonici. Il modo in cui gli armonici costellano il suono fondamentale è di primaria importanza per il timbro, il colore del suono che ci permette di udire differenze tra i suoni di un violino, di una tromba e di una voce tutti eseguenti la stessa melodia. Mediante le tecniche del canto armonico si impara a modulare la voce in modo da (a) isolare i singoli armonici come prominenti rispetto alla fondamentale e (b) connetterli in frammenti melodici (*patterns*) secondo procedimenti di tipo musicale. Estremamente interessante è la struttura della serie degli armonici. Questa può essere scritta in vari modi. Come serie numerica:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 14 15, 16.....°o

Questo significa che per una frequenza arbitraria di 100 Hz (o periodi al secondo) per il suono fondamentale, per conoscere la frequenza (x) di un armonico qualsiasi, basterà moltiplicare la frequenza della fondamentale per il numero dell'armonico. Ad esempio, la frequenza del suono armonico n. 11 sarà $100 \times 11 = 1100$ Hz.

Ma anche come serie numerica inversa

1/1, 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6, 1/7, 1/8, 1/9, 1/10, 1/11, 1/12, 1/13.....oo

La divisione per 2 ed i suoi multipli genera l'intervallo musicale dell'ottava, per 3 e relativi multipli l'intervallo di quinta, per 5 l'intervallo di terza. Questo significa che se dividiamo in due metà esatte un'ipotetica corda vibrante che pizzicata nella sua interezza produce il Do1 pizzicando una qualsiasi delle due metà otterremo il Do2, cioè il suono un'ottava sopra. Si noti che soltanto la divisione esatta produrrà la nota giusta. Ad esempio sia data una corda vibrante della lunghezza di cm. 120, e si voglia cercare il punto di divisione in due metà: la divisione a occhio sarà sempre imperfetta, mentre quando le due sezioni della corda daranno la stessa nota allora saranno anche di lunghezza uguale (è questo un esempio della capacità discriminativa dell'orecchio, assai maggiore di quella dell'occhio).

Scritta in note musicali, la serie degli armonici risulta così:

Do1, Do2, Sol2, Do3, Mi3, Sol3, Sib3, Do4, Re4, Mi4, Fa#4, Sol4, La4...(*)

Anche chi non sappia nulla di musica può notare come gli intervalli tra note adiacenti vadano progressivamente restringendosi. Occorre anche tener presente che questo processo si protrae all'infinito. Tra il quindicesimo e il sedicesimo armonico troviamo l'intervallo di semitono (Si-Do), il più piccolo nel nostro sistema musicale corrente. Dopo di che, oltre l'armonico numero 16 incontriamo intervalli sempre più piccoli, di difficile percezione e intonazione in quanto al di fuori del nostro sistema. Questo può aiutare a capire le tre direzioni su cui lavorare nel canto armonico: percezione, produzione, controllo. Queste, che di solito procedono su di un unico fronte, quando si inizia a praticare vengono inevitabilmente scompagnate, tanto che l'esperienza tipica del principiante è quella di non sentire i propri armonici (esperienza regolarmente smentita dai suoi compagni di corso).

(*) Per Do3 si intende il Do centrale.

Quello che avviene è che la propria capacità di produzione dopo un po' di pratica sopravanza la propria capacità percettiva, che quindi ha bisogno di un periodo di recupero. Quanto alla capacità di controllare la propria produzione, all'inizio è quasi inesistente, ed il controllo si acquista lentamente e pazientemente con una serie di esercizi mirati e ripetuti, tenendo presente che si ha a che fare con suoni fragili, sottili non solo nel senso esoterico del termine. Inutile dire che l'acquisizione di un controllo ragionevole sui propri armonici richiede molta pratica e molta motivazione, a riprova, se ce ne fosse bisogno, che il canto armonico non è soltanto una *téchne* ma una vera e propria strada di autorealizzazione e di evoluzione, singola e collettiva. Solo allora si può capire il detto, attribuito a Pitagora, che recita: «il significato della vita consiste nell'intonare quinte perfette».

Un'altra conseguenza importante della pratica del canto armonico è che quando si canta usando queste tecniche non solo, come abbiamo già visto, non è possibile stonare, ma l'intonazione degli intervalli è assai più precisa di quella comunemente adottata in Occidente secondo il sistema detto «temperamento equabile» introdotto dal Werckmeister verso la fine del '600. Senza addentrarci più del dovuto in questioni tecniche piuttosto complesse, basti sapere che questo sistema, vero e proprio equivalente acustico della rivoluzione industriale, ha cambiato il paesaggio sonoro della più gran parte del mondo conosciuto in modo assai brutale. Il temperamento equabile manipola gli intervalli della serie degli armonici che si presentano in natura (ad esempio con il suono del vento tra gli alberi) secondo la formula della radice dodicesima di due, un numero irrazionale. In pratica questo significa che l'intervallo di quinta (Do-Sol) suonato su un pianoforte a coda ben accordato differisce comunque, pur se in misura minima (2 centesimi) dall'intervallo naturale. Altri intervalli differiscono in varia misura, a volte assai maggiore. Ora, se pensiamo che la percezione acustica è tale che il cervello opera una conversione automatica degli intervalli, riportandoli alle proporzioni armoniche risultanti da una divisione per numeri interi, possiamo forse cominciare a renderci conto delle conseguenze. È come se il

delicato sistema percettivo fosse sottoposto ad un'irritazione costante e costretto ad un superlavoro. Quindi, conseguenze fisiologiche indubbe, anche se poco comprese e studiate. Ma anche conseguenze d'ordine psicologico ed estetico, quali la perdita di quello che i greci chiamavano l'«*ethos* in musica», che ci impedisce ad esempio di apprezzare il senso delle considerazioni platoniche sulla musica nello stato ideale, oppure le corrispondenze orarie e stagionali nella musica dell'India. Il risultato è una musica contemporanea che si è allontanata talmente da un'esperienza acustica condivisa da generare un vero e proprio senso di fatica nervosa.

Ebbene, praticare il canto armonico significa recuperare un intero mondo percettivo sporcato da secoli di intervalli falsati, dal momento che, come si è detto, gli intervalli tra i suoni armonici ed il suono fondamentale risultano automaticamente (vale a dire senza alcuno sforzo cosciente) intonati in intonazione naturale, finalmente inverando la profezia di William Blake:

The doors of perception they be cleansed. (S/
puliranno le porte della percezione - r.d.A.)

Quanto si è detto sopra riassume in modo necessariamente succinto alcune informazioni essenziali sul canto armonico. Quello che finora non è stato detto è che il canto armonico è in realtà qualcosa che ha a che fare con tutti i campi dell'esperienza sapienziale umana, tanto da giustificare il termine di «musica noetica» coniato da Riccardo Venturini. Non soltanto antiche tecniche di reintegrazione come il *mantra* e il *nada yoga* e le loro riproposizioni *soft* antiche e moderne (*kirtana*, *bhajans*, *chanting*) possono apparire dei modi più o meno camuffati di fare canto armonico senza saperlo, ma si potrebbe sostenere che l'effetto sottile dei *mantra* si produce proprio in quanto le vibrazioni sottili e *ordinate* degli armonici vanno a colpire i *chakra*. È soltanto considerando la musica come *ars harmonica*, quindi come scienza del suono e non come espressione soggettiva di sé, che si può capire la sua inclusione nel *quadrivium* medievale accanto all'aritmetica, alla geometria, all'astronomia (che quest'ultima

non sia da intendere soltanto come astrologia appare evidente dalla scoperta di Keplero dei moti e delle distanze medie dei pianeti del sistema solare tra di loro e rispetto al sole, che si dispongono secondo rapporti armonici). La cosa importante è che quando si parla di rapporti tra il canto armonico e la filosofia, la chimica, la fisica, la biologia, la botanica, la fisiologia, l'anatomia, l'architettura e tante altre discipline non ci si esprime in termini simbolici o metaforici, ma del tutto reali. Senza approfondire oltre, vale la pena di menzionare il punto di vista dei pensatori armonicali contemporanei, tra cui i cosiddetti «acustici neopitagorici» (Von Thymus, Kayser, Levarle, Levy, McClain), secondo i quali si impone una rilettura dei grandi libri dell'umanità (dai *Veda* al Corano, dall'*Ching* agli ultimi dialoghi di Plafone) in chiave armonica come quella che più di ogni altra si avvicina a modalità di pensiero essenzialmente acustiche, prima ancora che di tipo logico o etico. Questo comporta una lettura degli stessi testi non secondo interpretazioni simboliche o metaforiche, ma secondo una prospettiva assolutamente letterale, come se i testi in questione fossero manuali d'uso, non tanto da leggere, ma da seguire come si seguono le istruzioni di un *computer* o di uno strumento elettronico.

Riassumendo, abbiamo un *corpus* di tecniche le cui origini si perdono nella notte dei tempi e di cui troviamo accenni nella letteratura iniziatica, mistica o semplicemente curiosa di tutto il mondo. Alcuni di questi accenni sono criptici come si conviene a pratiche che spesso si volevano tenere segrete. Valgano per tutti questi pochi versi provenienti da una cronaca francese del '500:

J'ai veu, comme il me semole
ung fort homme d'honneur luy
seul charter ensemble et
dessus et teneur.

(*Ho visto, se ben ricordo, un valoroso, cantare allo stesso tempo melodia e bordone - r.d.A.*).

Il suono terapeutico?

Il suono consta di una parte fisica: l'impatto delle molecole d'aria ordinate dai suoni in forme d'onda armoniche o

inarmoniche sulla membrana del timpano. Tuttavia una volta trasmesso al cervello l'esito del suono è di natura psichica, nei suoi poteri evocativi, emotivi e trasformativi. Quando si ha a che fare con la musica e i suoi elementi la domanda che puntualmente si ripropone è se se ne debba parlare in termini di terapia specifica oppure in termini di autorealizzazione (3).

Per quanto riguarda il canto armonico, non c'è alcun dubbio che si tratti di una delle vie maestre a quella sospensione del dialogo mentale che la moderna neurofisiologia, d'accordo con l'antica sapienza, riconosce come la modalità ottimale di funzionamento cerebrale. È forse appena il caso, in questo contesto, di precisare che a questo stato mentale non si accede con un'infarinatura teorico-pratica, quale si può ottenere dopo un *workshop* di un fine settimana. Se ne potrà avere un assaggio, considerando anche che, nonostante l'alone di magia di cui sono circondate, le tecniche vocali si rivelano, in quanto tecniche, di apprendimento sorprendentemente rapido e gratificante per chi voglia veramente impararle. Semmai l'ostacolo sarà il narcisismo e l'autocongratolazione sempre in agguato, soprattutto se alimentato da facili entusiasmi *new age*.

In un certo senso è il materiale stesso del canto armonico, così fortemente caratterizzato acusticamente, che dovrebbe porre al riparo da tentazioni e preoccupazioni di tipo estetico-espressivo. In realtà più si percorre la *via harmonica* più si entra in una dimensione che, *mutatis mutandis*, ricorda quella del «giuoco delle perle di vetro» sognato da Hermann Hesse, meta significativa specialmente nella nostra epoca in cui l'ipertrofia dell'autoespressività appare come una vera e propria malattia personale e sociale. Non c'è nulla di «liberatorio» nella disciplina del canto armonico, nulla di più lontano dall'autoespressione. Se è vero che durante le pratiche possono indubbiamente emergere immagini di tipo personale, prima o poi i «ricordi» si stemperano in «memorie» di tipo archetipico.

In questo senso il canto armonico serve ad esplicitare la distanza che separa le due concezioni della musica (ma anche dell'atteggiamento fondamentale con cui porsi di

(3) v. Anello, Venturini,
Musica: terapia e autorealizzazione, Roma, Bulzoni, 1981.

fronte ai problemi del vivere e alla vita stessa) illustrate dai due miti greci sull'origine della musica stessa:

Nel mito di Dioniso la musica è concepita come un suono che prorompe dall'intimo dell'animo umano; nel mito di Apollo è, invece, un suono esterno, che la divinità manda agli uomini per ricordare loro l'armonia dell'universo. Nella concezione legata ad Apollo, la musica è esatta, serena, matematica, collegata alle visioni trascendenti dell'utopia e dell'Armonia delle Sfere. È l'*anahata* dei teorici indiani. Questa concezione sta alla base della dottrina pitagorica e di quelle dei teorici del Medio Evo (...). I suoi metodi espositivi sono teorie numeriche. Il suo proposito è quello di armonizzare il mondo attraverso un design acustico (4).

(4) R. Murray Schafer, *Il paesaggio sonoro*, Lucca, Ricordi LIM, 1985, p. 17.

En passant, e il caso di ricordare come l'efficacia ed il potere trasformativo delle posizioni dell'*hatha yoga* derivino non tanto da una concezione ginnico-acrobatica della salute, quanto dall'allineamento dei plessi psicofisici con i punti di una geometria cosmica.

Il contatto con una dimensione acustica trascendente viene facilitato nel canto armonico dalle tecniche appropriate. Si direbbe che sia proprio questa incommensurabilità tra il mondo del quotidiano e il mondo dei puri suoni a creare una di quelle condizioni di *trance* improvvisa e senza mediazioni che si presentano spontaneamente e che sono state studiate e catalogate dalla Programmazione Neuro-Linguistica. In questo senso si può dire che il canto armonico può funzionare come fattore di cambiamento personale proprio in quanto *non* risolve i problemi personali, ma piuttosto offre la possibilità di *uscire fuori dal sistema* in cui i problemi stessi proliferano. In proposito esiste una vastissima letteratura (che finché rimane tale resta di rilevanza puramente accademica), dalle storie *zen* a filosofi come Wittgenstein, dalle battute paradossali («dov'eri tu quando non avevo bisogno di tè?») di autori come Wodehouse e Groucho Marx alla scuola di Palo Alto, fino, appunto, alle tecniche della Programmazione Neuro-Linguistica:

In genere si ritiene che il cambiamento si verifichi grazie all'*insight* delle cause che in passato hanno determinato il disturbo presente. Ma, come abbiamo illustrato (...), non c'è alcuna ragione valida per compiere questa escursione nel passato; la genesi dell'ipotesi - con cui il soggetto si mette fuori strada precludendosi la possibilità di trovare la soluzione - è del tutto irrilevante; il problema si risolve qui ed ora uscendo fuori dalla

'gabbia'. (...) se l'*insight* può fornire *spiegazioni* molto raffinate su un sistema, serve però ben poco a migliorarlo. Il che pone un'importante questione epistemologica. Si sa che i limiti di tutte le teorie derivano dalle premesse su cui le teorie si fondano. Nelle teorie psichiatriche il più delle volte tali limiti vengono attribuiti alla natura umana. Per esempio, nella struttura psicoanalitica l'eliminazione del sintomo, senza la soluzione del conflitto ad esso sotteso e da cui il sintomo è determinato, *deve* portare alla sostituzione del sintomo. E non perché tale complicazione è insita nella natura della *mente* umana, ma nella natura della *teoria*, cioè nelle conclusioni logiche che vengono tratte dalle premesse teoriche (5).

(5) Watzlawick, Weakland, Fisch, *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1974, p. 40.

Piace qui ricordare come secondo un'antica tradizione la cura di quei disturbi che oggi chiameremmo nevrosi si svolgesse, presso l'*asklepiéon* fondato nel IV secolo a.C. a Kos, patria di Ippocrate, anche mediante l'ascolto di suoni dei quali purtroppo nulla sappiamo, ma che è lecito supporre di natura particolare, forse simili ai suoni delle tecniche di canto armonico, dal momento che l'acustica antica, dai templi alle moschee alle abbazie cistercensi, mette naturalmente in rilievo la struttura armonica del suono:

...luoghi di cura e di promozione della salute, il cui rituale comprendeva una terapia psicologica che attraverso un'esperienza estatica induceva il ripristino dell'armonia tra l'anima e il corpo... (6).

È degno di nota in primo luogo che i pazienti degli *ascklepiéia* fossero affetti da quelle che oggi chiameremmo malattie nervose e nevrosi; in secondo luogo che ad essi pervenissero suoni, oltre agli effluvi di erbe bruciate, probabilmente erbe psicoattive. Non sappiamo nulla della natura di questi suoni, ma ci è possibile speculare.

(6) Anello, Venturini, *op. cit.*, p. 18.

I poteri del suono

L'antica intuizione del potere formativo del suono, intesa, ripetiamo, non in senso simbolico ma *letterale*, trova conferma in epoca moderna negli esperimenti di Chladni, e più recentemente di Hans Jenny.

La vita di Ernst Florens Chladni, singolare figura di fisico viennese, coincide esattamente - e curiosamente - con il periodo d'oro della musica classica europea. Nato nel 1756 (l'anno della nascita di Mozart) e morto nel 1827

(l'anno della morte di Beethoven), Chladni scoprì le *Tonfiguren* o *Klangfiguren*, le figure sonore o piuttosto impressioni del suono che tuttora portano il suo nome («forme di Chladni»). I suoi esperimenti sono piuttosto semplici e possono essere duplicati da chiunque. Egli cospargeva di sabbia dei piatti metallici o delle membrane (teste di timpani o di tamburo) e le sottoponeva a vibrazioni regolari, percuotendole o facendole vibrare con un archetto di violino sfregato sul bordo. Chladni si accorse che i granelli di sabbia si disponevano secondo configurazioni geometriche regolari, simili ai diagrammi di meditazione detti *yantra*. Ciò significa che il suono (inteso come oscillazione periodica) ha il potere di spostare fisicamente la materia e di strutturarla secondo forme precise, dipendenti dalla costellazione dei suoni armonici, tanto che con le conoscenze adeguate e un po' di pratica diventa possibile leggere le forme dei suoni come una partitura.

L'osservazione più stupefacente è però che, nel contesto della figura geometrica determinata dal suono, abbiamo a che fare con un sistema dinamico. Ciò significa che la forma permane, mentre i singoli granelli di sabbia sono in costante movimento:

Si formano delle correnti. La sabbia viene spostata continuamente come se fosse un fluido. Tuttavia l'organizzazione dei campi vibrazionali persiste in quanto queste correnti di sabbia si muovono nella stessa direzione o in direzioni opposte. (...) Naturalmente, la funzione della sabbia è semplicemente di servire da indicatore. Gli eventi reali nei piatti e nei diaframmi in vibrazione sono di straordinaria complessità. Ad esempio, nei campi appaiono delle aree che l'indicatore rivela essere in movimento rotatorio. I granelli si aggregano in piccole aree circolari che continuano a ruotare con regolarità finché la nota viene suonata (7).

(7) Hans Jenny, *Cymatics, The structure and dynamics of waves and vibration*, Basel, Baskerville Press, 1967, vol. I, p. 22 (T.d.A.).

Toccò ad Hans Jenny, medico e naturalista svizzero nato nel 1904, di proseguire le ricerche sugli effetti del suono sulla materia nel suo Istituto per la Ricerca dei Fenomeni Ondulatori, ospitato nel *Goetheanum* di Rudolf Steiner a Dornach, anche se - a mio avviso fortunatamente - Jenny non divenne mai uno steineriano ortodosso.

Il lavoro di Jenny, che per molti versi anticipa la geometria frattale di Mandelbrot, parte dall'indagine sulle forme della natura e delle strutture viventi, ma a poco a poco

egli si accorge che esiste una periodicità alla base di tutti i fenomeni naturali e fonda una nuova disciplina, la Kymatica o scienza della vibrazione (dal greco *kyma*, onda), una fenomenologia che dallo studio degli effetti del suono in senso stretto si estende allo studio della vibrazione intesa come «*causa prima*, che crea e sostiene il tutto». Gradatamente, dalla replica degli esperimenti di Chladni, si passa ad esperimenti più complessi sui materiali più diversi: polveri, liquidi, masse viscosi, il fascio di elettroni nel tubo catodico. Dall'osservazione empirica emergono dati che da una parte riecheggiano le antiche teorie sul potere creatore del suono, dall'altra precorrono ricerche tuttora visionarie (ad esempio sull'antigravità). A seconda delle condizioni, la materia sottoposta a vibrazione si dispone secondo forme dendritiche o a favo d'ape; appaiono forme che ricordano la struttura dell'occhio e della colonna vertebrale; frammenti di Bach e Mozart prendono forma di galassie:

Le masse influenzate da una frequenza vengono naturalmente forzate nella forma corrispondente all'effetto della vibrazione. Finché permane l'impulso della frequenza, liquidi e masse viscosi rimangono al loro posto anche quando il diaframma viene inclinato e persino quando è posto in verticale. Se la vibrazione viene interrotta, le masse scivolano giù sotto l'influenza della forza di gravità. Se la frequenza viene ripristinata in un tempo non troppo lungo, le masse ritornano alla loro posizione, cioè risalgono in alto (8).

È impossibile in questa sede rendere conto della ricchezza e complessità di motivi che si intrecciano nel lavoro di Jenny, che tra l'altro con ogni probabilità non conosceva il canto armonico, riscoperto in occidente alla fine degli anni '60 da etnomusicologi, interpreti e compositori contemporanei. È comunque da far notare ancora una volta il rifiuto della dimensione analogica («...si deve ribadire che queste affinità non sono mere metafore o analogie, ma coinvolgono il riconoscimento di sistemi omologhi»), così come l'epifania finale di un *lógos* che non è pensiero logico, bensì parola mantrica che dispiega tutta la sua potenza:

(8) *Ibidem*, p. 27 (r.d.A.).

Ma il vero lavoro su ciò che potremmo chiamare *melos*, o parola, è ancora da svolgere. Questo porta la laringe e la sua azione nel raggio dei nostri studi. Allo stesso tempo ci confrontiamo con l'origine degli effetti vibrazionali, l'elemento generativo; dobbiamo raccogliere dati

(9) *Ibidem*, voi. II, p. 11
(t.d.A.).

sulla laringe come un organo creativo, che dispiega una sorta di natura onnipotente nel suo campo (9).

Anche nel caso di Alfred Tomatis (nato a Nizza nel 1920) abbiamo a che fare con uno scienziato singolare, che ha elaborato un «metodo» (nel senso di una strada da percorrere) che è una vera e propria scienza dell'orecchio e dell'ascolto, e che lo ha portato spesso in contrasto con l'ortodossia. Si noti come anche nel caso del «Metodo Tomatis» non si può parlare di musicoterapia, che difatti lo ignora felicemente, come ignora la kymatica nonché il canto armonico. Nel caso di queste tre discipline, che hanno forti legami di affinità strutturale tra di loro, poca attenzione viene rivolta alla musica, che appare pur sempre come un prodotto condizionato culturalmente e contaminato dall'emotività personale, mentre campo di indagine e di pratica è piuttosto il mondo del suono, *urgrund* del quale la *musica humana* non è che un caso particolare.

Tomatis riafferma la primarietà dell'orecchio, sorta di scatola nera che non solo fornisce informazioni al cervello, ma svolge la funzione di organo di ricarica del sistema nervoso in termini di potenziale elettrico. Dal momento che la percezione dei suoni acuti coinvolge un numero assai maggiore di cellule ciliate (le «cellule di Corti»), sono proprio questi suoni ad attuare la ricarica energetica cerebrale. Si comprende così la differenza tra la *trance* che deprime, prodotto della *technomusic* attuale come di certe musiche primitive, e l'effetto catartico dell'estasi, differenza cruciale nella discriminazione tra l'esperienza genuina della meditazione e i suoi surrogati. Nell'estasi viene percepita la banda di frequenze che Tomatis chiama *bruit de vie*, e che si colloca tra gli 800 e gli 8000 Hz. Considerando che la banda delle frequenze coperte dagli armonici prodotti mediante le tecniche di canto armonico coincide con quella del rumore di vita, si capisce anche come alcune musiche si possano veramente ritenere sacre. Ad esempio, nel canto gregoriano la banda di frequenza tra i 2000 e i 4000 Hz viene attivata dagli armonici generati dai suoni vocalici, ulteriormente rafforzati dall'acustica degli antichi monasteri; nel canto tibetano gli

armonici riposano su fondamentali ben più gravi, il che significa che gli armonici più espliciti cadono nella stessa banda del gregoriano, mentre altri vanno ben oltre. Gli effetti di grave depressione e deperimento fisico osservati nei monaci privati, a causa di cambiamenti nella liturgia, dell'attività quotidiana del canto sacro, sono stati oggetto delle ricerche forse più note di Tomatis, la cui conclusione e raccomandazione è stata di ripristinare il canto tradizionale. Si spiega anche come tra gli effetti del canto armonico non vi sia certo quello di *relax*: la pratica del canto armonico non ricerca il torpore indifferenziato di tanta «musica per rilassamento», tanto è vero che non è possibile praticare sdraiati. L'energia degli armonici, convogliata dal sistema auditivo, contribuisce alla formazione e al mantenimento della postura con la colonna vertebrale eretta e distesa, tanto che la serie degli armonici appare come un paradigma dell'evoluzione umana, come il monolito nel film di Kubrick *2001 Odissea nello spazio*.

Attraverso la pratica del canto armonico, si partecipa tisticamente della natura paradossale della serie degli armonici. L'informazione che se ne deriva non è di natura personale, e pertanto facilita non tanto la soluzione dei problemi, quanto il salto di coscienza ad una percezione completamente diversa dei problemi stessi. Del resto, millenni di saggezza di Oriente e Occidente ci ripetono che i problemi non vanno «affrontati» o presi sul serio, perché in tal modo si dà loro troppa importanza e si rafforzano: essi cessano semplicemente di essere tali soltanto in un'altra dimensione, che non è quella del pensiero discorsivo a cui il mondo dell'opinione e della falsa informazione (giornali, TV) vorrebbero condannarci. Soltanto allora si può capire Wittgenstein quando scrive che coloro a cui il significato della vita appare chiaro non sono in grado di esprimerlo, moderna riformulazione del detto taoista «colui che parla non conosce, colui che conosce non parla».

Il canto armonico è un complesso di tecniche e di strumenti conoscitivi che di per sé non ci garantiscono che diventeremo più sani, più belli, più ricchi, o che vivremo più a lungo. Il canto armonico non è una religione, è soltanto una via tra le tante, anche se spesso chi fa canto

armonico è portato a ritenersi speciale e a comportarsi come tale (in questo non c'è nulla di nuovo: a volte proprio le tecniche di riduzione dell'ego ne provocano l'inflazione). Il canto armonico non è per tutti, ma non è neanche per pochi: è senz'altro adatto a coloro per i quali l'esperienza del mondo è di natura prevalentemente acustica. Esso può essere studiato e praticato come strumento di conoscenza, come ausilio terapeutico, come terreno d'incontro interpersonale, come via d'accesso a stati e dimensioni di coscienza «diverse», come mezzo di creazione ed espressione musicale, come un gioco personale che è parte dell'infinito gioco cosmico dell'energia. In questo senso, il canto armonico è sconsigliato a chi non sa giocare. Nelle antiche parole del *Vijñanabhairava Tantra* riformulate da Paul Reps:

33. Gracious one, play. The universe is an empty shell wherein your mind frolics *infinitely* (0).

(O graziosa, suono/gioca. L'universo non è che una conchiglia vuota nella quale la tua mente fa capriole all'infinito - t.d.A.)

(10) Paul Reps (a cura di), *Zen Flesh, Zen Bones*, Middlesex, Penguin Books, 1980, p. 156 (T.d.A.).

L'io e la morte: un filosofema del ventesimo secolo

Lidia Procesi, Roma

Sogni di un visionario

Il filone nichilista e apocalittico della filosofia e della cultura contemporanee si origina dalla sentenza nietzscheana - «Dio è morto» - ed esalta la sua fama nella fenomenologia di Heidegger: le estasi temporali del *Dasein* e la sua cura mascherano l'oblio dell'essere-per-la-morte. È un universo di pensiero che si espande potentemente nella letteratura:

al suo cuore palpita un groviglio di pulsioni impure. Thomas Mann le nutre del piacere estetico di malattie morbose, la tubercolosi di Hans Castorp, la sifilide di Adrian Leverkühn; Georges Bataille si lascia cullare dalla seduzione morbida di perversioni crudeli, sognando il destino di Pierre, l'amante incestuoso della madre di morte. La catastrofe del desiderio esprime un bisogno di ombra collettivo, emotivo e intellettuale, che da corpo a un'identità stravolta. Aldous Huxley ne inventa una messinscena grottesca, disegnando una società utopica, che oggi è tuttavia abbastanza credibile. Nel suo mondo nuovo non si nasce, perché si viene travasati da uteri artificiali, e non si muore ma ci si limita a riconsegnare all'amministrazione un corpo da rottamare, troppo consunto per ulteriori restauri: sarà reimmesso nel ciclo del fosforo (1). È un grandguignol fantasmagorico che gioca col macabro, per esorcizzare un dubbio deprimente ereditato dal decesso della metafisica, il caro estinto del Novecento, ingombrante e indimenticabile.

(1) T. Mann, *La montagna incantata*, Milano, Corbaccio, 1995; *Doctor Faustus*, Milano, Oscar Mondadori, 1996. G. Bataille, *Ma mère*, Paris, Pauvert, 1966. A. Huxley, *// mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Oscar Mondadori, 1997.

L'autocoscienza dell'animale uomo è corrosa da una convinzione larvata, piuttosto sgradevole. Deposta ogni illusione retorica sulla sua supremazia, la spiegazione più probabile della sua esistenza si riduce a una constatazione banale: l'uomo è un composto biologico molto ricco e sostanzioso, destinato come tutti i viventi alla catena alimentare, in cui fornisce però un mangime per vermi fin troppo costoso e raffinato. Questo spreco incomprensibile nell'ecosistema dipende probabilmente da un equivoco ermeneutico. Questo primate avrebbe prodotto millenni di civiltà, ossia il suo adattamento, con lo scopo recondito di attribuire a se stesso un significato grandioso. Questa piccola bugia si sarebbe via via trasformata in una costruzione sempre più elucubrata di castelli in aria, il cui pinacolo più alto è rappresentato dall'idea di incarnare il più degno rappresentante di un Dio in natura. Il protagonista divino dei suoi sogni è perciò un Onnipotente, che in termini meno mitologici viene definito anche Essere o Ente Supremo. Nell'accezione più recente coincide col concetto affascinante, anche se un po' vago, di razionalità, più o meno universale, più o meno altezzosa o superba. La trovata più geniale di tale Sommità improbabile e ingombrante non sarebbe poi altro che la produzione anti-economica di un mangime così complesso.

L'apocalisse del nichilismo nobilita in un grande incubo la disillusione inevitabile che è seguita al risveglio improvviso da questo bel sogno, provocato da alcuni scricchiolii sinistri dell'edificio fiabesco. L'antefatto filosofico è un tema classico: l'esaltazione della funzione pensante. Su questa forte affermazione del proprio valore di mammifero intelligente si fonda il sentimento di dignità proprio dell'io collettivo moderno. L'esercizio critico è perciò costretto a dubitare di tale ovvietà e infatti la cultura più sensibile e attenta ha già additato alla riprovazione pubblica la falsa coscienza di quest'identità ipocrita e vanagloriosa, smascherandone il nonsenso.

La filosofia definisce l'io come l'unità riflessa dell'individuo; lo specchio consapevole dell'immagine coerente del sé corporeo; la mediazione, ossia la ragione sufficiente dell'identità, dell'alterità e della relazione. È condizione di possibilità della conoscenza e può contare solo su se

stesso: onori e oneri dell'io. Garantire l'unità è la sua professione di fede, è la sua giustificazione. Con un pizzico di ironia speculativa: come pertiene alla deontologia professionale di Dio esistere, altrimenti non si vede che Dio sarebbe, così rientra nei compiti precipui dell'io regolare l'armonia di sensazioni, percezioni, immagini, fantasie, pensieri, idee, sentimenti, ricordi, azioni, passioni, sia in sonno che in veglia. È la memoria centrale, a cui compete il ripasso dell'identità del cervello-uomo, e dovrebbe perciò funzionare in quel breve intervallo segnato dalle date di nascita e di morte. Di questa funzione imponente, resterà solo il nome proprio su una lapide, per spiegare quei numeri in successione.

Col termine «io» si connota in sintesi la motivazione più forte di ogni produzione umana: l'io è il sistema più raffinato di autoconservazione. La critica filosofica della soggettività ne ricostruisce la genesi allo scopo di emendare l'epistemologia dalle ipoteche poste dal suo appetito, che è il testimone più fedele e più coperto delle pulsioni arcaiche della sopravvivenza, che non si possono eliminare dal corso dell'evoluzione. Ironia vuole che chi rischia di essere schiacciato dalla sua attività è proprio la sua base materiale, il corpo. La finitezza, ossia la consapevolezza della morte, è sottoposta a straordinarie metamorfosi, quando l'io è delegato ad amministrarne gli affetti. Il corpo del mammifero uomo non è il medesimo fenomeno del corpo a cui l'io si riferisce per appagarsi, lottando per realizzare con successo i compiti dell'adattamento.

(2) «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore», F. Nietzsche, «Dei disprezzatori del corpo», in *Così parlò Zarathustra*, Opere, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, voi. VI, t. I, Milano, Adelphi, 1968, p. 34. C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, voll. 1-2, Bollingen, Princeton, Princeton University Press, 1988, vol. 1, p. 360.

// corpo e l'io

Ciò premesso, il problema filosofico della morte in relazione alla definizione dell'io è la traduzione post-metafisica della dottrina del commercio tra corpo e anima. Commentando la famosa teoria nietzscheana della «grande ragione», Jung sviluppa una serie di riflessioni preziose per ricostruirne il nesso intimo, a partire da una forte sottolineatura del senso naturale, che suggerisce la massima cautela nel definire la ragionevolezza della mente pensante (2). Il pensiero procede a tentoni, quando elabora modelli per capire il vivente, e deve essere

pronto a sottomettersi alle smentite dell'esperienza, per recepirne fedelmente le informazioni e tutelarne la durata in condizioni soddisfacenti. L'approvazione più gradita che può meritare dipende dalla sua capacità di ricostruire le leggi per applicarle con efficacia, adoperandosi per mantenerlo il più possibile coeso, come se il composto organico fosse la mandria che gli è affidata, perché la difenda dalla rapina della morte.

La novità del problema è provocata dall'obsolescenza del concetto tradizionale di mente, sinonimo di «anima razionale» ed espressione dell'esigenza di codificare l'unità sostanziale dell'uomo, a garanzia della verità del suo sapere. Il successo di conoscenze sempre più adeguate allo scopo obbliga la critica filosofica ad abbandonare la mente-sostanza e a concepirla come «io»: un'astrazione in cui l'uomo simbolizza convenzionalmente la continuità spazio-temporale della propria identità personale, una sorta di *software* o di interfaccia tra sensibilità generica e sensibilità dell'individuo (3). L'io non dovrebbe mai trascurare la sua funzione più elementare di presidio. È il sostituto di quell'entità metafisica a cui spettava di «animare» il corpo, guidando l'istinto di conservazione, e successivamente di sospingerlo verso l'eternità, in una lunga iniziazione. Il «sé» è infine il programma centrale, che governa l'intera economia della vita e invia all'io gli ordini, perché si adoperi per la salute dell'uomo intero, controllando che i rimedi escogitati siano conformi all'assennatezza organica (4).

Nell'universo post-metafisico non vi è appetito, tuttavia, che non sia stato espropriato della sua meta naturale dalla *libido* insaziabile dell'io-mente, rispetto a cui la grande ragione, la corporeità vitale totale, appare disarmata. Anche l'umanesimo integrale può essere denunciato come una copertura della sua prepotente volontà di successo. La rivolta positiva contro i falsi valori non sarebbe che una mano di calce sotto cui ricompare un pilastro traballante e sconnesso. La soggettività fondativa è simile alla mitica Aracne: intenta a tessere ragnatele di significato, per catturare e divorare l'essere, è destinata al fallimento. Con una metafora minimalista, l'uomo è un passeggero, capitato accidentalmente a bordo del ventesimo

(3) A riguardo Jung è chiarissimo ed efficace: «Così 'io' è come se fosse qualcosa di astratto, tuttavia in modo vago coincide con il vostro corpo; ad esempio, per enfatizzare l'"io", quando dite 'io' vi toccate il petto», C. G. Jung, *ibidem*, p. 361 (traduzione mia).

(4) Nietzsche ha pronunciato sentenze inequivocabili: «Il sé dice all'io: 'ecco, prova dolore!' E l'io soffre e riflette come non soffrire più - e proprio per questo deve pensare. Il sé dice all'io: 'ecco, prova piacere!' E l'io gioisce e pensa come poter ancora gioire spesso - e per questo appunto deve pensare», *op. cit.*, p. 35.

secolo, e l'esistenza è un'area di parcheggio, ubicata tra il non essere ancora e il non essere più. A qualcuno toccherà anche una multa.

L'unità dell'io ha soppiantato la sostanzialità dell'anima, espunta dall'epistemologia insieme all'illusione dell'immortalità. Il modello nichilista dell'identità personale è obbligato a trattare uno stato della mente come presupposto del significato della morte. Il pensiero si è fatto carico dell'angoscia del nulla e crolla annichilito dalla constatazione della sua impotenza: essere uno strumento tanto raffinato quanto inutile, quando il tempo è scaduto. Aspettative così scarse di verità e di senso hanno un impatto durissimo, che Gottfried Benn mette a fuoco con sarcasmo sottile in *La vita artificiale*. Oppressi da una superfetazione illegale del cervello - l'io, una traduzione spicciola della mente - gli uomini sono costretti a difendersi da una cerebralità mutante, che li accascia col peso della civiltà. Perciò, memori di una capacità istintiva della specie, che sa escogitare rituali religiosi appropriati per estranearsi dalla quotidianità, si adoperano per regredire al di là del tempo: se è necessario, nell'Uno mitico e filosofico degli esordi, e se non basta, fin nell'eternità della vita inorganica. La comunione contemporanea non richiede iniziazioni complesse, basta un po' di chimica. L'io finalmente si decompone e finalmente ricompare il senso, la stabilità, l'eternità, la verità, il miracolo di Dio:

(5) G. Benn, «La vita artificiale», in *Lo smalto sul nulla*, Milano, Adelphi, 1992, p. 231.

«Dio è una sostanza. Dio è una sostanza, una droga! Una sostanza stupefacente con relazione di affinità con i cervelli umani» (5).

Nel *Mondo Nuovo* di Huxley, la festa domenicale della solidarietà si esalta nella condivisione del «soma», la più moderna pillola della felicità, che non provoca fastidiosi effetti collaterali.

La passione dell'io

L'accanimento unilaterale su una soggettività più calvinista che prometeica, la bulimia del potere, ancor più che la volontà di potenza, configurano uno scenario adeguato alle psicosi di massa del Novecento. Sempre Benn ha

fotografato questo destino con ironia e disincanto incomparabili, dedicando pagine argute alla soggettività dei moderni e seppellendola con quest'epitaffio corrosivo, che vale da solo un intero trattato:

«l'idea di individualità, retaggio dell'età aristotelica, pilastro del pensiero post-medioevale, fulcro sociale della concezione illuminista, ornata dal darwinismo con gli scalpi di tutti gli animali come vincitore di battaglie, il libero io, l'ideale da alpinista dell'indirizzo religioso protestante, la volontà autoctona, la ragione universale che procede eretta, minata dal collettivismo, restituita dalla psicoanalisi e dalle sue scienze collaterali al regno dell'inconscio e regredita a *libido*» (6).

Un'accurata definizione di questo stato mentale, caratterizzato dal solo riferimento al sé, impone di motivare il primato di cui gode nel ruolo di controllore fiscale dell'economia dell'istinto, dotato di una creatività specifica nella gestione degli appetiti. Sorge il sospetto che tutti gli attributi che identificano il pensiero, sia nel linguaggio comune che nel lessico più tecnico, potrebbero rivelarsi come altrettante variabili delle sue pulsioni. Questa eventualità non è affatto giustificabile col rinvio generico a quell'operazione dualistica, a cui una storia delle idee frettolosa farebbe risalire la genesi dell'identità moderna: una scissione tra mente e corpo, che sancirebbe il primato del pensiero, neutralizzando le passioni naturali dell'uomo. Il dubbio metodico non concerne più l'urgenza di conoscere la realtà oggettiva, ma la possibilità che non ne valga comunque la pena.

La definizione del raziocinio come scetticismo che dissolve l'ovvietà delle certezze passeggiere offerte dai cinque sensi è corretta ma è meno interessante dell'analisi che ne focalizza l'attività più radicale, quella con cui le distrugge, per poterle trasformare in oggetti stabili, ossia *stabilmente appaganti*. La vita dell'io-mente prospera sull'appropriazione e l'assimilazione di tutto quanto lo confermi in questa sua qualità determinante. Perciò la sua intima familiarità con la morte. Una cupidità avida contrassegna l'uomo «egoico», a cui spetta di eccellere nella conoscenza, perché non è mai pago di oggetti da concretizzare e trasformare, per offrirli alla sua smania di consumo. L'io è tale solo perché inghiotte tutto l'altro da sé nella propria identità, lo stravolge in una proiezione di sé

(6) G. Benn, «Problematica della poesia», in *Lo smalto sul nulla, op. cit.*, p. 30.

stesso, poi consuma anche questo simulacro di alterità. Perciò nessun oggetto può appagarlo più di quello che gli è simile: la sua pulsione più insaziabile lo spinge a consumare un altro io prosciugandone la *libido* a proprio vantaggio, asservendone completamente il desiderio e la paura. L'identità «calvinista» sbeffeggiata da Benn era già stata presentata come un capitolo della storia filosofica dell'autocoscienza, nella famosissima sezione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel dedicata alla dialettica servo-signore, su cui il Novecento ha costruito grandi scuole di pensiero e straordinari capolavori filosofici, da Adorno a Marcuse a Bataille. Il lavoro è appagamento differito del piacere: una sentenza degna di Freud, che segna il momento in cui questo centro di *libido* detto umanità riconosce la morte, ossia incontra l'altro uomo, che vuole strappargli la vita per consumarla a proprio vantaggio, e impara a elaborare la paura.

Dove era l'Es deve subentrare l'Io. L'istinto dell'io, tuttavia, è istinto di morte perché l'appropriazione, ossia la negazione attiva, dà senso al suo appetito. Quanto più svuota l'altro, incorporandolo, tanto più si svuota, *fino alla consumazione e alla negazione di se stesso in quanto oggetto supremo del proprio piacere.* Al culmine l'io è solo vanità: non presunzione né delirio di onnipotenza ma puro vuoto. Il suo attacco nichilista più radicale è mirato perciò contro il corpo quale principio di individuazione. L'io stravolge la pulsionalità del corpo in *libido* dell'autocoscienza e il soggetto si rende schiavo dell'esaltazione convulsa della sua stessa immagine.

L'io e il vuoto

L'io, dunque, è la malattia mortale dell'uomo. Vale la pena rileggere Kierkegaard, ora che l'eco delle polemiche attorno all'eredità di Hegel è un oggetto di storiografia filosofica. Il compito di garantire all'uomo il punto archimedeeo, il fondamento stabile, l'indipendenza, impone di definire l'identità come quel rapporto saldo con sé, da cui si dipana ogni altra relazione. Per questo l'io si accanisce nel dubbio, spinto dal suo comandamento fondamentale: deve superare i limiti delle sue identità parziali. *Aut*

Cassar *aut nihil*. Se solo fosse Cesare l'io sarebbe appagato, finché scopre che proprio questa disperazione di non riuscire ad essere ciò che non è, è comunque appetito di se stesso. Non essere sé per essere se stesso è dunque la sua motivazione più autentica, perciò piomba nell'ossessione del monologo: se riesce nel suo intento non è che un se stesso che vuole essere se stesso e volendo essere se stesso è un se stesso che vuole essere se stesso, perché è un se stesso... e così all'infinito. Annichilito l'ultimo residuo fantasmatico di corpo, il mondo è concentrato in un solo oggetto di desiderio, l'io, che è immenso quanto l'universo immaginario che può ideare e ridotto quanto un punto d'appoggio, da cui il suo appetire titanico pretende di far leva, per farlo girare. L'autocoscienza è un disco incantato, un'eco di se stessa, uno specchio vuoto che riflette uno specchio vuoto:

«In un momento qualcosa si presenta come possibile, poi si presenta una nuova possibilità e alla fine queste fantasmagorie si susseguono così rapidamente che tutto sembra possibile; e questo è proprio l'ultimo momento in cui l'individuo tutto intero è diventato esso stesso un miraggio» (7).

Questo desiderare infinito è la sua unica libertà: non è condizionato da altro che dal condizionamento di condizionarsi. È supplizio di Tantalo a se stesso. Questo incubo è l'unica soluzione a sua portata, per esorcizzare la paura della morte: l'eternità metafisica o teologica è stata soppiantata dall'eternità dell'io, ma l'io è appetito e per durare deve eccitarsi all'infinito. La soddisfazione sarebbe l'annientamento. Apparentemente desidera l'incontro con un altro io, di fatto vuole solo replicarsi; la sua unica strategia consiste nel corrodere l'altro, fino a ridurlo a una metamorfosi di se stesso. Consumato quest'ultimo simulacro di alterità, l'io si concentra sulla propria bramosia e vi si riconosce. Questa consunzione incessante è la sua migliore imitazione del potere assoluto della morte, divoratrice affamata di uomini (8).

Il filosofema dell'immortalità della morte come contropartita dell'identità evoca il racconto biblico della creazione dell'uomo, copia fedele di un originale divino. Il Creatore si è foggiaato uno specchio, in cui riflettersi e riconoscersi.

(7) S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, Milano, Sansoni, 1993, p. 638.

(8) «In quest'ultimo significato la disperazione è chiamata la malattia mortale: quella contraddizione penosa, quella malattia dell'io di morire eternamente, di morire e tuttavia di non morire, di morire la morte. Perché morire significa che tutto è passato, ma morire la morte significa vivere, sperimentare il morire; e sperimentare questo tormento per un solo momento vuoi dire sperimentarlo in eterno. Se un uomo potesse morire di disperazione come si muore di una malattia, l'elemento eterno in lui, l'io, dovrebbe morire nello stesso senso in cui il corpo muore della malattia», *Ibidem*, p. 628.

La creatività non si appaga nella solitudine ma pretende un pubblico. Poi è intervenuto un cambiamento, che rischiava di invertire i ruoli. Per conservare la sua supremazia, il Dio della vita ha dovuto creare la morte, il signore assoluto del corpo. Abbandonata la convinzione millenaria che l'uomo sia dotato di una mente di natura analoga a quella divina, il credo laico lo può considerare senza esagerazione come l'unico primate creativo che esista in natura. Demitizzato il demitizzabile, l'io scopre di essere un Dio senza specchio e vorrebbe potersi ancora pensare come specchio di un Dio: il termine di paragone della sua finitezza non gli basta. Il Sommo Bene che sazia ogni appetito e placa ogni inquietudine è confinato al piacere meschino di siglare i suoi prodotti. Questo infinito riconoscersi nella moltiplicazione anonima di altrettante copie di se stesso è la firma con cui l'io tenta di garantirsi un'illusione di eternità. Se la sfida del potere divino è la creazione della morte, anche l'io deve inventarne una variante, per il suo prestigio. È l'aspetto morboso della realtà virtuale, profetizzato da Adorno:

«Da tempo non si tratta più soltanto dello *smercio* del vivo. Sotto l'apriori della smerciabilità, il vivente *in quanto vivente* si è trasformato in cosa, in equipaggiamento. L'io assume consapevolmente al proprio servizio, come propria attrezzatura, l'uomo-intero. Nel corso di questa ristrutturazione radicale l'io come direttore della produzione cede tanto di sé all'io come strumento della produzione, da ridursi a un astratto punto di riferimento: l'autoconservazione perde il suo sé» (9).

(9) T. Adorno, *Minima Moralia*, Torino, Einaudi, 1994, p. 280.

// mito dell'io

La riflessione sul nichilismo provoca il sospetto che l'identità scettica dell'uomo costruttore mascheri una fede appena appena delirante nel monoteismo dell'io e per questo denunci la sua impotenza altrettanto delirante. Il solipsismo è il corrispettivo filosofico del narcisismo. Nella sua versione contemporanea, il mito del peccato originale fonda l'essenza della morte nell'impossibilità del rispecchiamento.

Uno smascheramento geniale di questa tara mitologica è presentato in un apologo brillante e ironico di Bertrand Russell: *L'incubo del Teologo*. È il racconto sarcastico che vede protagonista un'ottima copertura dell'io inflazionato

da un'immagine di sé onnipotente: Taddeus, un teologo convinto di essersi innalzato nella spiritualità e nella conoscenza durante l'arco della vita, fino a rispecchiare in sé l'immagine e somiglianza del Creatore. A questo personaggio tocca l'esperienza della morte come vissuto dell'assurdo, come pedagogia dello scherno, ultimo presidio educativo che obbliga l'uomo a desistere dalla pretesa di un riconoscimento vanaglorioso, salvo scoprirsi insignificante e soccombere. Nel sogno compare un orrore che il corpo non prova ma che è tipico della mente esaltata dal primato della propria immagine, suggerito dal suo fantasma più suadente, la persuasione egoica.

Taddeus dunque sogna di morire e di bussare alle porte dell'aldilà, per ricevere il giusto premio di una vita spesa a esaltare la gloria divina: la reciprocità. Tanto grande è il Dio di Taddeus quanto immensa è la sua soddisfazione di teologo. Ma il portiere non ha mai sentito nominare questa creatura che si autodefinisce «uomo» e che proclama una strana teoria per cui Dio sarebbe particolarmente interessato a un pianeta mai sentito nominare, la Terra, e alla specie sublime che lo abita e lo domina, a quanto lui stesso afferma. La burocrazia celeste è comunque improntata alla massima correttezza nel servizio dell'utenza, perciò viene avviata una ricerca meticolosa, per tranquillizzare l'ultimo arrivato sulla presenza in archivio di dati a lui così familiari e per lui così importanti. Questo il risultato:

Diversi anni dopo, un tetraedro molto stanco e provato si presentò al sotto-bibliotecario galattico. «Finalmente», disse, «ho trovato quella stella per la quale era stata fatta la richiesta, ma non riesco proprio a immaginare perché abbia suscitato tanto interesse. È molto simile a moltissime altre stelle di quella galassia. Possiede temperatura e dimensioni normali, ed è circondata da altri corpi celesti più piccoli chiamati 'pianeti'. Dopo un'accurata indagine, ho scoperto soltanto che alcuni di questi pianeti hanno dei parassiti, e credo che quella cosa che ci ha fatto la richiesta sia uno di loro» (10).

(10) B. Russell, «L'incubo del teologo», in *Dio e la religione*, Roma, Newton Compton, 1994, pp. 300-301.

Poi Taddeus si sveglia e recita con Agostino d'Ippona il ringraziamento a Dio, perché gli incubi teologici possono essere ispirati solo dal demonio. L'apologo di Russell è una risposta convincente al credo nichilista «Dio è morto», perché scopre le premesse mitiche del primato

culturale dell'assurdo. Il mito che fonda l'esistenza dell' homo *faber* racconta come tra Dio e uomo ci fosse all'origine una corrispondenza perfetta, un idillio di reciprocità e di rispecchiamento, e come questa beatitudine sia stata funestata per un assurdo malinteso, per una richiesta divina interpretata malamente. L'uomo deve aver peccato per troppo zelo. Interpretando il suo ruolo, deve esser stato sopraffatto da una smania imitativa, che ha provocato in risposta un eccesso iconoclasta catastrofico da parte di Dio. Distrutto lo specchio, la copia umana, è infatti scomparso anche quell'originale divino ancora a disposizione delle creature.

Il *Mondo Nuovo* di Huxley mette in scena le conseguenze di questo dramma. L'uomo è riuscito a conquistare una felicità basata sulla perfetta efficienza del corpo-macchina e sull'esclusione di eros e thanatos. Queste due passioni apocalittiche scatenano infatti sentimenti devastanti e il più pericoloso tra tutti è la nostalgia dell'identità metafisica perduta. Il romanzo si conclude con un dialogo tra due personaggi superstiti, emblematici di questa utopia nichilista, il Selvaggio e il Governatore. L'uno ancora si rispecchia nel Creatore, l'altro è un clone scettico ma adeguato al suo ruolo. Il primo chiede come si manifesti Dio in un mondo privo di trascendenza, l'altro non ne nega affatto l'esistenza, anzi, l'afferma nell'unico modo possibile, pronunciando questa professione di fede:

«Ecco, (Dio) si manifesta come un'assenza; come se non esistesse del tutto» (11).

L'io-mente è incapace di sopportare la finitezza, perché è invidioso della saggezza del corpo affidato alla sua responsabilità e pretende in esclusiva il governo sulla vita e sui suoi bisogni elementari e costitutivi. La «grande ragione» invece gli sfugge, proprio grazie al suo rapporto antico e familiare con la morte, a cui continua a riconoscere un potere alternativo e inalterabile. Infine, più malridotto dello scarafaggio kafkiano, il Prometeo novecentesco è costretto ad ammettere che a stento gli riesce di ottenere il proprio certificato di esistenza in vita, da parte dell'indifferente ed efficiente burocrazia del cosmo.

(11) A. Huxley, *op. cit.*, p. 209.

OPINIONI*

Quando negare può essere vitale

Lèa Nachbin Manzi, Roma

Partiamo dalla libera associazione, regola psicoanalitica fondamentale: il tema annunciato dell'incontro programmato per il 6 giugno di quest'anno (con interventi di Paolo Aite, Aldo Carotenuto, Marcello Pignatelli e Leila Ravasi Bellocchio) era «Vitalità del negativo: creatività e distruttività in analisi». Quando Paolo Aite mi parlò di quest'incontro l'immediata associazione fu con la rimozione o rimozione originaria, se io impongo alla libera associazione di ricercare una precisazione teorica. Ma andiamo per tappe.

È ovvio che la «creatività e distruttività in analisi» può evocare (ed evoca) tante vicissitudini: basti pensare al lavoro puntuale di ogni seduta, che inesorabilmente crea e produce nuovi sensi, perciò sempre qualcosa di nuovo, ai prolungati periodi di (sempre apparente) paralisi, con retrocessi (che mai retrocedono), e persino alla privazione di una vita, sia essa quella del paziente o del suo amante, del suo rivale o del suo «amante-rivale», cioè (diciamolo pure!) dello stesso analista! Qual è lo psicoterapeuta che può considerarsi immune da questo genere di fantasmi che inquietano la vita quotidiana di un clinico dell'anima?

Conscia della vastità del tema, della sua possibile relazione con altre aree del fare umano, con l'arte, la filosofia, la religione e della sua diretta implicazione con la teoria e la pratica clinica analitica, mi diressi al Centro

Convegni dell'Università degli Studi «La Sapienza» situato in via Salaria 113 a Roma.

Ad aprire il convegno un'erudita esposizione del Dott. Aldo Carotenuto, che si è sviluppata intorno a quell'insieme di relazioni che preesistono alla nostra venuta al mondo, ossia alla «relazionalità» come dimensione privilegiata nella quale si muove il lavoro dell'analista. Accetterebbe il Dott. Carotenuto il termine «inter-soggettività» quale aspetto inerente a un processo di analisi? E cioè implicitamente fra la soggettività dello psicoanalista e quella del suo paziente, lo farei, poiché ritengo che l'analisi sia, di fatto, attraversata dal piano inter-soggettivo, gioco tra due soggettività, sebbene il suo piano assiale sia di far emergere *il Soggetto*, che è *uno*, quello che è sempre il soggetto singolare del desiderio inconscio. Ma questo fa parte di tutt'altra discussione. Aldo Carotenuto parla di «caos» e di «superamento della distruttività»;

illustra, nel senso più nobile del termine, che è quello di render brillante e splendente, il suo testo con figure, immagini vive: ci fa udire Beethoven, rileggere Gerard de Nerval e ci presenta il matematico Evariste Galois, per concludere che il paziente deve «visualizzare» una distruttività, in maniera da essere capace di superarla. Sarebbe questa la *direzione della cura* proposta dal Dott. Carotenuto? «Riconoscere una distruttività» può essere considerato sinonimo del riconoscere *la castrazione* o l'enigma della *femminilità*, per dirlo con Freud? Insomma, non c'è analisi possibile senza rischi e perdite, senza che si sia costretti (analista e paziente) a riconoscere un limite e una fine. Fine intesa nelle sue accezioni di finalità e termine.

Ma gli «ingranaggi» del libero associare parevano essersi arrestati al punto iniziale: sì, accogliere una «distruttività», enunciando una negatività, meccanismo di difesa primaria, quella che costituisce il nucleo stesso dell'Io: i neuroni ψ , permanentemente investiti di energia psichica (nel linguaggio del 1895, del «Progetto di una psicologia») o di «una nuova azione psichica» (saltiamo al 1914, situandoci ora nel pieno dell'articolo «Introduzione al narcisismo») (1). Ciò che fonda, inaugura, instaura l'apparato psichico è un *no*, ecco quella che potrebbe essere

(1) Tutte le citazioni riguardanti opere di S. Freud sono tratte dalla loro traduzione italiana curata da C. L. Musatti per Boringhieri, Torino.

considerata la «vitalità del negativo» per eccellenza, in una concezione psicoanalitica della soggettività umana. Nello studio del 1895 sono definite tre classi di «neuroni» (ϕ , ψ , e ω), strutture psichiche che permettono a Freud di costruire il suo primo modello di apparato psichico. Ripresentare questo modello in tutta la sua ampiezza sfugge allo scopo di questa discussione. Atteniamoci dunque all'aspetto che riguarda il «meccanismo di difesa primaria», quello che io connetto alla «vitalità del negativo» e che aveva permesso a Freud di forgiare la sua prima concettualizzazione dell'Io.

Al punto 13 («Affetti e stati di desiderio») del testo del 1895, Freud afferma che ambo gli stati (dolore e soddisfacimento) «lasciano dietro a sé motivi per esso [ψ] che hanno forza coattiva». Lo stato di desiderio, se seguito da soddisfacimento, implica una qualche «attrazione positiva»; così come quella del dolore una qualche «repulsione». Sono queste idee di attrazioni e repulsioni primarie che conducono alla teoria intorno all'allucinazione e alla rimozione, o difesa primaria per eccellenza.

Al punto 14, che ha per titolo «Introduzione dell'Io», Freud prosegue la sua costruzione riconoscendo che quegli stati che lasciano conseguenze generano «un certo stato di ψ che non è ancora stato discusso». Come soluzione suggerisce che «in ψ si è andata formando un'organizzazione, la cui presenza disturba decorsi che si sono prodotti per la prima volta in un particolare modo», ossia accompagnati da dolore o soddisfacimento. E dice: «Questa organizzazione si chiama l'Io, e può facilmente essere descritta se pensiamo che la ricezione, costantemente ripetuta, di QH (endogene (...)) produrranno un gruppo di neuroni dotati di una carica costante», come un «veicolo di scorta». «L'Io deve quindi essere definito come la totalità delle cariche ψ in un dato momento, ove una porzione stabile può essere distinta da un'altra soggetta a mutarsi».

L'Io è pertanto una organizzazione in ψ e può essere caratterizzato dalla totalità degli investimenti, ma non si limita ad una semplice somma degli investimenti. La funzione di questa organizzazione è di inibire la scarica di QH, l'energia specificamente pulsionale, in assenza

dell'oggetto (cioè impedendo un'allucinazione), grazie ai segni di realtà che provengono da co, dando luogo a un processo psichico secondario, invece di quello primario caratterizzato dall'allucinazione.

Come sorge l'lo? O piuttosto: come sorge questa difesa che è l'lo stesso, questa *negatività vitale*? Se prendiamo come riferimento la frase di Freud della 31^a lezione dell'«Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)»: «Wo es war, soll Ich werden», che può essere tradotta con «Dove l'Es era, l'lo deve diventarlo», l'lo dovrebbe essere considerato come un'organizzazione che sorge a partire dall'Es. Qui vale l'appropriarsi dell'idea che «dove l'Es era», cioè: dove c'erano soltanto eccitazioni sparse, assenza completa di organizzazione psichica, caos, una organizzazione ebbe luogo. «Wo es war», dove vi era il caos, stato di pura dispersione di eccitazioni, una organizzazione si costituì. In quel momento di indifferenziazione originaria, momento mitico per eccellenza, si sarebbe dato luogo all'esperienza primaria di soddisfacimento, generatrice di piacere, che si ergerà a principio.

L'lo, pertanto, non è agente di legame, ma effetto di quello. Non c'è un lo che preceda tale legame. Sono i legami, che corrispondono alla trasformazione di energia libera in energia legata, anteriori alla stessa vigenza del principio di piacere, che vanno a costituire un primo abbozzo di organizzazione a partire dall'Es.

Se il legame è la prima forma di organizzazione, la fissazione o rimozione primaria è ciò che fornisce i primi lineamenti dei luoghi psichici. Il legame è così una sintesi a priori che opera il passaggio da uno stato di pura dispersione di eccitazioni a stati di integrazione o di organizzazione parziale. I primi legami sono sintesi passive, limitano o impediscono soltanto il libero fluire delle eccitazioni disordinate; in un secondo momento diventano sintesi attive, ripetizioni differenziali. Tali organizzazioni si formano sulle eccitazioni che già furono accompagnate da soddisfacimento o da dolore e che diventano elementi di una ripetizione. L'lo è il responsabile della ripetizione, sia di esperienze di soddisfacimento, permettendo il proseguimento della scarica, che della inibizione della scarica.

L'io che risulta dai primi legami (sintesi passive) e l'io che risulta dalle ripetizioni (sintesi attive), corrispondono a momenti e luoghi diversi nell'organizzazione del sistema ψ . Questo lo originario è il «vero-lo» (secondo la distinzione fatta da Freud in «Pulsioni e loro destini»). In seguito questo lo si amplia e passa ad esercitare la funzione di inibizione dei processi psichici primari (non più sintesi passiva, bensì sintesi attiva). A partire dai segni di qualità o di realtà inviati da ω , passa ad essere un sistema a partire dal quale sarà possibile il discernimento che distinguerà rappresentazione-ricordo (immagine dell'oggetto di soddisfacimento) e la rappresentazione-percezione (presenza reale dell'oggetto). L'io così ampliato esercita una funzione regolatrice di tutto il sistema ω , rendendo possibili i processi psichici secondari, soprattutto grazie ad un'azione negativa, cioè inibitrice.

Tuttavia proseguiamo nell'ascolto dei prossimi relatori. È la volta del Dott. Marcelle Pignatelli, che parte audacemente dalla vecchia questione: libero arbitrio o pre-determinazione? Devo subito dire che questa era stata un vero tarlo durante la mia prima adolescenza. Pensate che entrai nel corso medico con la ferma intenzione di darle una risposta, quando ancora non avevo ascoltato il saggio consiglio del drammaturgo mio conterraneo, Nelson Rodrigues: «Giovani, invecchiate!». E la maturità non ci fa proprio congetturare, come ci insegna la psicoanalisi, al di là del libero arbitrio e/o della predeterminazione: una *libera-determinazione* del soggetto dell'inconscio?

Durante il suo intervento il relatore fa una sottile differenziazione fra distruttività e aggressività, aggressività che non sempre porta con sé le stesse implicazioni morali. E prosegue ricordando la struttura del Super-io (il più feroce dei tre signori al quale deve subordinarsi l'io; ricordiamo che per Freud, gli altri due sono l'Es e il mondo esterno), quella che può, senza dubbio, essere più «distruttiva». La differenza in maniera opportuna dall'«Ideale dell'io», che non acquisisce mai lo statuto di una istanza psichica in Freud, ma che è l'apice del testamento paterno. Ricorda le caratteristiche del Sistema Inconscio; questo sì che acquisisce nel primo punto di vista topico freudiano lo sta-

tuto pieno di Istanza, o di luogo psichico. Il Sistema Inconscio viene definito per essere privo di nozione di spazio e di tempo e privo del concetto di contraddizione. L'Inconscio condensa, sposta, lavora per contiguità e somiglianza. Il «processo psichico primario» governa il suo pensiero; ricordiamo il Capitolo VII de «L'interpretazione dei sogni», o ancora il capitolo, che reca lo stesso numero, dell'articolo metapsicologico del 1915 «L'inconscio».

E, nonostante tutta l'attenzione e la concentrazione degne di un «processo psichico secondario», ritorno alla mia questione. Ricordando il tema dell'incontro, mi domando quand'è che qualcuno dei relatori abborderà la problematica della scissione o della *Spaltung*, i diversi modi del rifiuto vitale, che distingue un destino nevrotico da quello della psicosi o della perversione.

Le relazioni successive ci danno subito il sapore della clinica. Il Dott. Paolo Aite ci racconta della giovane portata all'analisi da un'irrefrenabile paura per la morte imminente del padre, malato terminale. Malgrado immagino che debba essere stimolante giocare con la sabbia nel «set-ting», non posso non simpatizzare con l'improvvisa riluttanza della giovane al contatto con quella materia: la repulsione nei confronti di una terra granulosa e appiccicosa, fatta di granelli così piccoli che non possono non ricordare, a noi che ci disponiamo a giocare, la nostra non certo minore piccolezza. Sabbia che proviene dall'Immenso. Dall'illimitato vasto mondo che unisce Oceano e Terra. Il Dott. Alte cita Merleau-Ponty, il quale sosteneva che «la parola è un gesto», per ricordare, rovesciando quell'affermazione, che «il gesto è parola». Sì, concordo, ma sottolineo che sarà gesto curativo soltanto se rinviato alla parola, là ove regna la supremazia del Simbolico; gesto che acquisisce significato, anche se non verbalizzato. E se «All'inizio era il Verbo», come leggiamo in San Giovanni, sappiamo che quel Verbo altro non era se non il *logos*, che è insieme parola e azione. All'inizio era perciò l'atto, e il primo gesto psichico al di fuori del caos dell'autoerotismo è la negazione. O più precisamente l'accettazione della negazione che pone fine all'esperienza dell'allucinazione e fonda l'esame di realtà.

Ecco ancora riaffiorare la rimozione, che voglio e non voglio che ritorni, poiché essendo questa imperfetta, garantisce il ritorno del rimosso, assicurando così il pane agli analisti ufficiali o di mestiere. Imperfezione sempre parziale e incompleta che, richiedendo continuamente nuove energie affinché continui ad essere efficace, garantisce anche *il ritorno del rimuovere*, così da esigere nuove e ripetute rimozioni. La delicatezza e la sensibilità della relazione di Aite alleviano il dolore e l'esaurimento di questo insano ed eterno lavoro di Sisifo. La giovane vince la propria repulsa per la sabbia e costruisce la sua piccola-grande montagna, così perfetta che è perfettamente munita di un buco nel centro (Ah, il sapore della gola di Irma, rivelatrice implacabile dell'ombelico del sogno!), di una fessura mancante che unisce e separa analista e paziente, il processo psichico conscio da quello inconscio, mondo immaginario, simbolico e reale. Il foro della montagna come immagine geologica di un vuoto che non è cavo, ma denso, denso come è densa la formula della trimetilamina, cifra freudiana de «la Cosa», ne «L'interpretazione dei sogni».

Come montagna e come vuoto, ci giunge la fragilità della bambina autistica poeticamente accolta dalla Dott.ssa Ravasi Bellocchio, che tuttavia afferma di non aver scritto un solo verso. Chi ci crede? Io, sinceramente, no, e chiedo alla Dott.ssa Bellocchio che mi perdoni lo scetticismo. Chi legge Celan, Char e Turollo in quel modo deve essersi fatta inevitabilmente «colpevole» di almeno una strofa!

«Il nero latte dell'alba» è puro brodo di coltura, è pura pulsione di morte, per chi ne accettò il concetto. La *Todtrieb* è pulsione per definizione e per definizione la pulsione possiede quattro caratteristiche: spinta, meta, oggetto e fonte. La più variabile è l'oggetto, giacché questo non è mai dato e dunque può essere tutto o nulla. La pulsione di morte è anarchia, caos, disorganizzazione. Come lo è l'autoerotismo. La struttura narcisistica gli dà una direzione, strutturante e imprigionatrice. Quella edipica già gli offre migliori possibilità di «creatività e distruttività». Ma distruttività generatrice di novità. Passando da una struttura duale a una ternaria, si ampliano le possibilità di una

distruzione conservatrice, quella che, retta dalla legge paterna, apre la possibilità all'emergere del nuovo: nuove relazioni, nuovi significati.

«Il nero latte dell'alba» fa, tra l'altro, sì che una giovane della platea sottolinei come il linguaggio poetico non muoia mai. Ma muore per caso quello del delirante? E in cosa differisce il discorso psicotico da un discorso poetico? Freud ci insegna che lo psicotico «tratta le parole come cose», e una volta che sappiamo che nel Sistema Inconscio disponiamo soltanto di rappresentazioni di cose, la parola poetica, figlia del profondo, non può provenire laconicamente da un mondo retto dal Sistema Preconscio/Conscio, quello che dispone della rappresentazione della cosa unita alla rappresentazione della parola. Se lo stesso Freud si interroga su come una rappresentazione possa passare da un sistema ad un altro, elaborando una ipotesi topica e un'altra funzionale, il poeta è capace di farlo senza ipotizzare nulla. Creando. A differenza dello psicotico, il poeta possiede la chiave della *Bindung*, legame fatto di energia psichica. Alchimia non facile da maneggiare. Gli esiti di questa difficoltà sono innumerevoli, basti ricordare Hölderlin. Eliot, più cauto, sosteneva che «la poesia non è espressione di un'emozione bensì una difesa contro di essa». Difesa vitalissima.

Ma continuo a cercare dentro di me un chiarimento, dato che insisto a tradurre con «Rimozione Originaria» quel primo *no* che negando apre uno spazio, quando la psiche si fende e compare l'assenza, o *das Ding*, la cosa da sempre persa.

Nel corto, ma denso articolo del 1925, «La negazione», Freud elabora questioni cruciali concernenti il funzionamento dell'apparato psichico, constatando come il contenuto di una rappresentazione rimossa possa aprire la strada alla coscienza, a condizione che sia negata. Ossia, *il simbolo della negazione*, un *no*, dota il pensiero di una libertà; si prende coscienza del rimosso, senza che ci sia sospensione della rimozione. La funzione di negare si trova all'origine stessa del pensiero. In principio l'apparato psichico dispone di una forza di affermazione (*Bejahung*, relazionata all'esperienza di soddisfacimento)

e di una forza di espulsione (*Ausstossung*, prima difesa, relazionata al dolore). Una seconda tappa si verifica quando sarà possibile *negare*, ovvero quando avviene la separazione fra razionalità e emozione. La capacità di giudicare è un dispiegamento del processo di affermazione/espulsione, il cui sviluppo diventa possibile soltanto grazie al simbolo della negazione. A partire dalla realtà esterna si impone lo smentito (*die Verneinung*), il quale contiene in sé due negazioni, poiché afferma che *non è quello*, cioè non è quel falso. Negando la menzogna, lo smentito nega una negazione come se dicesse *non è non*, dove questo primo no, successivo in senso temporale al secondo, sospende quest'ultimo. È grazie a questa duplice negazione che si creano le condizioni per lo sviluppo dell'esame di realtà il cui obiettivo è quello di rendere possibile di fatto, ossia nel mondo sensibile e percettivo, un nuovo incontro con l'oggetto del desiderio. Ferenczi, nel 1926, nell'articolo a proposito del «problema dell'affermazione del dispiacere», commenta che Freud scoprì che l'atto psicologico rappresentato dallo smentito (*die Verneinung*) costituisce una fase intermedia tra ignoranza e conoscenza della realtà.

Lo psicotico, assumendo una difesa radicale, incapace di iscrivere una negazione complessa come quella rappresentata dallo smentito, rimane all'interno della via primaria dei meccanismi allucinatori. Egli sceglie la reiezione (*die Verwerfung*), pronuncia un rifiuto primario, diverso non soltanto dalla difesa caratteristica del nevrotico (*die Verdrängung*), come anche da quella del perverso (*die Verleugnung* o il diniego). Ricordiamo che per Freud la perversione è il negativo della nevrosi.

Quando si è capaci di dire che quel *no* (l'oggetto *non* mi manca) è in realtà falso, ossia che «non è vero che l'oggetto non manca», il soggetto psichico si trova nella fase intermedia di cui parla Ferenczi. Il discorso che afferma che *non* è vero che non c'è mancanza si avvicina molto al linguaggio della malinconia. Per un destino meno tragico, come quello del nevrotico, o meglio, come quello del nevrotico che ha finito la sua analisi, il soggetto deve fare un passo in più: sostituire la verità di «non è vero che non c'è mancanza» con un «manca» *tout court*. La doppia

negazione si trasforma in affermazione. Affermazione di una negatività vitale, riconoscimento della mancanza, ecco ciò che propone la *cura analitica*. Ecco la «vitalità del negativo».

La vitalità del negativo

Lidia Tarantini, Roma

Vorrei considerare la parola «vitalità» del negativo non nel senso di quel pur embrionale stimolo vitale al cambiamento che è contenuto anche là dove è difficile cercarlo e che di conseguenza stimola la vis terapeutica ad attivare un processo di cambiamento, di trasformazione della distruttività in qualcosa di «costruttivo». Do per dimostrato che questo tipo di processo avvenga e, a volte, anche con successo.

Tuttavia la parola «vitalità» mi induce anche ad un'altra serie di riflessioni, in cui il suo essere collegata al negativo è in funzione unicamente del negativo stesso, senza possibilità di trasformazione alcuna, un'accezione della parola, insomma, in cui essa serva, per così dire, da rafforzativo al concetto stesso di negatività, una negatività così «vitale» da essere immodificabile ed intrasformabile.

Se pensiamo il negativo come corrispettivo logico del positivo, o la distruttività come corrispettivo di creatività, il male come quello del bene, se, insomma, entriamo nella logica binaria della contrarietà, diamo inizio ad un processo dialettico, che non potrà che produrre una nuova trasformativa posizione. Come dice Aristotele, la contrarietà è una opposizione reversibile, ed esiste una serie di posizioni intermedie che rendono conto del possibile passaggio trasformativo. Ma se provo a pensare alla vitalità del negativo come a qualcosa che possiede in se stessa la

sua ragion d'essere, e una sorta di sua totale autonomia, non posso che pensarla in termini di contraddittorietà, posizione che, come noto, non ammettendo termini intermedi (*tertium non datur*), rende impossibile il cambiamento. Il negativo, allora, si troverebbe ad occupare una posizione di vis a vis rispetto ad un non-negativo, il male a quella del non-male, la distruttività a quella della non-distruttività.

Da questa prospettiva non c'è nessun motivo logico per cui il negativo debba rinunciare alla vitalità, morendo o trasformandosi nel suo supposto contrario, il positivo.

Mi è sembrato interessante questo cambiamento di vertice logico di osservazione della fenomenologia del negativo, per cercare di entrare un po' più in contatto con tutte quelle situazioni analitiche in cui la posizione sembra essere quella di una totale impossibilità di movimento progressivo o trasformativo, e questo non tanto per ragioni di tipo relazionale, controtransferali, casi limite, reazione terapeutica negativa ecc., ma per qualcosa che oserei definire «ontologico», qualcosa che ci da la sensazione di essere a contatto con una sorta di «male» allo stato puro, non dialettizzabile con quel qualcosa che chiamiamo «bene», o «positivo», o «creativo», ma in rapporto solo con se stesso, contraddetto solo, caso mai, dalla negazione di sé medesimo, il non-male, in cui, per altro, non si trasformerà mai.

Situazioni del genere è piuttosto raro, è vero, incontrarle nella stanza analitica, dove quasi sempre la distruttività compare accompagnata da una componente libidica, sia pur minima, sia pur auto-distruttiva, come nel masochismo originario di stampo narcisistico. Chi va in analisi non è mai del tutto e completamente «negativo», c'è in lui qualche elemento di contrasto e di sofferenza che può permettergli di riconoscere, nella presenza dell'altro, nella stanza analitica, la possibilità di costruire un ponte verso l'esterno, fuori da quella fortezza autoreferenziale, necessaria a che il negativo resti isolato, uguale solo a se stesso.

Eppure ci sono situazioni psichiche, individuali e collettive, in cui, invece, questa impossibilità è totale e assoluta, direi quasi «pura». Quale meccanismo psichico regola questo non poter stabilire ponti di comunicazione, ponti

su cui possa transitare una energia trasformativa, una vitalità dialettica? A me sembra che una caratteristica psichica indispensabile allo stabilire ponti sia la capacità di riconoscere l'altro come un oggetto simile a sé, il quale, nel momento stesso in cui proietta su di lui le parti distruttive, rimanda qualcosa che anche io patisco, o che sono comunque in grado di riconoscere come appartenente anche a me. In questo senso anche certe forme violente e distruttive della perversione richiedono, comunque, una capacità di identificazione con il proprio alter-ego masochista, proiettato sull'altro. Esiste, comunque, la percezione di un non-me che riconosco come esistente. Questo pur rudimentale meccanismo proiettivo sembra essere, invece, del tutto assente in quelle situazioni in cui si manifesta il Negativo sotto forma di distruttività pura, non legata alla realizzazione di nessun desiderio, neanche del più trasgressivo. Una negatività che chiamerei «desoggettivante», espressione di una capacità pura di non-legame, una sorta di de-legame integrale, e come tale non passibile di nessun intervento analitico, se è vero che analizzare, cioè *anluein* vuoi dire sciogliere i legami esistenti, allo scopo e nella certezza che, dopo la dissoluzione, ci sarà la possibilità di una nuova legazione (Solve et coagula). Non intendo qui cercare di indagare perché in alcune situazioni individuali o collettive prevalga in modo totale il processo del «solve». Faccio solo una ipotesi che potrebbe, in parte, aiutare a capire la genesi di questo accadere psichico: mi riferisco a quelle situazioni che T. Ogden chiama di «misconoscimento primario degli affetti».

Secondo questo autore ci sarebbero state, nei primissimi rapporti oggettuali, relazioni improntate alla difficoltà della madre, difficoltà parziale o totale, a riconoscere e a rispondere agli stati interni del bambino. Questo impedirebbe il formarsi di quegli apparati psichici che presiederebbero alla possibilità di vivere situazioni di «identificazione e proiezione», che sono alla base della funzione di relazione. Al loro posto si instaurerebbero formazioni sostitutive del tipo falso Sé, tipologie ossessive, autoritarie, di controllo, o stati di angoscia di fronte ad un generico «non-sapere». Ma, se questo misconoscimento primario è

stato così totale e radicale da non permettere neanche la formazione dei suddetti sostituti psichici, la «normalità» distruttiva diventa, allora, un modo per riconoscersi nel non-riconoscimento di sé e dell'altro. Questa ipotesi, se da un lato sembra fornire una qualche chiave di lettura per certe situazioni individuali, mi sembra però inadeguata per tentare di dar conto di altre forme macroscopiche e collettive di negatività «vitalmente» distruttiva. Penso, per tutte, all'Olocausto. Sembra che esso sia la paradigmatica celebrazione della Negatività allo stato puro in cui ogni possibile domanda sul perché e ancor meno sul senso, di quello che è stato fatto, risulta essere a mio avviso fuori luogo.

In questi casi il Male è senza un perché, e cercarne uno è dargli diritto di esistenza, riconoscimento, integrazione. La sua ragione di essere è di sostituire alla richiesta di senso un'affermazione di potere assoluto e di sottomissione a voglie primordiali, dove voglia non è ancora desiderio. Se ci fosse un perché non ci sarebbe questa forma assoluta di negativo, vitale e chiusa in se stessa. Fuori dalla terra del senso, solo lì fuori, il Male può continuare ad esistere. Il solo rapporto che, a mio avviso, è possibile intrattenere con esso è un rapporto narrativo. Memoria e racconto sono le uniche dimensioni che ci permettono, forse, di considerarlo come, comunque, facente parte dell'esperienza che chiamiamo vita.

«È sufficiente, probabilmente, porsi la domanda nel modo più semplice: perché gli ebrei sono stati uccisi? Essa svela immediatamente la sua oscenità, perché c'è qualcosa di assolutamente osceno nel progetto di capire.

Il non capire fu la mia ferrea legge durante tutti gli anni del compimento della Shoah: mi sono abbarbicato a questo rifiuto come all'unico atteggiamento possibile, etico e concreto al tempo stesso. Questa protezione, questi paraocchi, questa cecità furono per me la condizione di vita. Accecamento si deve intendere come il modo più puro di sguardo, il solo modo per non distoglierlo da una realtà letteralmente accecante: la chiaroveggenza assoluta. Dirigere sull'orrore uno sguardo frontale esige che si rinunci alle distrazioni e alle scappatoie, innanzitutto alla prima tra tutte, quella più falsamente centrale: la questione del perché, con il suo corredo indefinito di frivolezze accademiche e di canagliate inevitabili. Hier ist kein Warum: Primo Levi racconta che la prima regola di Auschwitz gli fu insegnata appena arrivato al campo da una guardia SS: 'Niente perché' e questa legge vale anche per chi si assume il compito

della memoria. La trasmissione sola è importante, non la comprensibilità, cioè nessun sapere vero preesiste alla trasmissione. È il tramandare, il ricordo, il solo sapere.

L'assoluto non si spiega: nessun perché, ma neanche una risposta al rifiuto di un perché, a rischio di ritrovarsi iscritti nell'oscuro» (Claude Lanzman).

Extra ecclesiam nulla salus

Angelo Malinconico, Termoli

Ho il privilegio di frequentare due ecclesiae: quella del mondo analitico e quella della riabilitazione psicosociale. La seconda frequentazione mi pone a contatto costante con la distruttività più profonda, che ha colpito individui che sembrano avere sperimentato, in un'involuzione perversa, il percorso da farfalla a crisalide, per restare imprigionati in un universo dove ogni forma di creatività sembrerebbe bandita.

Ma non è questo l'aspetto della distruttività che intendo affrontare, quanto piuttosto una sua linea d'ombra che pertiene al tema della diffidenza reciproca tra le mie due ecclesiae. Come accade in tutte le situazioni di arroccamento, il risultato che consegue è il depauperamento di energie e di potenzialità fecondanti. Purtroppo sperimento con disarmante frequenza atteggiamenti in cui il mondo della riabilitazione (o della psichiatria più in generale) tende a scotomizzare le enormi potenzialità del mondo analitico, sia in termini di terapeuticità che di formazione e supervisione degli attori della riabilitazione stessa.

Dall'altra parte i messaggi e gli atteggiamenti non sono confortanti. Una distruttività al limite della tanatofilia pervade una certa parte del mondo analitico, inducendolo a negare le potenzialità dell'altro mondo, capace di attivare prassi e risultati ricchi da risorse «povere». Superfluo precisare la mia posizione. Considero più colpevole il

mondo analitico, dal momento che è attraversato (dall'analisi alla formazione) dal costante confronto con l'inconscio e, quindi, con l'Ombra ed il Perturbante. Insomma un'analisi arroccata e spocchiosa può esaltare il proprio negativo e la propria distruttività, se non si apre a mondi, linguaggi e risorse «altri».

Ricordiamo la lezione di Jung; la sua visione, coerente per 50 anni, della Psicosi Unica; la sua tensione a cogliere ricchezze da individui considerati da altri (per primi i suoi maestri) poco meno di bizzarrie genetiche o espressione di «cervello malato».

Ritengo sia in atto una sorta di inconsapevole conflitto tra funzioni paterne e materne. E come sempre la rigidità è infeconda. È una coniunctio a cui qualcosa si oppone. La riabilitazione incarna pressoché esclusivamente (nel senso che tende ad escludere l'altra polarità) la funzione materna. Allatta senza limiti; tollera le marachelle; tocca il corpo; coccola; si lascia andare senza remore ad apprensioni ed entusiasmi; spesso sfiora il limite dell'onnipotenza. L'analisi sembra incarnare prevalentemente la polarità paterna. Predilige la norma; pratica la tecnica della giusta distanza; si tiene distante dal corpo e dal coccolarlo, non lascia trasparire emozioni forti, mette in guardia dalle nuances onnipotenti. Ovviamente, per strade diverse, perseguono lo stesso obiettivo. Mi danno l'impressione l'una, la riabilitazione, di colludere con il paziente escludendo la parte-padre; l'altra, l'analisi, di evitare con altezzosità la parte-madre coccolona che è però anche quella che rende il Vas cornice sicura ma non ingabbiante.

Si profila sempre più la possibilità-necessità che il mondo analitico offra (con discrezione che non perturbi) il proprio sapere-saggezza ad un mondo ricco di affetti e di condizioni spontanee. Non mi riferisco ne a colonizzazioni, ne ad asservimenti o training ortodossi, ne ad imposizioni di linguaggi e pratiche che non possono che risultare distanti, quanto piuttosto a contatti formativi e nuove forme di consulenze-supervisioni (che amo definire extra-visioni). Un'analisi, quindi, in grado di vitalizzare un mondo ad essa solo apparentemente distante. Come? Con proprie specifiche «tecniche rianimatorie»: maggiore

investimento in *extra-visioni* permeate da una pervasiva attitudine alla lettura *verticale* degli accadimenti; l'uso della metafora; la scansione di tempi non inflattivi, l'invito alla lettura per opposti; il supporto nel far cogliere il senso di deliri, allucinazioni, proiezioni. Il tutto nella continua fertile ricerca di «luoghi comuni».

Per concludere, con un po' di perplessità ed invito all'ironia, riporto due «teorizzazioni» di cui sono stato testimone. La prima, da parte di un collega esperto in riabilitazione: «La supervisione è stata inventata dagli analisti che hanno scoperto l'impoverimento del mercato privato». La seconda, da parte di un collega analista: «La riabilitazione è una stolidità ad un fare che in realtà lascia il matto sempre più matto». Sic!