

LA CONOSCENZA TRA SCIENZA E COSCIENZA.
APPRENDIMENTI E COMPrensIONE NELL'INCONTRO CON L'ALTRO

Diego Napolitani

SOMMARIO

Che cosa significa trascendenza nella tradizione fenomenologica? Se l'intenzionalità è l'espressione di un'esperienza vissuta, quali sono le componenti all'interno della complessità mentale che la esprimono? L'intenzionalità resta chiusa nell'ambito dell'esperienza individuale, o ha un potere fattuale nel soggetto intenzionato? In che cosa consiste la corrispondenza tra soggetto intenzionante e soggetto intenzionato? In che rapporto si pongono i giochi intenzionali e la formazione della coscienza? Se la coscienza è strutturalmente eteronoma perché si forma nell'intenzionamento altrui, in che cosa consiste l'autonomia individuale? Se la conoscenza viene intesa in termini di apprendimento, come si può intendere la comprensione? Come s'intrecciano nell'esperienza analitica questi due atti cognitivi? Questi sono gli interrogativi cui il presente lavoro tenta di approcciarsi, non per dare risposte esaurienti ma per indicare un percorso possibile.

* * *

Con la dottrina heideggeriana dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) come trascendenza è stato eliminato il cancro che minava alla base tutte le precedenti psicologie e si è finalmente aperta la strada all'antropologia. Il cancro è rappresentato dalla dottrina della scissione del "mondo" in soggetto e oggetto. In forza di questa dottrina l'esistenza umana è stata ridotta a mero soggetto privo del suo mondo. E un "soggetto" nel quale hanno luogo tutti i possibili processi, eventi, funzioni, che ha tutte le possibili caratteristiche e compie tutti i possibili atti, senza che nessuno sia in grado di dire, salvo supporlo attraverso mere "costruzioni" teoriche, come possa incontrarsi con un "oggetto" e cominciare a intendersi con altri soggetti. Essere-nel-mondo significa sempre, per dirla in breve, essere nel mondo con i miei simili, essere con le altre esistenze (*Mitdaseiende*). Heidegger, postulando l'essere-nel-mondo come trascendenza, non soltanto ha superato la scissione tra soggetto e oggetto della conoscenza, non soltanto ha colmato lo hiatus tra Io e mondo, ma ha anche illuminato la struttura del soggetto come trascendenza, ha aperto un nuovo orizzonte di comprensione e ha dato impulso nuovo all'indagine scientifica sull'essere dell'uomo in genere e sui particolari suoi modi di essere. È dunque chiaro – e ciò mi preme particolarmente sottolineare – che in luogo della scissione dell'essere in soggetto (uomo, persona) e oggetto (cosa, ambiente) subentra qui, garantita dalla trascendenza, l'unità tra persona e mondo.

Binswanger (1946, pp. 22-23)

Seguendo il percorso fenomenologico, di cui il brano in epigrafe mette in risalto “l’unità tra persona e mondo” attraverso la trascendenza, come possiamo intendere l’interfaccia tra mondo interno e mondo esterno? Questa interfaccia può essere vista come lo spazio virtuale che unisce e distingue due enti, costituendosi come un transito biunivoco tra la *res* e l’*intellectus*, perfettamente adeguati l’una all’altro: la prima s’incide nel secondo perché questi possa manipolarla a suo piacimento. Su questa *adeguatio* (Aristotele) si fonda nella modernità l’impero della scienza della natura che diventa l’arbitro supremo della legittimità di tutti i saperi che a essa si inchinano.

Ma che cosa è la “cosa”, quella *res* che è nella radice di quell’astrazione concettuale che nominiamo *realtà*? E che cosa è quell’*intellectus*, che cartesianamente facciamo coincidere con l’Io? Entrambi questi termini si sottraggono a ogni spiegazione, a meno di non essere ridotti a un qualche pre-supposto ritenuto apoditticamente “vero” e “reale”. Il senso comune adopera questi termini senza soffermarsi sulla loro origine e sul loro significato ultimo, ed è nel loro uso che l’uomo si muove nel mondo: se “Io” scrivo queste parole so di essere ben definito nella mia singolarità storica, culturale, intenzionale, e di fronte a me si pongono i destinatari di questo mio scritto, ciascuno nella sua esclusiva singolarità. In questa mia concreta esperienza dove la colloco “l’unità tra persona e mondo”? Devo intendere per trascendenza il fatto che il mio pensiero trascende attraverso le parole la finitezza del mio corpo per raggiungere, forse, l’ascolto di un Altro? Oppure devo pensare che non è a questo “Io” che ci si riferisce parlando di trascendenza, ma a un altro momento della complessità personale?

L’“Io scrivo” emerge come atto da una precondizione del mio esistere che è il mio *essere cosciente*, che non significa soltanto uno stato di vigilanza che mi consente di disporre di una certa serie di funzioni senso-motorie e di funzioni mentali quali la memoria, la capacità di anticipazione degli effetti del mio atto, la capacità di organizzare i miei pensieri nei modi della razionalità ecc. Come pre-condizione dell’*ex-sistere*, la coscienza non va neppure intesa nei termini freudiani come quell’attributo sostanziale dell’Io che si contrappone all’incoscienza dell’Es, perché nell’enunciato “Wo Es war, soll Ich werden” [Sigmund](#) Freud fa riferimento a un processo di conoscenza, cioè a una egologia illuministica di marca esplicitamente scienziata. Contro questa visione della coscienza che viene ridotta alla ragione come quella funzione che ammini-

stra il rapporto del soggetto col mondo in accordo col “principio di realtà”, si pone con forza Friedrich Nietzsche (1884-1885), che afferma:

Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l’“Io” sia ciò che pensa; al contrario considero l’Io stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di “materia”, “cosa”, “sostanza”, “individuo”, “scopo”, “numero”; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di “conoscibilità”. Il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticale, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica; io insegno ad abiurare questa fede. È il pensiero che pone l’“Io”, ma si è finora creduto, come crede il “popolo”, che nell’“Io penso” ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo “Io” fosse la causa data del pensiero; secondo un’analogia con questa abbiamo “inteso” tutti gli altri rapporti causali. Per quanto consueta e indispensabile questa funzione possa essere, niente dimostra che la sua natura non sia fittizia. Qualcosa può essere condizione di vita e tuttavia falso.

Dobbiamo allora porci l’interrogativo su quale sia quella fonte di ogni idea, di ogni visione, di ogni grammatica che è prima o oltre ogni “sapere”, in che cosa consista quella coscienza cui può essere attribuita la paradossale proprietà enunciata da [Heinz von Foerster \(1986\)](#) nei termini del “non so di non sapere”. Prima di ogni “sapere” l’uomo vive nella sua stagione neonatale un tipo di esperienza di cui non conserva alcun ricordo e che pure si ripresenta in particolari condizioni lungo tutta la sua vita. Che cosa può essere “mondo” per il neonato quando le sue strutture neuroniche non gli consentono ancora una registrazione stabile di quanto percepisce, una memoria su cui istituire i confronti tra un mondo esterno e un mondo interno e la stessa esperienza di tempo? Supponiamo: una voce irrompe nel silenzio e – osserveremmo noi – due braccia lo sollevano dalla culla. Lui non sa della voce e del movimento del suo corpo ma è *cosciente* di forme, di luci, di colori che cambiano al suo sguardo mentre simultaneamente si attivano in lui tensioni muscolari e altri movimenti viscerali. Siamo autorizzati a pensare che questa cascata di eventi prodigiosi inducano in lui quello stato che Robert R. Marett (citato da Di Nola, 1981) attribuisce alla condizione [preanimistica¹ in quanto fon-](#)

¹ Con il termine *animismo* l’antropologo inglese Edward Tylor designa una forma primitiva di religiosità basata sull’attribuzione di un principio incorporeo e vitale a fenomeni naturali, esseri viventi e cose concrete, dotati di un potere fattuale (anima) sulla sopravvivenza dei singoli e di intere comunità. Con il termine *preanimismo* Marett, allievo di Tylor, designa un atteggiamento più primitivo per il quale non è ancora attribuito un potere fattuale agli eventi fisici, essendo questi colti solo per l’emozione di *awe* e *wonder* (un’ammirazione timorosa, potremmo dire) che suscitano in una mente attonita non capace di alcuna spiegazione razionale.

damento di tutte le credenze religiose e di tutte le pratiche magiche delle società preistoriche. Possiamo legittimamente ipotizzare che l'uomo agli albori dell'esistenza "comprenda" ogni evento, inestricabilmente esterno/interno, come una "forza" impersonale da cui è mosso e commosso prima che egli possa attribuirgli alcun significato o credenza.

È da questa primitiva coscienza che si sviluppa nei bambini quel pensiero magico di cui Jean Piaget (1926) parla confrontandolo con quello dei primitivi, e considerandolo caratterizzato dalla proprietà di attribuire agli oggetti poteri fattuali e intenzionalità rivolti ai soggetti che entrano in rapporto con loro. Freud (1913) è sulla medesima linea quando parla di "onnipotenza del pensiero", come se i processi cognitivi esprimessero una "realtà" psichica individuale prescindendo dall'"ambiente" in cui si formano. Ma egli si apre a tutt'altra prospettiva quando afferma (1921):

Eppure è solo raramente, in determinate condizioni eccezionali, che la psicologia individuale riesce a prescindere dalle relazioni di tale singolo con altri individui. Dentro la vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto, in questa accezione più ampia ma indiscutibilmente legittima, la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale.

La componente "sociale" è dominante nella coscienza originaria del bambino, da cui lentamente emerge quel processo di conoscenza che gli consente di distinguere il Sé soggettivo dall'oggetto.

Ma la coscienza non va vista solo come quella *proto-mente* – per dirlo con Wilfred Bion, su cui torneremo in seguito – difettosa rispetto a ulteriori differenziazioni, ma è già sin da subito *atto*. L'atto della coscienza è l'*intenzionalità* per la quale paradigmaticamente Edmund Husserl (1913) afferma: "Io non vedo delle sensazioni di colore, ma degli oggetti colorati, né intendo sensazioni uditive, ma la canzone del cantante". Di questa intenzionalità è animata la originaria coscienza del bambino che, come abbiamo visto ricordando Piaget, non vede solo colori e non sente solo suoni, ma intenziona il mondo come un succedersi di eventi dotati di poteri "magicamente" fattuali di cui fa una totalizzante *esperienza vissuta*. Ricordo qui che dobbiamo a Wilhelm Dilthey la distinzione tra esperienza empirica ed esperienza vissuta: la prima, detta *Erfahrung* (che letteralmente significa *ciò che emerge dal percorso di un viaggio con destinazione prevista*) consiste in ciò di cui la coscienza si arricchisce a opera della sua differenziata razionalità esposta al criterio di vero/falso;

la seconda, detta *Erlebnis* (che letteralmente significa *ciò che emerge dalla stessa condizione di vita dell'uomo, il "vissuto"*), include strutturalmente l'oggetto nel quale la coscienza si trascende. In questo tipo di esperienza interiorità ed exteriorità coincidono in un *esserci*, in un *Da-sein* per il quale Martin Heidegger (1927) afferma:

Nel comprendere, l'Esserci non va al di là di una sua sfera interiore, in cui sarebbe dapprima incapsulato; l'Esserci, in virtù del suo modo fondamentale di essere, è già sempre "fuori", presso l'ente che incontra in un mondo già sempre scoperto.

E Maurice Merleau-Ponty (1945) specifica il carattere trascendente della coscienza in questi termini:

La coscienza è da capo a fondo trascendenza, non trascendenza subita – perché una simile trascendenza sarebbe il ristagno della coscienza – ma trascendenza attiva. La coscienza che ho di vedere o di sentire non è l'annotazione passiva di un evento psichico chiuso in sé e che mi lascerebbe incerto circa la realtà della cosa sentita o vista [...] ma è il movimento profondo di trascendenza che è il mio essere stesso, il contatto simultaneo con il mio essere e con l'essere del mondo.

Dunque, coscienza è comprensione, un immediato *prendere-insieme* Sé e mondo la cui rappresentazione non è semplice registrazione ma un atto intenzionale. Intenzionalità deriva da "intendere", che letteralmente significa "tendere la mente *dentro* un oggetto", cosa che rende l'oggetto animato dalla mente di chi attivamente lo osserva. Si potrebbe dire che non vediamo mai un oggetto nella sua nudità "naturale" ma che lo vediamo, se lo vediamo, già sempre vestito dal senso (dai sensi) che gli assegniamo. Anche un oggetto fin lì ignoto, se ci "colpisce", è già impregnato dell'interrogativo di cui lo investiamo, con stupore, curiosità o timore. Nel mito della genesi biblica l'uomo ha definito l'atto intenzionale del suo Autore: una manciata di fango dentro cui Egli insufflò la propria anima, e fu l'uomo. E nell'*intendere* l'uomo Egli lo insignò del proprio *pretendere*, che lui, l'uomo, fosse a propria immagine e somiglianza. Fenomenologo *ante litteram*, lo scrivano del Libro ha consacrato nell'intenzionalità il prodigioso atto fondativo del mondo.

Così, l'autore di ogni atto intenzionale non è un soggetto definito nella sua *ipseità*, ma è la coscienza che si rappresenta un Io (una finzione necessaria, secondo Nietzsche): si potrebbe dire che non è un soggetto che ha una coscienza, ma è la coscienza che ha un soggetto in relazione con l'Altro. La coscienza non "spiega" né se stessa né il mondo, ma può comprendere tanto il pensiero esplicante quanto l'oggetto esplicato, es-

sendo interessata dalle condizioni interne dei suoi atti rappresentativi, dalle emozioni che la incarnano e che corporeamente la sommuovono, ma non dalla loro materia in quanto “cosa” o “Io” in sé, che le rimane del tutto estranea.

Gli atti intenzionali si rivolgono a un oggetto che, entrando a far parte strutturale dell'esperienza vissuta, è “immanente” a essa: nella prospettiva fenomenologica l'oggetto e l'atto mentale, per il quale il soggetto è “aperto” a esso, sono un tutt'uno, essendo la coscienza sempre “coscienza di qualcosa”. Intendo qui presentare una ipotesi per la quale l'intenzionalità si costituisce come un organizzatore dell'identità del soggetto cui essa si indirizza, tenendo nella dovuta considerazione il fatto che ogni atto intenzionale “pretende” che il suo oggetto sia conforme al senso che il soggetto gli conferisce. Prenderò successivamente in considerazione i dispositivi mentali (protomentali) per i quali il soggetto investito dalle intenzionalità altrui le auto-ri-organizza per la costruzione dei propri nuclei identitari.

Mi sembra che la coscienza non sia solo trascendenza attiva nella sua intenzionalità come sostiene Merleau-Ponty, ma che subisca anche (e originariamente in modo prevalente) gli atti intenzionali dell'ambiente nei suoi confronti. Piaget sostiene che il bambino “attribuisce” al mondo che lo riguarda un'intenzionalità dotata di un potere fattuale nei suoi confronti, ma ci si può chiedere se questa “attribuzione” sia espressione dell'onnipotenza del pensiero come supposta da Freud o non, piuttosto, l'espressione di un'esperienza vissuta del bambino. Che ne è delle intenzionalità dei genitori nel momento in cui penetrano nella complessità mentale del bambino cui quelle intenzionalità sono rivolte? Se l'intenzionalità è l'atto della coscienza, essa si esaurisce nella rappresentazione unitaria del Sé/Mondo, del *Mit-dasein* heideggeriano, o penetrando in un soggetto umano ne (ri-)struttura la coscienza?

| *So quel che fai* (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006) è il titolo di un recente libro che racconta la storia e le estensioni della scoperta delle “cellule specchio” (*mirror cells*), per la quale “l'Io so” non si riduce a una cognizione percettiva, ma al fatto che dentro il mio corpo si crea una tensione muscolare e viscerale che riproduce potenzialmente gesti e intenzioni manifesti nel “tu fai”. Vi si affronta anche il tema dell'apprendimento tramite imitazione, cosa che potrebbe forse costituire la base biologica dei processi di identificazione. Mi chiedo: è lecito ipotizzare che il medesimo o simile sistema cellulare possa corrispondere non solo a un atto volitivo ma anche a quell'atto della coscienza che conveniamo definire

intenzionalità? Cioè, che quel che succede per un'esperienza empirica (la *Erfahrung*) possa anche succedere per un'esperienza vissuta (la *Erlebnis*)? Se la coscienza è un epifenomeno di una complessità mentale su un necessario supporto biologico, la coscienza deve formarsi e crescere secondo quel processo generale della vita cellulare che è l'autopoiesi (Morin, 1980).

Richiamo qui l'importante opera di Francisco Varela che ha collaborato alla ricerca neuroscientifica fino agli anni Novanta con Humberto Maturana (1984) per poi dedicarsi al suo "Progetto per una neurofenomenologia" (1991), brevemente riassunto in *Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva*. Ne riporto qui di seguito alcuni brani che mi sembra rientrino a pieno titolo nella tematica fin qui presentata.

Con il termine mente intendo qui tutto quanto ha a che fare con la dimensione mentale, con la cognizione e, in ultima analisi, con l'esperienza. Una delle principali acquisizioni fondamentali della scienza negli ultimi anni è la comprensione che non si può dare nulla di simile a una mente o a una capacità mentale senza che sia completamente incarnato, completamente inserito nel mondo. Essa emerge da un'immediata riproduzione, indissolubilmente vincolata a un corpo che è attivo, che si muove e che affronta il mondo.

Non possiamo semplicemente considerare l'oggetto come qualcosa che esiste in modo indipendente, "là fuori". L'oggetto emerge. A causa della nostra attività e così, in effetti, noi e gli oggetti co-emergiamo, co-deriviamo.

Da quest'incarnazione enattiva derivano due conseguenze. Se la mente non è nella testa, dove mai si trova? È precisamente questo uno dei passaggi più rilevanti: è in questo non-luogo della co-determinazione di interno ed esterno, tanto che non si può affermare che è fuori o che è dentro. L'altra conseguenza che ne consegue, meno comune, è che la mente non può essere separata dall'organismo inteso nella sua totalità. Siamo portati a pensare che la mente sia nel cervello, nella testa, ma il fatto è che l'ambiente comprende anche il resto dell'organismo; implica che il cervello sia intimamente collegato a tutta la muscolatura, all'apparato scheletrico, all'intestino, al sistema immunitario, agli equilibri ormonali e così via. Questo rende il tutto un'unità estremamente salda. In altre parole, l'organismo, in quanto reticolo di elementi completamente co-determinanti fa sì che le nostre menti siano, letteralmente, inseparabili non solo dall'ambiente esterno, ma anche da quello che Claude Bernard già chiamava il *milieu intérieur*, il fatto che noi non abbiamo solo un cervello ma un intero corpo.

Per qualche strana ragione, nella tradizione occidentale c'è la bizzarra percezione che la materia possa essere il supporto della mente, ma che la mente non abbia diretta influenza sulla materia. Bene, si può dimostrare che questo è sbagliato: anche questa è una cosa che la nozione di emergenza ci permette di vedere, se la intendiamo correttamente come una strada a doppio senso e non solo come una strada a senso unico.

Per questo l'esperienza in chiave fenomenologica è così difficile da articolare, visto che un'ampia parte della sua base è prerenale, affettiva, non concettuale, prenoetica. È difficile esprimerla a parole, precisamente perché precede le parole. Dire che precede le parole non significa che è al di là delle parole. Al contrario, è perché è così ancorata a terra che non si è ancora risolta negli elementi di ragione che noi siamo portati a pensare siano le più alte espressioni della mente.

In quest'ultimo brano Varela sembra riferirsi all'esperienza vissuta ("l'esperienza in chiave fenomenologica") che è la base prenoetica da cui emerge, co-emerge (vedi il *Mit-dasein* heideggeriano) la ragione che, spaccando l'originaria, coscienziale tuttunità del mondo, costruisce l'oggetto e l'io. Quando Varela si riferisce al fatto che la mente ha un'influenza diretta sulla materia cellulare egli intende che la mente, l'esperienza vissuta, s'incide sulle organizzazioni neuroniche fino al punto di modificarne le connessioni sinaptiche e le loro reti e di stimolare la nascita di nuovi neuroni: la co-emergenza va così intesa come un processo circolare tra evento esperienziale e (ri)organizzazioni neuronali, processo cui fa riferimento il termine *autopoiesi* (Morin, 1980; Cofano, 2003). Ma questo termine può ingannare circa i modi in cui essa viene sperimentata in termini emozionali: la sua semplicità sintetica può far pensare a un qualche *auto-matismo* che nella sua "naturalità" non comporti alcun particolare turbamento emotivo. Telmo Pievani in un suo poderoso articolo (2001) di commento all'opera di Varela riporta un brano di una intervista fatta a Varela che qui trascrivo:

KEMPF: Perché l'emergenza della discontinuità nell'evoluzione? Perché la vita, nelle sue infinite biforcazioni cruciali, ha ogni volta trascorso se stessa verso configurazioni inedite, imprevedibili e spesso assai improbabili?

VARELA: Perché c'era, fra tutte queste possibilità, la possibilità di emergere. È un effetto di situazione. Sarebbe potuto succedere come non succedere. Vi è una dimensione molto aleatoria nel mondo, legata alla nozione di "evoluzione dolce" o di "derivata" prima evocate. È come se l'ontologia del mondo fosse molto femminile, un'ontologia della permissività, un'ontologia della possibilità. Finché è possibile, è possibile. Non ho bisogno di cercare una giustificazione attraverso un'ottimalità ideale. Nel mezzo di tutto questo, la vita tenta il possibile, la vita è bricolage.

E Pievani chiude il suo articolo con queste parole:

Così rispose Francisco Varela e noi speriamo che l'onda del suo pensiero, gettando ponti sottili in quest'ontologia "femminile" del mondo, possa ancora propagarsi e seminare tempeste creative nelle nostre menti.

Ecco: “tempeste creative”! Siamo così assuefatti a una “scienza dell’essere”, a una “filosofia prima” (come la definì Aristotele quando non era ancora chiamata “metafisica”), cioè a un’ontologia di carattere univocamente maschile, che il concepire una ontologia “molto femminile” non può non “seminare tempeste creative” lì dove regnava l’ordine olimpico delle cause e delle loro determinazioni regolari. Basti pensare alla metafisica enattiva delle grandi religioni monoteiste, che fanno risalire ogni principio del cosmo come della conoscenza umana a un dio *padre* e ai suoi profeti, maschi come lui. L’ontologia maschile, nella *ratio* religiosa come in quella scientifica, è stata costituita come il fondamento dell’oggettività (l’oggetto diviene assoluto in quanto sottratto alla soggettività dell’esperienza che lo ha concepito) al quale la mente umana si è per millenni aggrappata nel verificarsi così povera di certezze istintuali comuni a tutti gli organismi viventi e quindi così esposta alla fragilità delle sue stesse costruzioni. L’ontologia che struttura la razionalità filosofica e teologica, che permea il pensiero scientifico come le gerarchie sociali e i dettati morali, è un picco emergenziale della mente riflessiva di competenza quasi esclusivamente del genere maschile, per lo meno fino a oggi, essendo quella di genere femminile più prossima a una sapienza preverbale, incarnata nella sua generatività materna, e quindi più prossima alla dimensione empatica della conoscenza, generalmente connotata come *irrazionale*, cioè mancante di razionalità.

Dicevo prima che anche la coscienza come qualunque processo cognitivo cresce autopoieticamente e che se essa è *comprensione* del binomio Sé/Mondo fondata sull’esperienza vissuta, non può non modificarsi in rapporto al succedersi di nuove esperienze. Il tutto a partire da quella coscienza neonatale non ancora capace di flettersi su se stessa nei termini dell’“autocoscienza” perché esclusivamente immersa in una totalizzante *comprensione*.

Ma come possiamo costruire il concetto di comprensione (la sua immediata esperienza vissuta non è razionalmente costruibile) nel suo significato di reciproca trascendenza intersoggettiva? Abbiamo visto che l’atto della comprensione è l’intenzionalità di una coscienza individuale, ma qual è il suo aggancio nella coscienza che la subisce? Se la coscienza è indicabile come manifestazione di una protomente, a quale atto protomentale corrisponde l’intenzionalità? Se *intendere* implica un *pretendere* che la “cosa” sia conforme all’intenzione, come si attiva la protomente dell’intenzionato in questa necessaria corrispondenza? Bion (1961) nel parlare di “assunti di base” indicava quei fenomeni per i quali si crea una

corrispondenza emozionale immediata (cioè senza mediazioni logiche) tra i partecipanti di un gruppo, come se una “mente di gruppo” prendesse il posto di una interazione tra menti individuali. Egli sosteneva che nell’indifferenziazione tra Sé e non-Sé, tra psiche e soma, una prevalenza della protomente si manifestasse anche e specificamente nel corso di particolari eventi gruppali, nei modi di un vissuto condiviso che potremmo chiamare “coscienza di gruppo”.

Donald Meltzer (1987) afferma: “Nell’opera di Bion non si trovano idee strutturate in modo tale da formare un’unità. Ognuno lo deve fare da solo; ne deriva che le idee che ognuno si fa delle idee di Bion sono qualcosa di diverso dalle sue”. Ho raccolto in un mio lavoro di alcuni anni fa (2002), le mie considerazioni sul concetto di “protomente”, e intanto ho ulteriormente sviluppato “le mie idee sulle idee di Bion”. Mi pare oggi di poter sostenere che attraverso i suoi enunciati sugli “assunti di base”, sul “vertice mistico della conoscenza”, sul “divenire O”, sulla mente dell’analista auspicabilmente “priva di desideri, di memoria e di (pre-) concetti”, Bion implicitamente abbia seguito un percorso squisitamente fenomenologico nei termini dei processi di formazione della coscienza contro ogni costruzione razionale fondata su quel “cancro della psicologia” (Binswanger, 1946) che è la distinzione ontologica di soggetto e oggetto. Il “cambiamento catastrofico” vissuto da Bion nel passaggio da pratiche e costruzioni teoriche fondate su esperienze empiriche a pratiche e costruzioni fondate su esperienze vissute, viene testimoniato in modo documentato e approfondito da Furio Di Paola (1995).

Quest’autore mette in evidenza il fatto che Bion, nel suo ultimo decennio di vita, si è impegnato a contestare radicalmente il “gergo” che la psicoanalisi (e quindi lui stesso) ha creato e adoperato per esporre la propria logica. Ma, dice Di Paola:

La logica non è mai stata propriamente una teoria del pensiero, ma, piuttosto, una teoria del pensato “sostanzialmente limitata” alla descrizione della statica del pensiero – alla giustificazione post factum, in base ad assiomi e regole deduttive fissati, del (già) pensato – ove il problema della dinamica del pensiero – del suo farsi – resta, a rigore, del tutto impregiudicato.

Nel momento in cui Bion affronta questa dinamica, egli propone una “embriologia della mente”, consistente nell’osservazione “microscopica” delle disposizioni della mente in quanto *mente-in-formazione*. Queste disposizioni si manifestano come idee larvali, non ancora definite in alcun concetto, come idee selvatiche che necessitano di essere “addomesticate”

per poter entrare a confronto con la cultura e le sue istituzioni. Il già noto, quali che siano le sue forme sintattiche, relazionali o istituzionali, può essere un contenitore capace di allevare il nascente, fornendogli gli strumenti razionali ed estetici perché esso *prenda forma*; ma, al contrario, il nascente, nella misura in cui minaccia la stabilità del già noto anticipandone un cambiamento che Bion (1980) definisce con enfasi “catastrofico”, può non trovare un accoglimento adeguato, per cui, a ogni passaggio evolutivo, rischia di esser soppresso sul nascere, diventare “nato-morto”: “un’idea fetale può uccidersi o essere uccisa, e questa non è solo una metafora”.

A me sembra di poter avanzare l’ipotesi che quel che Bion chiama “idea fetale” all’interno di una “embriologia della mente” corrisponda all’atto elementare della coscienza: “farsi un’idea” di una cosa, di una persona, di una situazione significa *comprenderla intenzionalmente* prima e oltre averla razionalmente e oggettivamente definita. Attraverso questo atto della coscienza il soggetto intenzionante trascende nell’Altro da Sé e l’Altro ne “cattura” l’intenzionalità attraverso il proprio dispositivo autopoietico, la propria “idea fetale”, un proprio “assunto di base” corrispondente al tipo di intenzionalità che ha *compreso*. La corrispondenza tra una intenzionalità e uno specifico assunto di base si costituisce come la coscienza comune a entrambi i soggetti e, se uno dei soggetti è un neonato, questa coscienza comune diventa il nucleo fondativo della sua identità, il fondamento del suo *idem*.

Si possono individuare tre declinazioni di quanto esita dalla corrispondenza tra intenzionalità prevalenti dell’ambiente e assunti di base nella coscienza individuale raccolta per lo più nella memoria implicita:

- 1) l’intenzionalità espressa da una coscienza integrata nelle sue componenti “maschili” e “femminili” (Napolitani, 2004) una *intenzionalità a esserci*, che provochi una corrispondenza con l’*assunto di accoppiamento* del figlio; l’emergere di questa componente nella coscienza complessiva del soggetto lo dispone a quell’atto generativo di mondo che nominiamo *creatività*.
- 2) l’intenzionalità espressa da una coscienza prevalentemente marcata dalle sue componenti femminili, una *intenzionalità a essere non-Altro*, che provochi una corrispondenza con l’*assunto di appartenenza* (l’assunto di dipendenza in Bion); l’emergere di questa componente dispone il soggetto a viverci come parte di un insieme, comuni-

tario o cosmico, nel quale perdersi come unità distinta (il “sentimento oceanico” in Freud):

- 3) l'intenzionalità espressa da una coscienza prevalentemente marcata da componenti maschili, una *intenzionalità a essere Altro*, che provochi una corrispondenza con l'*assunto di base di separatezza* (l'assunto di attacco-fuga in Bion); questa emergenza si manifesta nella costruzione e nell'adeguamento a codici linguistici, etici, scientifici, costitutivi di qualunque istituzione culturale.

Questi brevi accenni sulla costruzione della coscienza come fondamento di ogni ulteriore sviluppo dei processi cognitivi potranno apparire critici per chi non ha sufficiente dimestichezza con i più recenti apporti della ricerca neuro-fenomenologica e con i miei precedenti scritti. Ma sono forse sufficienti per indicare il mio tentativo di entrare nello spessore dinamico dei “fatti di coscienza” a iniziare dalla loro genesi e quindi di seguirli nei loro sviluppi come declinazioni esistenziali delle identità individuali. A me sembra che il concetto di trascendenza sia *embodied* (incarnato) in questa attiva penetrazione dell'intenzionalità all'interno di una mente atta a riceverla grazie ai propri dispositivi protomentali, e che ciò costituisca la fondamentale *eteronomia* dell'esistenza dell'uomo all'esordio della propria vita. Il concetto di *apertura* nel pensiero heideggeriano mi sembra che consista proprio nell'aprirsi di una breccia in questa eteronomia (la reciproca trascendenza tra genitore e figlio) in funzione di nuove trascendenze che si dischiudono per il figlio dell'uomo con il mondo che successivamente lo tocca e ne viene toccato. La condizione neotetica (Gehlen, 1978) si costituisce come il vincolo umano alla sua necessaria apertura, e qualsiasi nuova esperienza trascendente lo espone a nuove eteronomie che egli si trova indotto ad aprire ulteriormente: l'esperienza vissuta di questa possibilità di passaggi è esperienza di *autonomia*, che non consiste dunque in una condizione stabile, in un traguardo “oggettivamente” consolidato, ma nella coscienza della propria possibilità di trasmigrare da una dimora a un'altra.

Qui incontriamo il concetto di coscienza non come atto trascendente ma come codificazione della dimora più stabile cui l'uomo, pur nella sua peregrinazione, fa riferimento. Uno dei significati più pregnanti della parola greca *ethos* è appunto *dimora*, da cui abitare, abito, abitudine e simili. Queste “proprietà” dell'uomo sono ciò che l'uomo possiede, di cui dispone per la propria esistenza, ne costituiscono una sorta di nicchia ecologica in quanto fossilizzazioni delle successive stratificazioni di esperienze vis-

sute, della propria storica coscienza, delle proprie prevalenti eteronomie. L'*idem* è dunque "proprietà" dell'uomo, qualificandone l'identità. Ma nella sua *autenticità* neotetica l'uomo è disposto a migrazioni, a traslochi, a oltrepassare ("oltraggiare") i confini della propria nicchia consolidata, ad affermare il suo diritto a una parola diversa e il godimento di tale diritto (Napolitani, 1989). Ma quale che sia stata o diventi la propria dimora, questa assume la forza di un'imprescindibile regola del proprio esistere: la "voce della coscienza" diventa l'imperativo di un dio inaccessibile alla *ratio* per cui il "dimorato" diventa *timorato di Dio*.

Se la coscienza individuale nella sua dimensione etica è sufficientemente condivisa dalla comunità di cui l'individuo fa parte, allora si dirà che il comportamento e il giudizio in cui quella coscienza si manifesta sono *normali*; altrimenti è *patologia*. Nel senso comune di derivazione medica, patologia significa malattia. Se facciamo una diagnosi in medicina significa che confrontiamo il fenomeno osservato con quanto la statistica ci dice su quel determinato fenomeno: numero e ritmo delle pulsazioni cardiache, millimetri di mercurio sollevati dalla pressione arteriosa, quantità di zuccheri o di composti azotati in circolo, onde elettriche prodotte dall'attività muscolare o cerebrale, e così via. L'unica "normalità" cui possiamo invece fare riferimento nelle pratiche psichiatriche o psicologiche è quella che ci propone il senso comune, quello condiviso dalla comunità di cui siamo parte. Forti di questo presupposto, riteniamo di poter distinguere un'allucinazione o un delirio dalle visioni o dalle credenze di un religioso sulla base di un principio di coerenza con un ordine di valori condivisi dalla nostra comunità. Così non connotiamo come masochista colui che si sottopone a pratiche sacrificali, fino alla morte, per propiziarsi il favore degli dei, né ossessivo chi segue rituali iscritti in una dimensione sacrale, mentre gli stessi comportamenti, decontestualizzati rispetto a sistemi assiologicamente definiti dal senso comune, diventano entità nosografiche.

Una straordinaria anticipazione di questa visione ci è proposta da [Immanuel Kant](#) (1798) che afferma:

L'unico segno generale della pazzia è la perdita del senso comune (*sensus communis*) e il subentrare del senso logico personale (*sensus privatus*) e che in qualsiasi forma di disordine mentale si può rilevare una "sragionevolezza positiva", cioè un'altra regola, come se l'anima fosse "spostata" in un punto dal quale vede tutti gli oggetti diversamente, e si trova in un luogo lontano da quel *sensorio communi* che è necessario per l'unità della vita. [...] Ma è degno di meraviglia il fatto che le forze dell'animo messe in disordine si compongano tuttavia in un certo sistema, e che la natura cerchi di portare anche nella sragionevolezza un principio di collegamento,

affinché il pensiero, quand'anche non possa giungere obiettivamente alla vera cognizione delle cose, pure dal lato soggettivo non rimanga inerte appoggio alla vita animale.

Antonio Gaston (1987) riprende la prospettiva kantiana sostenendo che:

Ci accorgiamo con “meraviglia”, appunto, che tutto il mentale continua a comporsi in un certo sistema e che, al di là del disordine immediato, esiste una tendenza a un altro ordine, un rimando a un altro livello di senso, che afferriamo intuitivamente, ma con il quale non riusciamo a stabilire una relazione significativa. Questo diverso livello di senso si coniuga, come l'osservazione clinica ci mostra quotidianamente, sotto il rigido cono d'ombra del senso privato, logico e, bisogna aggiungere, emozionale. Dalla perplessa, angosciata e totale me-concernenza dell'esperienza delirante alla monotona e vuota lamentela sulla perdita del depresso, dall'incombenza somatica dell'ipocondriaco alla rabbiosa ripetitività dell'ossessivo, la più o meno profonda prevalenza del *privatus* sul *communis* nota o ignota, voluta o subita, parziale o totale, ci disloca in un altro luogo nel quale la nostra continuità si colora più o meno intimamente di alienità.

Il “certo sistema” che viene proposto da queste citazioni non è creato *ex_novo* da chi è sottratto alle norme del senso comune, ma è trasposizione nella *realtà presente* del soggetto di una sua *realtà storica*: questa realtà consiste nella normalità, o *normatività*, che ha caratterizzato il complesso sistema relazionale originario cui il soggetto è rimasto fedele e che si è consolidato nel suo *idem* nella forma del suo *ethos*: lasciamoci raccontare qualcosa dai miti come ci ha insegnato Freud, pur se con diverse letture e diverse conclusioni antropologiche. La ricostruzione che Freud ha fatto del mito di Narciso, secondo il paradigma pulsionale, assume il mito come la narrazione epica della libido che investe il soggetto. Ma Freud ha ommesso (forse non per semplice distrazione) l'esordio del mito che consiste nella profezia di Tiresia rivolta all'angosciata Calliope ingravidata dal re Cefiso: “Tuo figlio vivrà fintanto che non conoscerà se stesso”. Il mito (Graves, 1955) ci mostra poi Narciso adolescente immerso nel paesaggio materno (Calliope era una ninfa dei boschi) e rifiutante ogni contatto con i giovani che casualmente incontrava, come se lui, potremmo dire, ripetesse coscienziosamente la prevalente intenzionalità materna a essere non-Altro, nel persistere in una totalizzante appartenenza all'universo materno. La scena conclusiva si svolge sulle rive del laghetto che specularmene gli rimanda la sua immagine fusa nell'acqua come icona della sua tuttunità con il grembo originario. Ma improvvisamente Zefiro, il venticello dispettoso, increspa le acque e Narciso assiste, pervaso da angosciato stupore, alla dissoluzione dell'im-

magine della sua originaria dimora senza tempo e in questo evento egli “conosce se stesso” nella sua separatezza. Tra i diversi sviluppi che la tradizione ci consegna, la più congruente con le premesse del mito mi sembra quella per cui Narciso si trafigge con la spada che un suo giovane e disperato amante, Aminio, gli aveva donato: il sangue che sgorga dalla ferita inzuppa la terra, e da quella zolla nascerà un fiore che prenderà il suo nome e da cui verrà estratto un succo *narcotico* di cui altri eroi mitici (come ad esempio Edipo cieco e pazzo nella sua fuga da Tebe) si cospargono il capo per tenere lontano le Erinni, le furie vendicative di madri offese. Come avviene nel mito biblico della genesi, il pro-cedere nella conoscenza è un atto radicalmente trasgressivo della legge di appartenenza all’ordine in cui l’individuo è stato concepito e allevato, e si dischiude quindi l’orizzonte della mortalità nella paradossale esperienza vissuta della colpa. Narciso non regge al possibile trasloco che gli si dischiude, e il tradimento nei confronti della sua coscienza non è riparabile se non con l’atto che elimina definitivamente il suo possibile divenire Altro, il suo possibile “conoscere se stesso” come Altro rispetto al non-Altro inciso nella sua coscienza.

Diversa la parabola nel mito biblico della conoscenza proibita: nel giardino senza tempo e senza eros compare il *daimon*, qui nelle vesti serpentine di Lucifero come nel mito di Narciso nella forma ariosa di un venticello dispettoso, da cui non a caso è la donna a essere sedotta con tutto quel che ne segue nei termini di cacciata dalla dimora originaria e di costruzione generativa di una nuova dimora nella terra delle nascite e delle morti. E, secondo tradizione, tutti siamo portatori del “peccato originale” dal quale dobbiamo redimerci per poter trovare accesso alla dimora originaria.

Vorrei qui concludere queste riflessioni riportandole nel tessuto vivo della relazione analitica. Marchiati dal tecnicismo inerente alla cultura scientifico-naturalistica, ci disponiamo nella nostra professionalità nella persuasione che il problema che il paziente ci porta riguarda in sostanza un intoppo nei suoi processi cognitivi: egli non sa quel che dovrebbe sapere circa la sua natura in quanto pulsioni o circa la sua cultura in quanto storia di storie familiari, e noi ci adoperiamo perché egli possa apprendere quanto presumiamo di sapere. Ed egli in genere “apprende”, prende, cioè presso di sé, nella sua dimora, le informazioni che gli diamo, e spesso ci sentiamo dire: “Capisco tutto, ma non cambia niente!”. Il suo essere straniero nella nostra dimora condivisa con la nostra comunità scientifi-

ca, il suo essere straniero rispetto alla coscienza comune della comunità più ampia da cui la nostra professionalità è scaturita, ci induce a vederlo come non-normale, malato, qualcuno che con la sua domanda di aiuto ci conferma nella nostra “normalità” e nel nostro statuto di “guaritori”. Ci troviamo così impegnati a lavorare sul “materiale” che egli ci porta, o che presumiamo che egli sia, in modo non diverso da come un tecnico di qualsiasi altra disciplina empiricamente fondata si trova a maneggiare una macchina guasta. Il nostro *esprit de géométrie*, come direbbe Pascal, egemonizza il nostro campo relazionale escludendo quanto egli indica con l'espressione *esprit de finesse*. È vero che la nostra letteratura mette sempre più in risalto l'importanza dei movimenti emozionali e affettivi del terapeuta nei confronti del paziente, sbriciolando l'immagine ideale di un analista non coinvolto, neutro, puro schermo atto a registrare le proiezioni prodotte dal paziente. È vero che il contro-transfert non è più considerato come un residuo nevrotico ma come fonte preziosa di informazioni, ma è anche vero che teorie e pratiche di matrice psicoanalitica sono per lo più ancorate alla logica della “conoscenza”. Posso conoscere lo straniero e dargli tutte le indicazioni toponomastiche della mia città supponendo che il suo estraniamento e le sue “stranezze” comportamentali dipendano da un'insufficienza di informazioni. Ma quanto più mi sforzo di “spiegare” tanto più mi allontano dal comprendere in senso propriamente fenomenologico. Se tratto le sue espressioni transferali come un modo di entrare in contatto con me non comprendo il suo eventuale servirsi di me per rientrare e rafforzare il suo guscio coscienziiale, la sua dimora etica. Nel suo atto coscienziioso di natura transferale egli trascende in se medesimo, nel suo *idem*, perdendomi di vista come Altro, tanto quanto io perdo di vista la sua più propria alterità. Eliminiamo, senza pensarci, ogni possibilità di trascendenza reciproca e ci immergiamo nella restaurazione di quel “cancro della psicologia” consistente nella sempre più minuziosa disanima del rapporto soggetto *versus* oggetto.

Claudio Migliavacca (2006) ha recentemente scritto un libro nel quale parla della dimensione emozionale, la “dimensione ϵ ”, come una dimensione relazionale che necessita di un approccio specifico nel quale l'interpretazione non si esaurisca in una sorta di traduzione dei segnali comportamentali e ideativi da un linguaggio criptico a un linguaggio chiaro, ben dispiegato. Credo di poter leggere la sua “cura” per questa dimensione in una prospettiva analoga a quella da me qui tratteggiata, trattando le emozioni non come una sorta di accompagnamento ai processi logico-cognitivi, ma come espressioni di una componente non ra-

zionale della mente, che è sia alle origini che al di là di ogni elaborazione linguisticamente formalizzabile.

È in questo tipo di “cura” che penso debba consistere l’affanno del nostro mestiere, trattando le zone di sicurezza che insieme al paziente traguardiamo come il giusto approdo del comune impegno solo come una sosta necessaria: “sicuro” significa “senza cura”, senza il morso della curiosità e il gusto di un interesse vivo. Ci confortiamo ricorrendo all’archivio dei nostri saperi e al cumulo delle nostre esperienze empiriche, ma dovremmo trattare queste indubbie risorse come una funzione di servizio: la comprensione nel suo significato trascendente resterebbe sospesa in un’aura mistica se non si incarnasse nella concretezza della esistenza, e perché questo avvenga doppiamo avvalerci degli strumenti culturali, linguistici, teorici che il nostro tempo, la nostra stessa vita, ci ha messo a disposizione.

BIBLIOGRAFIA

- Binswanger L. (1946), “L’indirizzo antropoanalitico in psichiatria”, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano 1973.
- Bion W.R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, Armando Editore, Roma 1971.
- (1980), *Memoria del futuro. Il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993.
- Bolk L. (2006), *Il problema dell’ominazione*, Derive Approdi, Roma 2006.
- Cofano L. (2003), “Sulla struttura relazionale della mente”, in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXVII, 2.
- Di Nola A. (1981), “Sacro/profano”, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino.
- Di Paola F. (1995), *Il tempo della mente. Saggio sul pensiero di Wilfred Bion*, Sestante, Ripatransone (Ascoli Piceno).
- Freud S. (1913), “Totem e tabù”, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1975, VII.
- (1921), “Psicologia delle masse e analisi dell’Io”, in *Opere*, Boringhieri, Torino 1975, IX.
- Gaston A. (1987), *Genealogia dell’alienazione*, Feltrinelli, Milano.
- Gehlen A. (1978), *L’uomo e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Graves R. (1955), *I miti greci*, Longanesi, Milano 1977.
- Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978.
- Husserl E. (1913), *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Kant I. (1798), *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari-Roma 1969.
- Maturana H., Varela F. (1984), *L’albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1987.
- Meltzer D. (1987), “Il modello della mente secondo Bion: note su funzione alfa, inversione della funzione alfa e griglia negativa”, in C. Neri, A. Correale, P. Fadda (a cura di), *Lecture bioniane*, Borla, Roma 1987.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1972.
- Migliavacca C. (2006), *L’altra faccia della luna*, Franco Angeli, Milano.
- Morin E. (1980), *La vita della vita*, Feltrinelli, Milano 1987.

- Napolitani D. (1989), "Ethos ed eros. Trasformazioni etiche nel passaggio dalla clinica all'ermeneutica", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, IV, 1/2.
- (2002), "Antiche e nuove concezioni del protomentale", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XVI, 2.
 - (2004), "La bipolarità della mente relazionale. Il "maschile" e il "femminile" nei processi cognitivi", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XVIII, 1.
- Nietzsche F. (1844-1885), "Frammenti postumi", in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, 1975
- Piaget J. (1926), *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Boringhieri, Torino 1966.
- Pievani T. (2001), "Il soggetto emergente", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XV, 2.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C. (2006), *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Von Foerster H. (1986), *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Milano.

Diego Napolitani
via Vesio, 24
20148 Milano