

RIFLESSIONI TEORICHE

GRUPPI: APPARIZIONI DEL REALE ATTRAVERSO IL “CON-ESSERCI”
Rivelazioni, conversioni, fedi

Diego Napolitani

1. Introduzione

“*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*” dichiara Agostino a proposito del tempo, e questa frase che dice con una potenza pari alla sua semplicità il dramma cognitivo del sapere di non sapere, viene citata con straordinaria frequenza dai ricercatori del nostro tempo, che è il tempo della relatività, dell’indeterminatezza, della contingenza, della complessità. L’“oltre-uomo” rende deserto l’orto che per millenni è stato coltivato e difeso dalle ingiurie del caso e di barbari miscredenti, e in questo deserto, ridondante di storia, assume proprio il suo *sapere di non sapere* come il punto-zero del proprio divenire ai bordi del caos. Caos: una parola antica che ha avuto per millenni il significato di ciò che era prima dell’ordine, prima che si costituisse un *cosmos*. L’uomo nasce in questo cosmo e per millenni ha chiamato *Reale* l’Ordine Sovrano di cui non poteva non essere suddito. Il pensiero religioso, filosofico, scientifico hanno indagato le leggi per lo più oscure di tale Ordine, traguardando il miglior adattamento dell’uomo alla “vera natura delle cose”, ma è successo che proprio questa affannosa indagine lo ha esposto a uno spaesamento radicale: quel caos supposto essere un antecedente mitico dell’ordine cosmico, torna prepotentemente sulla scena. L’atto di conoscenza, come punta di trapano che perfora livelli superficiali per attingere a “profondità” ultime dell’essere, pesca in un vuoto sorprendente: gli “oggetti” scompaiono nella loro presunta metafisica fissità, non si danno più appigli sensistici esaurientemente credibili per trapani sempre più potenti che si trovano costretti a dar ragione del vuoto da loro stessi prodotto. Che si tratti delle cose del mondo esterno

o delle cose del mondo interno, non è più di queste che la conoscenza può dare una spiegazione definitiva, univoca e ultima, ma è solo dei tracciati, degli itinerari percorsi tra di esse che la conoscenza può alimentare se stessa. La conoscenza, cioè, apre vuoti dove l'“esame di realtà” vedeva “pieni”, e questa apertura di vuoti non è più attribuita a difetti operativi di una macchina registrante, ma è intesa come la qualità più propria del pensiero umano, del suo *inter-esse*, letteralmente essere in mezzo alle cose, e non sopra o dentro di esse. Questi spazi intermedi tra le cose sono occupati soltanto da linee sottili che connettono le cose tra di loro, componendo nel loro insieme un tessuto connettivo – una visione del mondo intesa come visione dei propri itinerari nel mondo – dal quale dipende il modo con cui l'uomo tocca le cose pur senza sapere nulla della loro “sostanzialità”.

Freud ha occupato nel XX secolo una posizione di grande rilievo non solo nell'ambito psichiatrico-psicologico di sua stretta competenza disciplinare, ma anche nella filosofia, nella sociologia, nell'antropologia e nelle arti narrative. Ciò è avvenuto non perché il trapano da lui inventato – la psicoanalisi – avesse finalmente scoperto la “cosa” psiche, ma perché il lungo percorso da lui tracciato ha più e più volte messo in evidenza che la scientificità oggettiva della sua filosofia e del suo metodo (la ricerca di energie e di meccanismi che riproducessero nella compagine della mente individuale il medesimo Ordine del cosmo) lo ha costretto a confrontarsi con fenomeni irriducibilmente *contingenti*, non spiegabili cioè nei modi di un determinismo lineare.

Telmo Pievani (2001) ci propone la contingenza come il modo con cui si realizza lo sviluppo di ogni sistema, in particolare l'evoluzione degli organismi viventi, nei termini dell'*autopoiesi*, concetto questo pertinente a quel che Edgar Morin (v. in seguito) chiama “la sfida della complessità”. Pievani ci dice:

I sistemi “auto-poietici”, [sono] cioè reti fittamente interconnesse in cui ogni elemento del sistema contribuisce alla produzione e alla trasformazione di altri elementi del sistema.

Tali sistemi presentano una caratteristica cruciale: non sono indefinitamente plasmabili da un agente esterno; sono autonomi, selezionano gli stimoli esterni, costruiscono un contesto di pertinenza delle proprie azioni, riorganizzano le proprie strutture interne organizzando e trasformando il mondo esterno. La magia di tali sistemi autorganizzati va dunque cercata al loro interno e il segreto è la produzione di “proprietà emergenti”, cioè proprietà che appartengono alla totalità integrata del sistema a un certo livello e che non sono deducibili dalle proprietà riscontrate nelle componenti di livello inferiore.

Le straordinarie proprietà evolutive delle reti “viventi” sono ricondotte alla capacità di calibrare flessibilità e stabilità: esse non devono essere né troppo ordinate (cioè con un solo attrattore che le porti rapidamente all’equilibrio e quindi alla morte) né troppo caotiche (cioè con infiniti attrattori instabili attraverso i quali il sistema vaga senza sosta, sensibile alle più piccole perturbazioni). Le reti più efficienti tendono ad avvicinarsi a una condizione definita “ai margini del caos”: hanno cioè parametri che le avvicinano moltissimo alla soglia del caos senza tuttavia superarla mai. La vita emerge e si evolve ai margini del caos, in quella zona fluida di transizione dall’ordine al caos in cui il sistema si mantiene sufficientemente stabile pur all’interno di forti dinamiche perturbative che lo trasformano imprevedibilmente.

Il genio di Freud (v. in seguito, nel capitolo *Mistica e scienza* che cosa intendo, seguendo Wilfred Bion, con la parola *genio*) si annuncia all’inizio della sua vita di ricercatore, nella sua visione che il comportamento umano giudicato “patologico” (con la diagnosi allora di moda di “isteria”) fosse espressione di una contingenza di un sistema sociale (il gruppo familiare) in cui si fosse prodotta una manipolazione sessuale da parte di un genitore nei confronti di un bambino. Un fenomeno questo come “proprietà emergente” del sistema gruppo nella sua totalità, non riducibile a una sua componente di livello inferiore. La cosa fece scandalo nell’ambiente scientifico, e come ho dettagliatamente illustrato in un mio vecchio lavoro (Napolitani 1981) fu lo stesso Freud a non reggere lo scandalo da lui stesso proposto: in una sua lettera a Wilhelm Fliess nel settembre 1887, l’anno successivo alla morte del padre, egli dichiara di aver definitivamente rinunciato ai suoi *neurotica* e che “il fattore della predisposizione ereditaria ricupera una sfera d’influenza dalla quale io mi ero riproposto di estromettere” la genesi della nevrosi nelle esperienze infantili. E benché dicesse del suo sconcerto – “Ora io non so dove sono” –, aggiungeva: “Detto tra noi, ho la sensazione più di un trionfo che di una sconfitta”. È allora che egli inizia la sua sistematica autoanalisi in cui consiste fondamentalmente il testo base di tutta la sua costruzione metapsicologica (Freud, 1899). Freud affronta per la prima volta con ampiezza il mito edipico nel paragrafo “I sogni della morte di persone care” dell’*Interpretazione dei sogni* e, nella prefazione alla seconda edizione, afferma:

Esso mi è apparso come un brano della mia autobiografia, come la mia reazione alla morte di mio padre, dunque all’avvenimento più importante, alla perdita più straziante.

Il mito di Edipo, nella sua interezza, parla di un padre, Laio, che dopo aver sessualmente violentato un bambino, figlio di un suo vicino, elimina il proprio figlio, Edipo, che gli dei avevano destinato a essere il giustiziere

del padre delittuoso; Freud lo legge non come anticipazione mitologica della propria scandalosa proposta, ma lo amputa, stravolgendolo, per presentarlo come una verità “testamentale” di quella “predisposizione ereditaria” (le pulsioni incestuose e parricide) che fino a pochi mesi prima si era “ri-proposto di estromettere” dalle sue costruzioni teoriche.

Si potrebbe dire che questo suo ritorno all’Ordine scientifico e all’Ordine etico della famiglia patriarcale fosse per lui l’espressione della funzione discriminativa di un Io depositario dell’esame di realtà, luogo delle evidenze inconfutabili, perché non condizionato da altro che non fosse il proprio “puro” sistema percezione/coscienza. Ma il senso di “trionfo” che accompagna questo suo ritorno all’Ordine sembra esprimere qualcosa di riferibile all’eros estetico (metaforicamente, all’“amor di patria” o all’“amor filiale”) con i suoi intimi “archi di trionfo” (v. in seguito il paragrafo su *Estetica ed estatica*), piuttosto che all’emergenza di un pensiero autenticamente creativo.

Ma negli sviluppi successivi della sua opera appaiono proposizioni di grande spessore che riprendono la sua originaria prospettiva contingenziale e storicistica, a partire dalle sue riflessioni sulla formazione dell’identità individuale – da lui nominata *carattere* – nei modi dell’identificazione originaria del bambino con tratti delle figure genitoriali. In *Un ricordo d’infanzia di Leonardo da Vinci* (1910a) si può chiaramente cogliere quanto radicale fosse sin da allora il suo orientamento sul concetto di identificazione, nel momento in cui inserisce il profilo personologico di Leonardo all’interno della sua storia familiare, e si sofferma sul costituirsi dei suoi orientamenti omosessuali in funzione delle particolari caratteristiche delle figure parentali e del tipo di relazione che queste avevano stabilito tra di loro e con Leonardo bambino. Egli afferma testualmente:

Il ragazzo rimuove l’amore verso la madre ponendo se stesso al suo posto, identificandosi con la madre e prendendo a modello la propria persona, a somiglianza della quale sceglie i suoi nuovi oggetti d’amore. E così diventato omosessuale ... i ragazzi che egli, adolescente, ora ama non sono che sostituti e repliche della sua stessa persona infantile, da lui amata come sua madre lo amò bambino. Diciamo che egli trova i suoi oggetti d’amore sulla via ... [di] Narciso, cui nulla piaceva tanto quanto la propria immagine riflessa (p. 244).

E più avanti commenta:

Ma non si ha forse il diritto di scandalizzarsi dei risultati di un’indagine che concede alla casualità della costellazione parentale un così decisivo influsso sul destino di un uo-

mo ...? Naturalmente è mortificante pensare che un Dio giusto e una Provvidenza benevola non ci proteggano meglio da simili influenze nel periodo più indifeso della nostra vita (p. 275).

Nel momento in cui torna a vedere nella “casualità della costellazione familiare” il sistema contingente di cui ogni individuo è parte inscindibile, ecco che si ripropone lo “scandalo” da cui si era “trionfalmente” messo al riparo. Ma l’interrogativo che sembra perseguitare Freud fino agli ultimi anni della sua vita viene esplicitato in *Psicologia delle masse e analisi dell’Io* (Freud, 1921) in cui prende in considerazione tre situazioni paradigmatiche nelle quali l’esame di realtà viene esercitato non dall’Io individuale ma da figure “ideali” quali quelle di un capo per la massa che lo segue, della persona amata per l’amante, dell’ipnotizzatore per il suo paziente. Queste relazioni hanno in comune una particolare forma di assoggettamento di cui egli esplicitamente dice:

Le concordanze saltano agli occhi: la stessa umile sottomissione, la stessa arrendevolezza, la stessa *assenza di senso critico* nei confronti dell’ipnotizzatore come nei confronti dell’oggetto amato [e come nei confronti del capo]; la stessa *cessazione di ogni iniziativa personale* [corsivo mio].

Freud considera queste manifestazioni come espressione della *suggestione*, che connette a un processo di sovrapposizione dell’ideale dell’Io del dominato, sul membro dominante nel rapporto: finendo cioè col ripetere il medesimo atteggiamento di obbedienza passiva che ebbe da bambino nei confronti delle figure genitoriali. Ma nel tentativo di spiegare questa obbedienza *cieca* Freud ricorre al mito dell’orda primitiva e alle sue tracce mnestiche ereditarie, anziché soffermarsi sulle relazioni storicamente definite tra genitori e figli che si dispongono reciprocamente a una relazione suggestiva in un preciso contesto familiare. La non trascurabile prossimità tra i concetti di suggestione e di seduzione induce a pensare che Freud, attraverso la suggestione operata da un capo, secondo il modello ancestrale di un genitore assoluto, riproponga la medesima area ipotetica già avanzata, e poi ripudiata, della manipolazione sessuale originaria operata dagli adulti sul bambino come fondamento degli sviluppi conflittuali di quest’ultimo.

La complessità – nel senso moderno del termine – di queste prospezioni viene emblematicamente riassunta in una frase che Freud scrive a conclusione della sua indagine sulla suggestione ipnotica come drammatizzazione,

in una relazione duale, del dominio della “formazione collettiva” (l’ideale dell’Io) sulla coscienza individuale:

Il fatto che l’Io sperimenta come in sogno tutto ciò che l’ipnotizzatore comanda e afferma, *ci richiama all’obbligo di riparare a una nostra omissione*, quella di non aver annoverato tra le funzioni dell’ideale dell’Io anche l’esercizio dell’esame di realtà. Non deve sorprendere che l’Io consideri reale una percezione se l’istanza psichica cui normalmente spetta il compito dell’esame di realtà si pronuncia a favore di tale realtà [cor-sivo mio].

E più avanti precisa:

Ogni singolo è un elemento costitutivo di molte masse, è – tramite l’identificazione – soggetto a legami multilaterali e ha edificato il proprio ideale dell’Io in base ai modelli più diversi. Ogni singolo è quindi partecipe di molte anime collettive [...] e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino a un minimo di autonomia e di originalità.

Per concludere questa sintetica ricapitolazione del mio riattraversamento critico dell’opera di Freud, torno al mio commento iniziale sulla posizione straordinariamente rilevante che ha occupato nel panorama culturale del secolo scorso. Egli è stato sollecitato da un doppio “attrattore”: da un lato la sua fede nella scienza positiva e nella sua personale tradizione patriarcale, e, d’altro lato, la sua sfida “per un minimo di autonomia e originalità” nei confronti di questa stessa fede, che lo ha aperto a una visione della contingenza di sistemi complessi prima che questa fosse formalizzata in termini fenomenologici ed epistemologici. Ciò ha consentito due discendenze culturali: una è quella alimentata da quei discepoli che hanno visto nella *Metapsicologia* il monumento trionfale della sua opera e ne hanno colto il carattere testamentario (la Bibbia psicoanalitica); l’altra è quella costituita da discepoli dissidenti, per lo più espulsi dalle istituzioni psicoanalitiche (a cominciare da Trigant Burrow, fondatore della gruppoanalisi e di cui dirò in seguito), e da uomini di cultura che hanno maggiormente valorizzato il “niente” reale che il trapano psicoanalitico aveva prodotto nella prospettiva illusoria di arrivare all’essenza della “cosa psichica”. Non mi soffermo qui in una dettagliata documentazione di questi enunciati, ma credo che i lettori di questo numero della nostra Rivista potranno coglierne alcune esemplificazioni, quali quelle che con Freud continuano a oscillare tra una necessità di Ordine e una tensione a procedere, come dice Pievani, ai bordi del caos.

1.1 Hegel e l'origine della fenomenologia

Friedrich Hegel è oggi diffusamente riconosciuto come vero e proprio iniziatore della fenomenologia (Hegel, 1807). Quel che in particolare mi interessa evidenziare qui della sua opera è la strutturale ricorsività tra fenomeni pertinenti alla mente individuale e i fenomeni culturali della comunità in cui l'individuo si forma, e, insieme, il carattere evolutivo della coscienza nel suo passare da una fase empirica originaria (nel bambino come nell'uomo primitivo) alle più evolute forme di auto-coscienza. È il carattere intrinsecamente storico della coscienza che viene diffusamente omissivo dal pensiero fenomenologico, sia nelle sue elaborazioni filosofiche che nelle sue applicazioni psichiatrico-psicologiche, per cui la coscienza nei suoi atti intenzionali appare come un fenomeno sottratto a ogni processo evolutivo, senza un'origine e senza un divenire, che sono i *termini* dell'Esserci nel suo ineludibile dramma esistenziale. Ernst Cassirer (1906), nel commentare l'opera di Hegel, ne sottolinea proprio questi aspetti, dicendo:

La maggiore difficoltà per la comprensione della *Fenomenologia dello spirito* risiede nel fatto ch'essa pone assolutamente sullo stesso piano il materiale psicologico e quello storico, intendendoli entrambi come momenti di un solo e medesimo svolgimento. Ora è messa in rilievo una forma psicologica, ora una forma storica, ora una fase nella costruzione della coscienza individuale, ora una fase del divenire empirico-storico dell'umanità.

Mi avvalgo dell'opera di Giuseppe Bedeschi, (1978) per presentare una brillante sintesi del tema coscienza/autocoscienza. Egli scrive:

L'elemento di maggior rilievo nella dialettica hegeliana dell'autocoscienza (e che le ha procurato tanta fortuna nel pensiero filosofico-sociale contemporaneo) è che in essa la scissione – che costituisce sempre il punto di partenza della riflessione di Hegel – viene superata mediante il lavoro. L'autocoscienza si duplica in due coscienze diverse e opposte, quella del servo e quella del signore. Mentre il signore non ha un rapporto diretto con le cose e si limita a goderne, il servo è sì dipendente verso il signore, ma ha la sua indipendenza nelle cose, poiché le trasforma con il lavoro. Perciò la dialettica dell'autocoscienza ha il proprio motore nella figura del servo, nel processo, di cui egli è protagonista, di trasformazione e di elaborazione della natura. Mediante il lavoro, la coscienza giunge a se stessa, cioè supera la scissione.

Il lavoro, dice infatti Hegel, “forma”, cioè conferisce una forma adeguata agli elementi naturali. La coscienza si oggettiva nel lavoro, ovvero “esce fuori di sé nell'elemento del permanere”, in quanto umanizza le cose, dando a esse una forma particolare, adatta ai bisogni umani. In questo modo la coscienza servile sopprime la morta oggettività della natura, distrugge questo negativo che le è estraneo e lo ricomprende all'interno della coscienza; essa “diviene così per se stessa un qualcosa che è per sé”, “ giunge alla con-

sapevolezza di essere essa stessa in sé e per sé”. In altre parole, in quanto la coscienza, col suo lavoro, umanizza le cose e le trasforma in prodotti dell’uomo, in quanto conferisce consapevolmente a esse una forma adeguata e quindi distrugge la loro morta oggettività naturale estranea al soggetto, essa sopprime la duplicazione e la scissione: “Proprio nel lavoro, dove sembrava ch’essa fosse un senso estraneo, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene senso proprio”.

[...] Certo, nella dialettica di signoria e servitù è evidente che quel processo di oggettivazione per eccellenza che è il lavoro viene assunto da Hegel a simbolo di un superamento dell’esteriorità o dell’oggettività materiale (superamento al quale si deve giungere, per riconquistare quell’unità che è il presupposto di tutto il processo dialettico, originato dall’autocoscienza stessa mediante la sua “duplicazione”). In altri termini, Hegel concepisce la lavorazione del mondo esterno, la sua umanizzazione, come una pura e semplice distruzione dell’oggettività materiale. Egli non può concepire l’oggettività materiale se non nel quadro di una sua soppressione e di un suo superamento. In questo caso, la concezione hegeliana dell’oggettività fa sì che l’oggettivazione (il lavoro) sia concepita come un processo di soppressione o di riassorbimento dell’oggettività materiale, onde il formare (*bilden*) del lavoro, è piuttosto un distruggere (*zerstören*). Il lavoro, quindi, non ha solo il significato, come pure Hegel mette in rilievo, dell’uscire della coscienza fuori di sé nell’elemento del permanere, nel senso che il rapporto del servo verso l’oggetto “diventa qualcosa che permane; e ciò perché proprio a chi lavora l’oggetto ha indipendenza”; ma ha anche e soprattutto il significato di sopprimere (*aufheben*) “l’essente forma opposta”, di distruggere (*zerstören*) questo “negativo” estraneo alla coscienza (Hegel, 1807, p. 163).

Nel corso di questo mio lavoro riprenderò questa necessità distruttiva della coscienza non solo nei confronti della “oggettività dell’oggetto”, ma anche nei confronti di ogni forma di Potere in cui per gran parte la coscienza si struttura, e da cui “misticamente” (secondo l’accezione bioniana) tende a emanciparsi nel suo incontro progettuale con l’Altro. In questa prospettiva il concetto di distruttività non è più sinonimo di “male” nell’etica di qualsiasi Potere, né espressione di un “istinto di morte” contrapposto a un “istinto di vita” nella razionalizzazione positivista che ne fa Freud: la distruttività, come atto intenzionale in senso fenomenologico, è un attivo sconvolgimento dell’ambiente per assumerlo come *Lebenswelt* come mondo della vita, come atto trasformativo dell’esistenza.

La “coscienza servile” è dunque quella che presiede il processo di confluenza nell’unica Realtà dell’esserci delle “cose” e dello sguardo che le osserva, producendo nel reciproco trascendersi del soggetto e dell’oggetto il loro mutuo inarrestabile trasformarsi. Questo sconfinato e sconfinante “lavoro”, che come vedremo io nomino *conversione*, è ciò che rende *attuale* quel dispositivo antropologico di *potenziale* apertura al mondo (il *Mit-da-sein* come *ec-sistenza* in quanto gettatezza-nel-mondo, insaturabile progetto), e dai tempi e dai modi del realizzarsi di tali conversioni dipende la fisionomia,

l’identità del *dominus*, di quell’autocoscienza che, nel suo *dominio cognitivo*, la fa da padrone nel mondo che il servo gli ha allestito. Voglio con ciò sottolineare che la coscienza nell’atto delle sue intenzionalità non è presenza fenomenologicamente definibile, come sembra per lo più apparire nel linguaggio antropologico-esistenziale, ma è il mai finito divenire dell’esserci, come, a livello individuale, dalla culla alla tomba così, a livello di specie, dalle origini dell’*homo sapiens* al suo imperscrutabile futuro.

1.2 Esperienze di realtà: una sfida.

*Finché le leggi della matematica si riferiscono alla realtà, non sono certe,
e finché sono certe, non si riferiscono alla realtà.*

Albert Einstein, da *Sidelights on Relativity*, – Dover Publications – July 1983

A partire da Hegel, il mondo si rivela al pensiero moderno come esito di una coniugazione strutturale tra soggetto e oggetto, coniugazione (e non “relazione d’oggetto”) di per sé tanto misteriosa da essere stata annunciata per millenni solo da poeti o metafisicamente oggettivata in un Autore del mondo, in una divinità. Negli ultimi due secoli sono apparsi nella nostra tradizione occidentale dei visionari come appassionati pronubi di tale coniugazione, provenienti non solo dalle fila delle scienze umane ma anche dalle scienze “dure”, micro- e macro-fisiche che, facendosi carico della storicità dell’osservazione e della conseguente mutabilità dei paradigmi epistemologici, si trovano a insidiare, dai più diversi vertici, quel pensiero dicotomico che ha mantenuto, come “separati in casa”, finito e infinito, caso e necessità, ordine e caos, determinismo e imprevedibilità. Dice a questo proposito Morin (1982):

Dopo Newton, la conoscenza certa era diventata l’oggetto della scienza; la conoscenza scientifica era diventata ricerca della certezza. Invece oggi la presenza della dialogica dell’ordine e del disordine ci mostra che la conoscenza deve cercare di negoziare con l’incertezza. Questo vuol dire contemporaneamente che lo scopo della conoscenza non è scoprire il segreto del mondo, o l’equazione dominatrice, ma dialogare con il mondo. Da qui un primo messaggio: lavora con l’incertezza. Il lavoro con l’incertezza disturba molte menti ma ne esalta altre: esso ci sprona a pensare avventurosamente e a controllare il nostro pensiero, a criticare il sapere stabilito che s’impone come certo, ad autoesaminarci e a cercare di autocriticarci.

E poi aggiunge:

Secondo un paradosso che si ritrova spesso nella storia delle idee, nel momento in cui una tesi raggiunge le province maggiormente distanti dal punto di partenza ha luogo una rivoluzione proprio nel punto di partenza, che invalida radicalmente la tesi. Nel momento in cui le scienze umane [vedi in particolare la psicoanalisi] si modellano secondo uno schema meccanicistico, statistico e causalista, originario della fisica, questa si trasforma radicalmente e pone il problema della storia e dell'evento.

Da molti anni frequento il pensiero fenomenologico partendo da una riflessione critica della oggettivazione psicoanalitica, e ritrovandolo presente, pur se mai esplicitamente, in aspetti rilevanti di Burrow, Bion, di Siegfried H. Foulkes, cioè di psicoanalisti che hanno tratto dalle figure del gruppo vigorose prospettive di superamento della dicotomia individuo/gruppo strettamente inerente al più generale pensiero dicotomico.

Presento ora alcuni tratti delle opere di questi tre autori riguardo ai loro *esami di realtà attraverso il gruppo*, senza alcuna pretesa di rivelare quanto ciascuno di loro “ha veramente detto”, ma di esprimere soltanto quanto la mia *riflessività* (intesa specificamente come un metodo nell'antropologia contemporanea di cui parlerò in seguito), la mia personale cultura mi consentono di “distinguere”.

1.2.1 *Trigant Burrow*

Abbiamo oggi la possibilità di disporre di un'ampia raccolta di scritti di Burrow tradotti e pubblicati per la prima volta in Italia (e forse in Europa) grazie all'appassionata ricerca condotta in quasi quindici anni da Edi Gatti Pertegato. Oltre a numerosi articoli apparsi sulla *Rivista Italiana di Gruppoanalisi* dal 1994 al 2006, disponiamo oggi di un libro (Burrow, 1913-1929) che raccoglie le esperienze e le loro elaborazioni teorico-metodologiche che condussero Burrow a mettere in crisi i fondamenti epistemologici della psicoanalisi sviluppando la sua matrice freudiana (e non semplicemente rinnegandola) fino al punto di formalizzare il proprio pensiero nei termini di una nuova disciplina da lui definita *gruppoanalisi*. Mi sembra importante mettere qui in evidenza il fatto che egli conobbe Freud e Jung in occasione del loro viaggio in America (1909) e decise subito di iniziare una esperienza psicoanalitica con Gustav Jung, che era allora l'allievo prediletto di Freud. Al suo ritorno dalla Svizzera, dopo due anni, egli fondò con un ristretto numero di psichiatri, la Società Psicoanalitica Americana (APA), diventandone il Presidente negli anni 1925-1926. Rimando al saggio di E. Gatti Pertegato e G. O. Pertegato, *La ricerca psicoanalitica e gruppo-*

analitica di Trigant Burrow attraverso censure e ripescaggi sotterranei, che introduce la serie dei lavori di Burrow raccolti nel volume citato, e che esemplifica in modo paradigmatico il destino drammatico di quel “servo” che con il suo lavoro insidia l’egemonia del suo “Signore” mettendone in crisi l’Ordine assunto come assoluto.

Riassumo qui brevemente alcuni momenti dell’opera di Burrow che, con grande anticipo, annunciano le svolte in cui il pensiero contemporaneo è impegnato in un orizzonte organico delle scienze dell’uomo.

1. *Relativismo versus assolutismo*. Burrow adotta esplicitamente il modello relativistico di Einstein in un serrato confronto tra scienze fisiche e scienze dell’uomo costituendo una straordinaria eccezione rispetto all’affermazione di Morin (v. sopra) per cui, anche quando la fisica si trasforma adottando criteri di contingenza e di storicità, le scienze umane restano a lungo ancorate a modelli fisicalistici (meccanici, statistici, causalistici).

2. *Realtà come mistero velato dal potere delle immagini identificatorie*. Sulla base di sue rivoluzionarie esperienze cliniche e, presumibilmente (non abbiamo alcuna testimonianza a proposito) sulle altrettanto rivoluzionarie proposte freudiane avanzate in *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, Burrow sostiene che quel che noi definiamo “reale” è l’esito di attribuzioni ai fenomeni sensibili di valori e relazioni “inscritti” nella coscienza del bambino da una madre che incarna le immagini sociali della propria tradizione familiare e della società più ampia di cui la famiglia è parte integrante. Ciò corrisponde esattamente all’affermazione di Freud per cui l’esame di realtà è funzione dell’Ideale dell’Io e non del’Io.

3. *Coscienza come esperienza a livello individuale di un fondativo, irriducibile, storicistico esserci-con*. Burrow mostra di non conoscere la fenomenologia e in particolare il concetto heideggeriano di *Mit-da-sein*, per cui pur soffermandosi con sorprendente anticipazione sul carattere collettivo della coscienza costruita sull’inconscio sociale per via identificatoria, non ne valuta la fatticità attraverso il fenomeno dell’intenzionalità, così come nulla dice sul significato di termini quali autenticità o creatività che egli usa solo per dire la loro definitiva cattura all’interno della gabbia delle immagini sociali. È a tal proposito significativa la sua conclusione dell’ultima delle *otto proposizioni* avanzate in *The Elements of Group Analysis* (Burrow, 1928) che E. Gatti Pertegato (2006) traduce e pubblica per la prima volta; egli afferma:

il “punto di vista” dell’uomo, singolo e collettivo, non ha un significato profondo, appartenendo al sistema dissociativo di immagini [inautentiche] in cui egli è emotivamente coinvolto e necessariamente scaturisce da esso. Che fare allora?

A questa drammatica domanda egli non darà una risposta esaustiva, per cui a me sembra che il suo “laboratorio gruppoanalitico” pur producendo una consapevolezza sull’identità immaginaria del singolo e del gruppo, non propone un metodo per *relativizzare* la tendenziale egemonia delle immagini sociali. La “coscienza sociale” diventa così un *assoluto* sorprendentemente analogo all’*assoluto fenomenologico* per cui Aldo Masullo (v. in seguito) afferma che “la fenomenologia ha scelto di rimanere asistemica, capace cioè di una visione teoreticamente ateorica, che si dà come un inapprendibile *theorein* a-teoretico”.

4. *Normalità come enunciato immaginario di un’identità gruppale*. Sin dagli esordi della sua produzione, Burrow sottopone a una critica stringente il concetto di normalità come contrapposto a quello di psicopatologia. Se la “normalità” della condizione umana è quella del sequestro della sua autenticità in un universo immaginario collusivamente condiviso, ogni tentativo di evasione non potrà non essere connotato come il male, definito psichiatricamente “malattia”.

5. *La pratica analitica come circolo di rimandi interpretativi tra gli interlocutori*.

Afferma Burrow (*op. cit.*):

Nel suo attuale coinvolgimento sociale inconscio, la psicoanalisi non è lo studio di una nevrosi; è una nevrosi. Non è una scienza oggettiva applicata a una malattia soggettiva; è un riflesso soggettivo proprio della stessa malattia che essa presume di sottoporre a uno studio scientifico oggettivo.

[...]

Contrariamente a una frequente errata interpretazione, la gruppoanalisi non è la mia analisi del gruppo, ma è l’analisi del gruppo su di me o su ogni altro individuo del gruppo. “Gruppo” non sta per un aggregato di individui, ma indica un principio filetico o gruppale di osservazione. In questo principio filetico di osservazione, applicato all’individuo e all’aggregazione di individui, risiede l’intero significato della gruppoanalisi.

Che il “gruppo” sia un “principio filetico (cioè proprio della specie umana) di osservazione” è un enunciato esoterico analogo a tanti consimili enunciati di Bion, un tipo di comunicazione apparentemente riservato solo agli iniziati a un sapere che accoglie in sé il mistero senza la pretesa di risolverlo e senza, d’altra parte, fare riferimento a quel paradigma della complessità per il quale Morin dice che “lo scopo della conoscenza non è sco-

pire il segreto del mondo” ma lavorare con l’incertezza, a contatto con l’ineludibile mistero dell’ “oggetto”, del “gruppo”, del “divenire”. E quando Morin esorta a criticare il sapere stabilito (dalla tirannia delle immagini sociali, direbbe Burrow) evoca la necessità di “autoesaminarci” e di “cercare di autocriticarci”, fa implicito riferimento a quel particolare sviluppo della coscienza che in antropologia va sotto il nome di *riflessività*. Con questo termine viene indicato quel fenomeno che ha luogo in un sistema sociale quando l’auto-analisi di un attore o l’analisi di un sistema sociale da parte di un teorico e i relativi sviluppi o modifiche della teoria e delle credenze, influiscono sul sistema in esame trasformandolo. L’effetto è analogo al principio di indeterminazione di Werner K. Heisenberg relativo alle scienze fisiche. La riflessività è un serio problema metodologico nelle scienze sociali e pone rilevanti questioni circa la possibilità della natura stessa delle scienze sociali.

1.2.2 Wilfred Bion

Bion (1961), con il suo *Esperienze nei gruppi*, ci ha lasciato una testimonianza tanto ricca di fermenti e di intuizioni sulla struttura collettiva della mente individuale, quanto povera e contraddittoria sul piano clinico vincolato come era alla sua *fede* nella psicoanalisi personificata in Melanie Klein. Nel corso di tutta la sua opera successiva egli non farà più riferimento a quel testo, pur riprendendone fermenti e intuizioni, cosa che paradigmaticamente si presenta in un passo di *Trasformazioni* (Bion, 1965) in cui trattando del problema della conoscenza (quale rapporto tra soggetto e oggetto?) usa l’immagine del gruppo come metafora di ogni insieme che la mente razionale chiama “oggetto”. E scrive:

È una semplificazione eccessiva definire l’oggetto come un gruppo: è forse troppo matematico connotarlo come infinito (*infinity*), troppo mistico chiamarlo l’infinito (*the infinite*), troppo religioso chiamarlo la Divinità.

Psicologicamente, il problema incomincia con l’intrusione nell’individuo di un oggetto contenente in sé la potenzialità di tutte le distinzioni non ancora sviluppate, un gruppo, una congiunzione e il bisogno di legare il carattere gruppale¹ (*Groupishness*) del gruppo con un nome, con un elemento della colonna 1 della griglia [pensieri onirici, miti, sogni – pre-concezione – concezione – concetto – ecc.] Se si sente che l’iniziativa tocca all’oggetto, le sue “distinzioni” si sviluppano fino al punto che una “distinzione” interferisce con l’individuo; nella misura in cui si sente che l’iniziativa tocca all’individuo,

¹ ‘Groupishness’ nel testo; in italiano si potrebbe azzardare il brutto neologismo ‘gruppalità’. [Nota del traduttore]

la sua consapevolezza si sviluppa fino al punto in cui qualche “distinzione”, o dimensione, come l’ho chiamata, gli sembra esigere legame (*binding*).

Le espressioni verbali intese a rappresentare l’oggetto ultimo spesso appaiono intimamente contraddittorie, ma vi è un sorprendente grado di accordo, nonostante le differenze di ambiente, di tempo e di luogo, nelle descrizioni offerte da quei mistici che sentono di avere sperimentato la realtà ultima. Certe volte questo accordo sembra stretto anche quando, come nel caso di Milton, sembra che l’individuo abbia sentito parlare di questa realtà piuttosto che averla sperimentata.

*The rising world of waters dark and deep
won from the void and formless infinite.*²

Non interpreterò quello che dice Milton, ma lo utilizzerò per rappresentare O. Il processo di legare è una parte del procedimento mediante cui qualcosa è “strappato (*won from*) al vuoto e informe infinito”; esso è K, e deve essere distinto dal processo mediante cui O è “divenuto”. Il senso di interno e esterno, gli oggetti interni e quelli esterni, l’introiezione e la proiezione, il recipiente e il contenuto, sono tutti associati a K.

Successivamente, in *Attenzione e interpretazione* (Bion, 1970), egli cercherà di dare una definizione all’indefinibile segno O, e scrive:

Gli eventi psicoanalitici non possono essere enunciati in modo diretto, indubitabile o imm modificabile più di quanto lo possano gli oggetti di altre ricerche scientifiche. Userò il segno O per indicare la realtà ultima rappresentata da termini come realtà ultima, verità assoluta, divinità, infinito, cosa in sé. O non ricade nel dominio della conoscenza o dell’apprendimento se non in modo casuale; esso può essere “divenuto” ma non può essere “conosciuto”. È oscuro e privo di forma, ma entra nel campo di K quando si è sviluppato fino a un punto in cui può essere conosciuto per mezzo della conoscenza consentita dall’esperienza [vissuta] formulato in termini tratti dall’esperienza sensibile; la sua esistenza viene congetturata fenomenologicamente.

Le parole che chiudono questa citazione affermano che “*la sua esistenza [quella della Realtà unificata in O] viene congetturata fenomenologicamente*”, cosa di cui non ci dà alcuna spiegazione né alcun rimando filosofico. Eppure si impone qui il richiamo ai concetti fenomenologici della coscienza intenzionale, distinta dalla conoscenza empirica, a partire dall’iniziale proposta husserliana che il traguardo di ogni gnoseologia – filosofica o psicologica – deve sottrarsi alla fede metafisica nell’oggetto per raggiungere la “cosa stessa”, che non ha consistenza (enigmatica) diversa dal mistico “divenire O”.

Mauro Fornaro (1990) pone al centro del suo libro su Bion e sul rapporto tra scienza e mistica, il problema della necessità di un nuovo paradigma scientifico che fronteggi la Realtà non più fondata sulle illusioni di una co-

² [Il mondo nascente di acque oscure e profonde, strappato al vuoto e informe infinito].

sa “soggetto” rispetto alla cosa “oggetto”, ma che possa affrontarla nella sua sostanziale trascendentalità, seguendo un percorso molto prossimo a quello da me già avviato con l’interrogativo “È possibile una scienza della coscienza?” (Napolitani, 2008a).

Egli scrive:

In che consiste e quale il senso di questo divenire, fuori del sapere? Anzitutto si riconferma il senso fenomenologico della cosa in sé bioniana: il cambiamento, che coinvolga effettivamente il soggetto, comporta certo qualcosa che, in linea di principio, è ineffabile dal suo punto di vista, proprio perché si dà dove egli non c’è. Divenire O non è infatti pervenire a un oggetto, a un fondo misterioso, restandone altri come soggetti, quasi si dovesse penetrare in una cavità oscura, o in un mondo al di là dei sensi: O trascende i sensi come qualcosa di infrasensoriale, non di soprasensibile o soprannaturale. Per questo aspetto della realtà, che è il più vicino al soggetto e a un tempo il più lontano da lui, non a torto Bion (1965) può dire:

“Non è la conoscenza della realtà che è in gioco, e neppure l’approccio conoscitivo umano. La convinzione che la realtà (*reality*) è o potrebbe essere conosciuta è erronea, poiché la realtà non è qualcosa che si presti a essere conosciuta. È impossibile conoscere la realtà per la stessa ragione per cui è impossibile cantare le patate ... La realtà deve essere ‘stata’ (*reality has to be ‘been’*): dovrebbe esserci un verbo transitivo ‘essere’ da usare espressamente con il termine realtà”.

1.2.3 Siegfried Foulkes e Farhad Dalal

Non diversa è la posizione di Dalal (1998), alla cui opera rimando per un’approfondita revisione critica dell’opera di Foulkes, che rilevando la lacunosità teorica del pensiero gruppoanalitico foulkesiano (“ovviamente” senza alcun riferimento a Burrow) prende in attenta considerazione il fatto che sia il concetto di individuo sia quello di gruppo sono mere astrazioni (“prodotti” della conoscenza K, direbbe Bion), per cui afferma:

Se le parti sono astrazioni e il tutto è un’astrazione, dove ci possiamo collocare? Dove possiamo trovare una stabilità o un centro? Questa è la proposizione terribile e allo stesso tempo esaltante da cui partire nella teoria postfoulkesiana.

Dalal ci ricorda inoltre una stridente contraddizione del pensiero foulkesiano: da un lato Foulkes nega ogni valore all’ipotesi freudiana di un inconscio quale motore pulsionale e scarica di affetti rimossi affermando che l’inconscio è costituito da un insieme di esperienze su cui si fonda l’intera esistenza individuale pur se coperte dall’amnesia infantile (incise

nella memoria implicita, diremmo oggi, e quindi non evocabili come memoria biografica), per cui afferma (Foulkes, James E. Anthony, 1957) che:

ci sono i gruppi sociali fondamentali quali la famiglia, il clan o perfino una nazione intera. In tali gruppi i membri sono interdipendenti; come classe vengono meglio definiti comunità. [...] La vita umana non è mai esistita al di fuori di tali gruppi. Questi gruppi fondamentali o *root groups*, e specialmente il gruppo famiglia, sono in un certo senso i veri oggetti della terapia, perché la salute mentale dell'individuo dipende dalla sua comunità.

Concetto questo ripreso e sviluppato quasi trent'anni dopo quando scrive (Foulkes, 1973):

Come gruppoanalisti non condividiamo la giustapposizione psicoanalitica di una realtà psicologica "interna" e di una realtà fisica o sociale "esterna", che, per la psicoanalisi, ha molto senso. Quello che è dentro è fuori, il "sociale" non è esterno bensì anche molto interno e penetra l'essenza più interna della personalità individuale. [per cui] i valori assorbiti, l'intera relazione con il mondo, [...] il modo di esprimersi, di respirare, di dormire, di svegliarsi, di divertirsi, di parlare, l'intero comportamento dell'individuo è stato decisamente modellato dal gruppo familiare di origine. L'individuo non ne è consapevole, nel senso che egli è normalmente convinto che il suo modo [...] sia quello naturale e giusto.

D'altro lato sembra che egli non sappia che farsene sul piano clinico di questo inconscio sociale (come direbbe Burrow) o di questo nucleo co-scientifico originario, come direi io, quando sostiene (Foulkes, 1964):

L'analisi di gruppo non si occupa tanto di come le persone diventino quelle che sono ma piuttosto di come si modifichino e di cosa impedisca loro di modificarsi.

Commenta Dalal:

È possibile prendere sul serio questa idea? In realtà, egli pare sostenere che lo sviluppo infantile non sia poi così pertinente con il progetto della gruppoanalisi. Tutto ciò che è necessario scoprire può essere ritrovato nell'esperienza presente del gruppo. Questo concetto fa pensare a una presa di posizione esistenziale.

1.2.4 Gilberto Di Petta e la fenomenologia "pura"

Come Bion parlava di "congettura fenomenologica", Dalal parla di "posizione esistenziale", liquidando così quel confronto tra analisi storica e riflessione fenomenologica sulle derive esistenziali che rappresenta

per me il crocevia di ogni sviluppo non solo “post-foulkesiano” ma anche “post-analiticoesistenziale” come fin qui inteso.

Di Petta ha recentemente pubblicato un libro-testimonianza della sua pratica clinico-fenomenologica dal titolo per me promettente “*Gruppoanalisi dell’esserci*” (Di Petta, 2006) che richiama nominalmente il corpo teorico a cui faccio fondamentale riferimento. Desideravo ardentemente trovare in quest’uomo, incontrato in un Convegno in cui ci siamo reciprocamente “toccati”, un compagno di viaggio nel mio faticoso procedere che fluttua tra la sponda dell’intuizione empatica e la sponda di un pensiero scientifico, per quanto rivoluzionato rispetto al paradigma positivista. No! Dotato di una cultura pari soltanto alla sua passione per la libertà, Gilberto racconta la sua tormentata passione per la “purezza” della fenomenologia, esponendola in un passo che merita di essere integralmente riportato:

Pur trattando, questo testo, di un’esperienza di gruppo che ambisce a formalizzarsi come pratica terapeutica e che rimanda a una struttura teorica di tipo filosofico (fenomenologico), va specificato che questo modo di fare gruppo non mutua né riconosce filiazione dalla gruppoanalisi psicodinamica o psicoterapia gruppoanalitica o psicoanalisi di gruppo. Al di là di possibili sovrapposizioni operative, tra psicoanalisi e Daseinsanalyse rimangono, a mio avviso, insormontabili ostacoli teorici. L’approccio fenomenologico è tutto, completamente, diretto alla coscienza e non presuppone l’esistenza di alcun inconscio. E il fenomenologo procede per visioni (eidetiche), non procede per interpretazioni. Nel clima gruppale che l’atmosfera fenomenologica costituisce, la paticità è in rilievo assoluto e primario. Più che la parola o il discorso è l’emozione cruda che va a sbocciare come un fiotto o come un rigurgito dentro al bacino di raccolta. C’è l’idea che l’esperienza vissuta, qualunque esperienza vissuta, è dotata di una carica intenzionale e trasformativa, vitale, che di per sé, ricombinandosi con altre esperienze vissute, produce cambiamento. Il bacino gruppale delle emozioni reflue e torbide, per così dire venose, a un certo punto reimmette, nel gruppo stesso, nel corpo dei corpi, emozioni arteriose, emozioni scarlatte. Un altro punto di allontanamento, rispetto all’assetto psicodinamico, è che il terapeuta qui, su questo scacchiere, è dentro, ovvero è tutto *engagé*, in gioco quanto il suo stesso paziente.

In *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica* (Bruno Callieri, Mauro Maldonato e Di Petta, 1999) vengono enunciati i principi su cui si regge l’approccio terapeutico di cui Di Petta ci dà una testimonianza nel brano riportato. Nell’*Introduzione* Masullo scrive:

La consapevolezza problematica di tali questioni epistemologiche e metodologiche non è, come dicevamo, facile da esplicitare. Soprattutto per un tipo di psicopatologia che, come quella fenomenologica, si iscrive oggi nell’arco delle correnti ermeneutiche (trascendendole) e che, per giustificare le proprie costituzioni conoscitive, non ha mai codificato alcuna meta-fenomenologia: nessun protocollo d’intesa documenta, infatti, il

modo attraverso il quale i fenomenologi esercitano il loro sguardo coscienziale sul mondo. Anzi, nella sua originaria costituzione, la fenomenologia ha scelto di rimanere asistemica, capace cioè di una visione teoreticamente ateorica, che si dà come un in-apprendibile *theorein* a-teoretico.

Dobbiamo a questo punto chiederci quale sia la differenza tra questa posizione e quella enunciata da Bion nei suoi *Appunti su memoria e desiderio* quando afferma (Bion, 1992):

Supporrò che esista una sfera psicoanalitica con la sua propria realtà, una realtà indiscutibile, costante, suscettibile di cambiare soltanto secondo regole proprie anche se queste regole non sono note a nessuno. [...] Le condizioni in cui l'intuizione opera, cioè intuisce, sono pellucide e opache. Ho già sottolineato che, dal vertice di chi intuisce, le opacità sono sufficientemente individuabili da poter dare loro un nome, per quanto primitive e deficitarie possono esserne le ascrizioni. Tali sono la memoria, il desiderio e la comprensione. Tutte queste opacità ostacolano l'intuizione. È per questo che ho asserito che lo psicoanalista deve esercitare la sua intuizione in modo tale che essa non venga danneggiata dall'intrusione della memoria, del desiderio e della comprensione. Una tale libertà dalle opacità, non può essere raggiunta durante la psicoanalisi se l'intuizione è stata già danneggiata da una mancanza di disciplina in qualsiasi altro momento.

Il concetto bioniano di *intuit* è “intuitivamente” molto prossimo al concetto fenomenologico di *sguardo coscienziale*, così come il “divenire O” o “Realtà ultima” di Bion sembra proprio coincidere con “la cosa stessa” di Edmund Husserl. La differenza tra le due visioni consiste nel fatto che quella della fenomenologia “pura”, pur continuando a servirsi di concetti quali “psicopatologia”, “psichiatria”, “analisi”, non propone alcun metodo, alcun “protocollo d'intesa”, alcuna teoria, mentre quella bioniana e quella “postfoulkesiana” assumono il compito di lavoro (hegelianamente inteso) di costruire un linguaggio che corrisponda al processo per cui “qualcosa viene strappato al vuoto e informe infinito”. Questo “lavoro” è quello della scienza, con i suoi metodi, le sue ipotesi teoriche, le sue rivoluzioni paradigmatiche (Thomas Kuhn), che oggi si protende su quel non-oggetto che è la coscienza.

2. *Mistica e scienza*

Nella nostra tradizione queste due parole presiedono due territori distanti tra loro, o meglio, antinomici come quelli che definiscono tutte le applicazioni del pensiero dicotomico, quali fisica/metafisica, sogget-

to/oggetto, individuo/gruppo, esperienza empirica (*Erfahrung*)/ esperienza vissuta (*Erlebnis*) ecc. La sfida del nostro tempo consiste nel procedere sulla linea di confine tra i due territori (Napolitani, 2006) assumendo la Realtà come il mistero che fino a oggi il mistico contemplava immergendovisi emozionalmente e lo scienziato sminuzzava in segmenti nel miraggio di spiegare il Tutto attraverso la sommatoria delle sue parti.

Una correlazione tra mistica e scienza si rende possibile nel momento in cui consideriamo il fenomeno mistico come pertinente all’uomo nel suo esserci trascendentale, in quanto “servo” di una *Lebenswelt*, di un mondo che egli “cura” in una reciproca incessante trasformazione. Pur se il linguaggio che usiamo deriva da un canone religioso (il *mistico*, la *rivelazione*, la *fede*, la *conversione*) possiamo usarlo suggestivamente per indicare processi *naturalmente* antropo-poietici (Francesco Remotti, 2008) e un metodo per la loro elaborazione (il “lavoro” di Hegel) che con forza possiamo dire scientifico, pur se paradigmaticamente diverso dalle scienze sperimentali. Possiamo forse adottare il termine “disciplina” (come usato da Bion) sia per evitare grossolani fraintendimenti usando la parola “scienza” che fino a oggi ha significato l’indagine su datità sensibili, “oggettive”, sia per immettere l’ambiguità semantica del termine che allude così a un corpo dottrinario come a un rigore di metodo.

Quel che compete a una disciplina che pragmaticamente si pone all’incrocio tra filosofia e psicologia, tra scienza e coscienza, tra “cura” del particolare evento e irriducibile necessità di sintassi categoriali è:

- la *storicità dell’incontro* dell’esserci con il *proprio* mondo, incontro che non si dà una volta per tutte ma che fattivamente si ripropone ogni volta che si produce uno “stato nascente”, per cui rimando al mio *Identità, alterità, culture* (Napolitani, 2008);
- l’*esperienza di verità*, non quella unica, assoluta, metastorica che un essenzialismo metafisico presume di poter statuire in termini universalistici, ma quella intesa come fenomeno coscienziale relativo all’essere parte di una Realtà che si svela (*alétheia*), svelando chi l’ha svelata;
- l’*interpretazione* di tale disvelamento secondo i modelli della cultura in cui il disvelamento accade e che da questo vengono in parte modificati.

Bion non esita a chiamare *mistica* quell’esperienza, individuale o collettiva, per la quale la Realtà O viene vissuta intuitivamente e che può essere legata alla conoscenza K solo per alcune sue “distinzioni”: la conoscenza razionale ha comunque la sua matrice nell’intuizione anche se poi si sviluppa in linguaggi diversi, come quello scientifico, religioso, artistico o fi-

losofico. La figura del “genio” che ricorre frequentemente nel discorso bioniano, non si riferisce al carattere eccezionale di chi si approssima ad O, ma di chi traduce (interpreta) la comune esperienza di contatto intuitivo con la realtà *infrasensoriale* (vedi citazione di Fornaro, p. 21) in un’opera rivoluzionaria rispetto alle convenzioni dominanti in una certa comunità e in un certo tempo, e di portata estremamente variabile: dal breve orizzonte del *Dasein* individuale all’orizzonte epocale di intere comunità.

2.1 Contatti intuitivi

Voglio qui esemplificare quel che intendo con “comune esperienza di contatto intuitivo” richiamando tre situazioni del *Mit-da-sein* tanto *private* nella loro configurazione individuale quanto immediatamente comunicabili (*rese comuni*) nelle interlocuzioni sociali.

2.1.1 Il sogno

Un *pensiero* per immagini, una *visione* di un insieme dalle infinite potenzialità (come l’oggetto/gruppo di Bion in cui può succedere di tutto), una *Realtà unitaria* e molteplice nella quale il sognatore si trova perdutamente immerso, una *verità* insindacabile non esposta al dubbio o a categorie logiche, una *necessità* sequenziale che non è storia ma destino, la *volontà* del sognatore che si annulla (“vorrei ma non posso”) nella “volontà delle cose” o nella volontà di un *dominus* comunque personificato, una catasta di *esperienze sensibili* che alludono a fatti vissuti e comunque datati ma connesse tra loro in un’apertura di possibilità senza-tempo e in uno spazio multidimensionale. Al suo risveglio il sognatore dice “Ho fatto un sogno di cui ricordo soltanto...”. Dovrebbe forse dire: “Mi è *apparso* un sogno di cui ‘io’ ho registrato solo...”.

L’*apparire* si declina in due parole-concetto contrapposte: *apparenza* e *apparizione*. Con la prima intendiamo un’esperienza sensoriale ingannevole per cui ciò che appare è una *forma* che maschera quanto “in realtà” le si nasconde dietro; con la seconda, invece, intendiamo l’emergere, per lo più sorprendente, di una *formazione* della *Lebenswelt* sia nei modi di immagini sensoriali che nei modi di costrutti ideativi, per quanto appena abbozzati, ma indubitabilmente veri. Nella sua introduzione a *L’estetico e l’estetica* (Erwin Straus e Henry Maldiney, 2005) Andrea Pinotti fa a questo proposi-

to riferimento alla morfologia goethiana (Goethe, 1807), citandone un passo che mi sembra molto utile riportare qui, nel contesto del mio discorso:

Per indicare il complesso dell'esistenza di un essere reale, il tedesco si serve della parola *Gestalt*, forma; termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico. Ora, se esaminiamo le forme esistenti, ma in particolar modo le organiche, ci accorgiamo che in esse non v'è mai nulla di immobile, di fisso, di concluso, ma ogni cosa ondeggia in un continuo moto. Perciò il tedesco si serve della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è prodotto, sia ciò che sta producendosi. Ne segue che, in un'introduzione alla morfologia, non si dovrebbe parlare di forma [...] Il già formato viene subito ritrasformato, e noi, se vogliamo acquisire una percezione vivente della natura, dobbiamo mantenerci mobili e plastici seguendo l'esempio che essa stessa ci dà.

Quando parlo del sogno, come in seguito dell'innamoramento e dell'esperienza estatica, come di “comuni esperienze di contatto intuitivo”, intendo riferirmi a momenti paradigmatici di conoscenza “infrasensoriale” o trans-razionale del *reale*, che questo si renda presente come “puro mondo interno”, come incontro erotico, o come “paesaggio oggettivo”. Questi momenti affondano le loro radici nel nucleo coscienziale originario, quello che, come vedremo, rispecchia nel proprio indefinibile fluire, l'assoluto fluire del mondo. L'irruzione di esperienze perse nell'oblio, e conservate solo in una memoria implicita, non biografica, sconvolge la “normalità” di una coscienza che si è espansa nell'Ordine familiare in cui è cresciuta, adottando come “naturalmente proprie” le categorie temporospaziali e causalistiche del proprio ambiente culturale. Il trovarsi sottratti a questo Ordine è smarrimento della propria identità, per gradi e intensità variabili, e se la *disposizione* ad accogliere questo stato nascente prevale sulla conservazione della *posizione* identitaria acquisita, se l'eccitante sfida del *dis-ordine* (v. mio riferimento a Morin a pp. 15-16) mette la sordina all'urlo dell'*Ordine* trasgredito, allora, e solo allora, il contatto intuitivo diventa terreno fertile per nuovi concepimenti di mondo.

Da sempre l'uomo ha cercato di “addomesticare” questi contatti intuitivi che possono essere omologati ai “pensieri senza pensatore” di Bion (1997), immettendoli in complessi e consolidati rituali sociali o riducendoli a *forme* di una meccanica fisicità cosmica che a livello umano si attua nei modi di una meccanicità biologica. Per quel che riguarda in particolare il sogno, l'addomesticamento avviene attraverso procedure razionali per cui il sogno “appare” come voce degli dei, come monito di defunti che, per il loro statuto di esseri compiuti, sono assunti come personificazioni di un sapere perfetto,

come figure mentali del corpo, dei suoi bisogni o delle sue pulsioni. Ma al di là dei riduzionismi a cui la parola “addomesticamento” fa pregnante riferimento, possiamo qui azzardare l’ipotesi che il sogno sia uno dei modi con cui si esprime la disposizione intuitiva, il proporsi nella mente individuale di una verità pertinente alla realtà-in-divenire che raccoglie in una unità l’insieme dell’esperienze vissute, tra cui alcune “si distinguono” per diventare accessibili alla conoscenza K in un misterioso impasto di passato e futuro, di ordine e caos, di cause e caso. Nell’abbagliante verità del sogno il sognatore è accecato, perde di vista i categorici referenti della sua vita diurna e si sente portatore di un potere concepitivo senza limiti, un costruttore di mondi “normalmente” inaccessibili al suo dominio razionale. È quanto un poeta, Friedrich Hölderlin (1797-1799), riassume in un suo romanzo epistolare, straordinario come un sogno, in cui personaggi dell’antica Grecia si confondono con segmenti della sua piena attualità, in una sola frase: “Un dio è l’uomo quando sogna, un mendicante quando riflette”.

2.1.2 *L’innamorarsi*

Altro luogo comune e, a un tempo, assolutamente singolare, eccezionale: incontrare un Altro, e, dopo appena un colpo d’occhio, prima di sapere di lui, prima di avere condiviso alcuna esperienza sensibile, avere la certezza sulla realtà di questa apparizione come del proprio stesso essere al mondo. Il proprio esserci, nel momento in cui resta sconvolto dall’incontro amoroso, viene assunto dalla propria coscienza come esperienza di un assoluto con-fluire, oltre i confini del tempo e in uno spazio altro rispetto a quello normalmente abitato. “Nulla più come prima!” e “Per sempre!” sono modi in cui si enuncia l’intuizione del divenire, che si incarna nella irrefrenabile passione della conoscenza. La conoscenza non è qui un “apprendere”, ma è un “concepire”, un mettere al mondo una realtà generativa che nel trasformare il mondo trasforma l’identità di chi lo ha trasformato. Nella lingua francese conoscenza è *connaissance*, letteralmente un “nascere insieme” non solo nella reciprocità dell’atto di conoscenza ma anche nel progetto (la heideggeriana *gettatezza*) che, come un figlio, nasce dalla coppia.

Come il sogno, così l’innamorarsi è un evento senza autore, un momento in cui la Realtà O si annuncia senza disvelarsi, se non per alcune sue “distinzioni” che la rendono accessibile alla ragione. Ma l’“essere pazzi d’amore” è minaccia per la stabilità identitaria degli amanti come dell’intera comunità in cui si produce, per cui vengono avviate, a livello individu-

ale come di gruppo, procedure “normalizzanti” che tendono a riportare la “stravaganza” nei confini di consuetudini consolidate: l’addomesticamento. Così i rituali attraverso cui la coppia diventa un’istituzione economicamente (da *oikòs* e *nomos*) correlata con la legge generale dell’ambiente, e, sul piano personale, il trasformarsi dell’assoluta intimità dell’incontro iniziale in un’abitudine in cui la stupefacente alterità, infinitamente ancora “conoscibile”, si appanna col prevalere di una reciproca funzione di servizio.

Vedremo come questi due, come tanti altri vertici dell’intuizione, siano (auto-) rivelazioni della Realtà, e come tali si pongano all’origine dell’esperienza di esserci in quanto *essere-noi* (*Mit-da-sein*) e si offrano al dispositivo per cui il mondo si rende proprio attraverso l’interpretazione. Non è del mondo in sé (la cosa stessa di Husserl) che potrò mai appropriarmi ma solo della sua significazione, che, in quanto *lavoro* contingente, da un lato richiede *fede* nella sua verità, e dall’altro lato la getta nel tempo, nella storicità delle pratiche culturali, in sue trasformazioni con correlate *conversioni* in nuove significazioni e quindi in altre fedi.

2.1.3 Estetica ed estatica

Riporterò in seguito un mio sogno fatto nel corso di un’esperienza di gruppo, (un seminario permanente della SGAI) che ebbe per me e per tutto il gruppo il valore di una rivelazione di un processo di cambiamento della cultura grupale. Nel sogno mi rimbalzano in testa parole che si riferiscono a un mio vecchio lavoro (*Ethos ed eros*, 1989) che si combinano in due binomi: “*eros etico*” ed “*eros estatico*”, e io resto sorpreso dalla trasformazione che si è compiuta della parola *estetico*, che mi ero molto esattamente proposto come correlato a *etico*, in *estatico*. Tutto il sogno è, come vedremo, uno sviluppo di una mia *ec-stasi*, e senza entrare qui nello spessore di quell’esperienza, voglio soffermarmi sul bisticcio tra “estetico” ed “estatico”.

Il senso comune fonda l’esperienza estetica (il godimento del bello) sulla funzione sensoriale (αἴσθησις significa sensazione e αἰσθάνομαι significa percezione mediata dai sensi). Su questo fondamento biologico l’esperienza estetica è quindi un’esperienza cognitiva di un oggetto dotato di caratteristiche tali da poter produrre il sentimento della *Bellezza*: una *sensazione* provoca un *sentire*. Se una cosa è bella io me ne sento attratto, e questo sentimento diventa una verifica dell’oggettività della bellezza, nello stesso modo con cui se una cosa è minacciosa io me ne sento respinto e con questo sentimento verifico l’oggettività del male. Con ciò viene ribadita la dicotomia ontologica di

un soggetto che, nei suoi dispositivi recettivi e correlate potenzialità reattive, *sta di fronte* a un oggetto produttore di stimoli, carezzevoli come un invito o perentori come un comando. Su questa base l'uomo ha costruito la sua dimora culturale, la sua normalità o normatività etica e le sue abitudini (i modi dell'abitare) sociali, le sue morali convenzionali.

Abbiamo visto che il sogno e l'incontro amoroso sono contatti intuitivi col reale (interno o esterno) in cui si confluisce, tali per cui esso non si distingue per sue componenti che si esauriscono nei dispositivi senso-percettivi di chi ci si pone di fronte, ma per il fatto di essere visto dal di dentro (dal lat. *in-tuere*) al punto di diventare una co-struzione (*Bildung*) simultaneamente e inscindibilmente prodotta dal dato oggettivo e dal soggetto che trascendentalmente lo intenziona. Se l'apparato senso-percettivo ci offre *forme* che provocano sensazioni come punti di partenza per ogni processo cognitivo (la *gnosis*), il contatto intuitivo ci propone *formazioni* o *costruzioni* che trasformano le sensazioni in sentimenti (il *pathos*). Straus (*op. cit.*) esemplifica in modo mirabile la differenza tra queste due esperienze mettendo a confronto la conoscenza dello spazio nei modi della *geografia* e la *bildung* patetica dello spazio nei modi del *paesaggio*. Nella dimensione geografica lo spazio, a partire da quello occupato dal proprio corpo, è segmentato in unità distintamente allocate, da quelle più prossime (la camera accanto, la casa di fronte, la città vicina) a quelle più lontane (gli spazi siderali e oltre...) e le forme di questo spazio sono variabili nel tempo, alcune "perfettamente" conosciute altre solo fantasticate o ipoteticamente conoscibili. Lo spazio geografico non è delimitato da alcun orizzonte ma esso si fonda su coordinate vincolate a un punto-zero stabilito arbitrariamente, a partire da alto/basso, avanti/dietro, destra/sinistra del mio corpo, al meridiano di Greenwich per il sistema terra, o ad altri parametri per i corpi celesti.

Il paesaggio è al contrario uno spazio raccolto in un guscio temporospaziale, nel quale alcune "distinzioni" del mondo esterno si impregnano di atti intuitivi emergenti dal mondo interno fino al punto in cui nel mio comprendere quello spazio ne resto compreso fino a smarrire i confini della mia stessa distinta identità. Se lo spazio geografico non ammette orizzonti oggettivi, il paesaggio non ammette linee di confine tra ente ed esserci, e questa trascendenza riattiva l'esperienza originaria di *co-naissance* quale quella che possiamo immaginare caratterizzi il *come* dell'esserci nella sua stagione neonatale. Ed è ciò a cui Maurice Merleau-Ponty (1945) fa riferimento quando individua la radice della percezione nel tempo in cui il corpo si dischiuse al mondo nel reciproco dischiudersi del mondo al corpo (quanto

io connoto come l'*assoluto fluire* che caratterizza il nucleo coscienziale della prima età) evento questo che non ha parole per essere pronunciato, né memoria per essere diacriticamente ricordato.

Un'ulteriore distinzione tra l'esperienza sensibile, gnosica, dello spazio geografico e l'esperienza intuitiva, patica, dello spazio paesaggistico: la prima è dettata dalla necessità di definizione di un oggetto per le sue proprie misure e per la misura della sua distanza dalla posizione fisica o culturale dell'osservatore, necessità imprescindibile per ogni forma di esplorazione del (o di viaggio nel) mondo. L'assecondare questa necessità è la *conditio sine qua non* perché si renda attuabile un programma selettivo, una volontà personale di raggiungere cognitivamente la “cosa”, di “apprendere-la”, di “conquistarla”. Il successo di questo impegno programmatico è intimamente (o anche collettivamente se l'impegno è di competenza di interi collettivi) celebrato in una dimensione festosa di bellezza: è *bella* una scoperta, una conquista, è *bello* il raggiungimento di una vetta o di un successo professionale, come *bella* è la “bella figura” mostrata di sé allo sguardo “esteticamente” giudicante del mondo. Di piccoli archi di trionfo è costellata l'esistenza individuale e di grandi archi di trionfo sono adornate le patrie di ogni eroe: voglio dire che queste costruzioni celebrative sono belle testimonianze di un *eros etico* cioè di un amore per la casa, per la propria dimora più intima (l'*ethos* strutturato nell'ordine familiare) come per la propria dimora etnica (l'*ethos* della morale socialmente condivisa). In questa prospettiva si legittima pienamente l'uso del termine estetico per indicare la bellezza di quanto può ornare, arricchire la dimora del Signore, come individuo o come casta o come intera etnia.

Nel mio sogno si annuncia nella forma di un pasticcio letterale (la parola *estetico* che mi si trasforma in *estatico*) una dimensione esperienziale che non può più essere connessa all'*eros etico* (azzarderei un “*eros est-etico*”) ma che allude a un uscire fuori dalla propria consolidata dimora per un incontro non programmato volitivamente con l'Altro, l'estraneo, il diverso come oggetti da usare per un qualche trionfo domestico: un incontro per il quale io non afferro la “cosa” ma nel quale ne vengo afferrato al punto da confluire (intuitivamente) in esso.

Straus distingue nettamente lo spazio ottico dallo spazio acustico: egli comincia col criticare il presupposto fisiologico comune sia agli innatisti che agli empiristi per il quale lo spazio può essere solo lo spazio metrico, cioè “essenzialmente” vuoto, omogeneo, tridimensionale, quello per cui la vista e il tatto assumono un primato rispetto agli altri sensi, in particolare

all'udito. Tale presupposto è fondato sull'importanza che questo spazio ha per l'agire pratico e per lo sviluppo del pensiero scientifico. Ma se osserviamo il bambino nel suo iniziale contatto con il mondo non possiamo non rilevare che sono proprio gli stimoli sonori a provocare le sue prime reazioni motorie e che lo sguardo, solo secondariamente, si volge verso la presumibile fonte di tali stimoli. Come a dire che lo spazio sonoro è uno spazio pieno, occupato senza soluzioni di continuità da un fenomeno che congiunge senza mediazioni un ente e l'esserci che si trova esposto al suo raggio d'azione. La produzione di un suono è infatti un "atto" che colpisce, che "afferra" chi vi è presente, a differenza di una forma o di un colore "che viene afferrato" da chi "vi getta l'occhio".

Quando l'atto sonoro è cadenzato, si sviluppa cioè in segmenti temporali più o meno regolari, diventa ritmo, che è un suono-base di ogni fenomeno musicale. Tale suono, ci rivela Straus, si trasforma in chi ne viene impregnato in una disposizione a un movimento a esso correlato dell'intero corpo, o solo intimamente vissuto o manifestamente agito: la danza. L'elaborazione che Straus fa di questa stretta correlazione, anche a livello di rigorose ipotesi neurologiche, sembra anticipare di oltre mezzo secolo le scoperte neuroscientifiche sulle *attività* delle cellule specchio: l'unica differenza è che per quel che riguarda i suoni che *ri-suonano* nella danza si dovrebbe parlare di *cellule-eco*. Sono queste neuronicamente differenziate o si tratta di differenti funzioni di medesime cellule?

Si potrebbe forse dire che questa attività motoria risonante è già presente nel linguaggio tonale della prima età o nella tonalità che accompagna il linguaggio articolato, come se questa particolare espressività fosse omologabile a una danza fonetica correlata al ritmo dei suoni verbali da cui si è colpiti. Ma se la danza o la tonalità fonetica sono l'eco motoria di suoni ritmici, potremmo supporre che anche stimoli visivi quali quelli che ci colpiscono di un paesaggio (e non di una geografia) nel quale siamo immersi, eccitano particolari movimenti corporei: alterazioni della pressione arteriosa, dei ritmi cardiaci e respiratori, del tono dei muscoli viscerali, particolari eccitazioni neuroniche o anche scariche ormoniche.

Toni, suoni, ritmi acustici o visivi costituiscono dunque il campo delle esperienze intuitive, che provocano particolari movimenti del corpo sottratti a ogni finalità fattuale, quindi "inutili", confinati dal pensiero positivo come *e-mozioni* o nell'ambito di atti precognitivi utili ai processi adattivi o nell'ambito di una presunta fisiopatologia di quella "cosa" chiamata "umore". Straus sostiene che questi atti sono inintenzionali, essendo diretta e-

spressione di dispositivi biologici attraverso i quali l'uomo si fa uomo nella sua apertura esistenziale in cui la sua insensata *gettatezza* si fa *progetto*. L'intuizione di questi movimenti viene manifestata in quello speciale linguaggio in cui si esprime l'opera artistica che è il prodotto di una *ec-stasi* del suo autore, di un individuo che emergendo dalla fermezza più o meno rocciosa della sua *gnosis*, di quanto fatto proprio, di quanto conquistato del mondo, traduce i propri intimi movimenti di contatto intuitivo col mondo in segni gestuali, sonori, coloristici, figurativi, letterari, urbanistici. Perché questi segni di una estasi privata dell'autore possano provocare movimenti estatici di chi ne resta colpito, sembra necessario che il fruitore disponga di un sufficiente grado di libertà rispetto alle sue cure domestiche nel senso dell'estetica di cui ho prima parlato.

Pievani (*op. cit.*) afferma che la struttura cognitiva più semplice dell'organismo umano risiede a livello dei processi sensoriali, essendo il fenomeno della sensazione costruita dalla confluenza nel punto di contatto del soggetto col mondo, di afferenze sensoriali (dalla periferia al cervello) e di efferenze (dal cervello alla periferia), “dove per efferenza non s'intende la risposta allo stimolo ma l'attivazione quasi istantanea dello stimolo stesso”. E così conclude: “Possiamo rintracciare in questa indagine evolucionistica un'ulteriore radicalizzazione dell'idea di Francisco Varela circa l'identità tra percezione e azione. [...] Il cervello non si limita ad ascoltare passivamente la musica delle sensazioni, ma la dirige come un maestro d'orchestra.”

3. Rivelazioni

“Vi rivelo la causa prima e la verità ultima: Dio. Se credete in me, trovate Lui”: questo è stato l'annuncio dei profeti nelle religioni monoteiste, con un particolare rafforzamento nella religione cristiana dove a pronunciare il Verbo è lo stesso Dio incarnato nel figlio, per cui l'annuncio si converte in “Se credete che io sia il figlio di Dio, seguitemi e troverete il Padre”.

Prima dell'avvento dei profeti la rivelazione non era né storicamente datata né personificata in un individuo eccezionale: miti cosmogonici si tramandavano di generazione in generazione all'interno di piccole comunità per le quali non si poneva il problema dell'universalità a confronto di un qualche regionalismo in quanto il mondo finiva all'orizzonte della propria *Umwelt*, del proprio ambiente “naturalmente culturale”.

Faccio questo brevissimo accenno alle teogonie e alle teologie profetiche come introduzione al tema che intendo qui sviluppare, servendomi di parole pertinenti alle religioni solo per rintracciarne le origini nell'esperienza propria dell'uomo dal suo emergere dal ventre materno al suo diventare una "distinzione" del Tutto, con il suo "lavoro" relativamente autonomo e interrogante.

La fenomenologia "pura" trova un suo particolare contesto applicativo nell'ambito psichiatrico e psicoterapeutico collocando il fenomeno psicopatologico in declinazioni esistenziali per lo più monche di ogni radice storica, per cui le pur mirabili descrizioni dei vissuti lasciano sospesa in una *epoché* husserliana ogni riflessione sulla genesi del fenomeno osservato. Le magistrali descrizioni di "declinazioni esistenziali" di Ludwig Binswanger (1946) inaugurano una produzione molto ricca di testi che, pur adottando la terminologia della nosografia psichiatrica, rifuggono da ogni elaborazione spiegazionistica, come se questa contaminasse un atteggiamento comprensivo fondato su empatia, intuizione, consonanze intenzionali (v. le citazioni di Di Petta e Masullo). Ma il richiamarsi comunque al concetto di *patologia* non può non fare riferimento a quello di *fisiologia*, cioè a un modo di essere "normale" di derivazione statistica, naturalistica e medicalistica. I fenomenologi rifiutano decisamente la nozione di "difetto", genetico o acquisito, per "spiegare" il fenomeno psicopatologico per cui questo resta affidato per la sua denominazione al senso comune. Giovanni Stanghellini (2006) nel suo "*Psicopatologia del senso comune*" affronta con grande rigore e vigore riflessivo il "*senso*" del senso comune e, citando Hans-Georg Gadamer, sembra convenire con lui che esso si radichi nella *tradizione* condivisa dai membri di una determinata comunità (v. l'"inconscio sociale" di Burrow). Ma *come* questa tradizione si incarna nell'individuo caratterizzandone la coscienza? Quali processi autopoietici consentono all'individuo di distinguere in se stesso gli aspetti parassitari della tradizione incarnata (i pregiudizi come gabbia per l'emersione di un giudizio autentico) dagli aspetti della medesima tradizione (lo stesso linguaggio con la sua sintassi e le sue categorie) necessari per qualsiasi atto trasformativo del mondo? E qual è il senso che ci permette di distinguere una "psicopatologia" del senso comune? A me sembra (e qui è forse in gioco un mio difetto di comprensione) che queste domande, come tante altre, restano sospese in una dimensione ascetica se non sono calate nella loro storicità e non rivolte alla storicità dei fenomeni. A partire da Martin Heidegger, il pensiero fenomenologico si integra con un lavoro ermeneutico che pone l'interpretazione del mondo co-

me l’atto che colloca la conoscenza nella storia, quindi come atto finito e sempre mutevole della “cura” o del “lavoro” che l’uomo compie per dare un senso alla sua *Lebenswelt*, che non è l’insieme delle cose ma la rete infinita delle sue relazioni significative con il gruppo (nell’accezione bioniana) di cui è inscindibile parte strutturale. Il fenomeno non appare al soggetto, ma viene percepito come un insieme da cui emerge, “si distingue” qualcosa, che è immediatamente investita dalla coscienza intenzionale che si sviluppa nei modi dell’interpretazione di senso. Scrive Merleau-Ponty (1945):

Poiché siamo al mondo noi siamo condannati al senso e non possiamo dire nulla e fare nulla che non assume un nome nella storia.

Ma tutti noi che “siamo al mondo” ci siamo venuti perché qualcuno, “detto e fatto”, volente o nolente, ci ha fatto venire, dandoci “un nome nella storia”, che dopo alcuni anni di vita sapremo essere il “nostro”: usando lo stesso forma noi gli daremo il senso, lo interpreteremo come “Io”. Ma quando avremo raggiunto questo traguardo, in cui e attraverso cui avremo coscienza della nostra separatezza da chi “Io” non è, avremo compiuto un tratto di strada estremamente complesso di cui non serberemo alcuna memoria, come se fossimo all’interno di un sogno sognato da altri, come se fossimo nella nostra interezza un *analogon* di un pensiero senza pensatore, un pensiero selvaggio esposto alle più svariate forme di “addomesticamento”. Quando poi affronteremo il problema della conoscenza, della coscienza, della memoria, della mente o di ogni altra formula con cui ipostatizziamo l’esistenza di un io-che-ha-un-nome dimenticheremo per lo più quel che l’Io – ogni Io – ha dimenticato, quel “*mondo nascente di acque oscure e profonde, strappato al vuoto e informe infinito*” di cui John Milton ha poetato (v. citazione a p. 20). Sempre che non si voglia saturare questa lacuna originaria, questo prototipo dell’esperienza di mancanza sul quale l’essere diviene, riempiendola di significati dedotti dalla nostra esperienza adulta (pulsioni, affetti, desideri, volontà, attaccamento, e quant’altro nominiamo dal vertice dei cambiamenti fin’oggi avvenuti nella cultura collettiva e individuale), sempre che non si voglia mettere tra parentesi l’esperienza stessa di cambiamento (questa sì una *epoché* estremamente diffusa che rende rocciosa la nostra identità collettiva e individuale), veniamo trafitti dall’interrogativo: ma come si diventa uomini nelle fattezze adulte che il mondo in cui viviamo ci rispecchia?

Il mondo nascente di acque oscure e profonde,
strappato al vuoto e informe infinito.

John Milton, Paradiso Perduto, 1674.



Fotografia di Carlotta Vigliani

Quando poi affronteremo il problema della conoscenza, della coscienza, della memoria, della mente o di ogni altra formula con cui ipostatizziamo l'esistenza di un io-che-ha-un-nome dimenticheremo per lo più quel che l'io – ogni io – ha dimenticato, quel “mondo nascente di acque oscure e profonde, strappato al vuoto e informe infinito” di cui John Milton ha poetato (pag. 35).

3.1 La prima conversione

Se parliamo di cambiamento non possiamo non riferirci a uno stato precedente. Ma come possiamo argomentare su quello stato precedente di cui facciamo esperienza sensibile e “oggettiva”, soltanto quando teniamo tra le braccia un neonato? Se l’intuizione empatica è il modo di una conoscenza pre-razionale su cui si fonda una parte cospicua delle relazioni intersoggettive, questa via si rende possibile solo a condizione che i soggetti siano affini per dispositivi culturali e per livello di coscienza. Possiamo credere a un’intuizione empatica nella relazione che abbiamo con un neonato? I segnali che egli ci trasmette sono da noi interpretabili solo se fanno riferimento a esperienze corporee certamente presenti anche nella vita adulta (fame, sonno, sofferenza fisica), ma quanti segnali della sua esistenza non vengono neanche captati o vengono ridotti a esperienze corporee sicuramente condivisibili? E quante volte ci succede che smentiti in un’interpretazione di un pianto come segnale di un disagio viscerale, siamo indotti a interpretarlo come segno di “pazzia”, che nel gergo familiare viene chiamato “capriccio”?

L’universo neonatale ci resterebbe totalmente incomprensibile se esso non richiamasse in noi esperienze vissute nella nostra piena attualità, esperienze comunque connesse al fenomeno della *rivelazione*. In quanto adulti, ciò che si rivela al nostro sguardo, come nel sogno, nell’innamoramento o nell’estasi poetica, si inserisce in un prima e in un dopo, cioè in un contesto che lo può sbriciolare ed evacuare o che può restarne segnato fino al punto di trasformarsi. Il neonato è il suo sogno, è la Realtà di cui, di momento in momento, alcune “distinzioni” s’incarnano in lui come movimenti corporei, muscolari, viscerali che una logica adulta chiamerebbe falsamente “emozioni”. Questo termine si giustifica solo se posto a confronto con altre esperienze quali una volitività personale, una memoria del passato e del futuro, una distinzione di parti all’interno di insiemi, e così via. Il neonato non dispone di questi fenomeni se non come potenzialità *in fieri*, per cui si giustifica la dizione bioniana *protomente* per indicare l’unità somato-psichica del neonato come un insieme di *mozioni*, intese come movimenti muscolari e viscerali esattamente rispecchianti quell’insieme di movimenti totalmente disconnessi tra loro con i quali la Realtà si rivela al neonato. Il neonato *capisce* (dal latino *capere* = prendere) tutte le cose con cui entra in contatto modellando questo suo incessante apprendimento mediante l’unico organo attraverso cui discerne le caratteristiche dell’oggetto, la bocca, assaporandolo e stabilendo con esso un rapporto di continuità, che non può essere an-

cora riferito a una appropriazione poiché questo “capire” non si realizza in una distinzione tra un “io” contenitore e un “non-Io” contenuto. Progressivamente tutti i sensi si modellano come organi di apprendimento, per cui potremmo dire che questo corpicino si mantiene nella sua originaria continuità col mondo perché lo “mangia” anche con lo sguardo, con il tatto, con l’olfatto, con l’udito. Queste esperienze di continuità si differenziano tra loro solo perché sembrano provocare il “gusto” nella più ampia variazione di intensità fino a capovolgersi nel suo contrario come disgusto.

Nulla ci consente di supporre che il neonato disponga di una coscienza se non come condizione di vigilanza e come preconditione (protomentale) di percezione. Ma la coscienza come intenzionalità per cui la cosa che io so, attraverso i sensi o il pensiero astratto, è sempre qualcosa che nella sua estraneità attende un nome, è impensabile per un neonato che si continua con l’ambiente. Ciò non toglie che egli possa “capire” tra le infinite cose del mondo anche quella cosa in cui consiste l’intenzionalità del mondo nei suoi riguardi. Egli è stato biologicamente concepito dai suoi genitori, ma nel nome che successivamente gli viene dato si condensa il *concepimento secondo*, cioè il modo come, al suo rivelarsi, il mondo lo “sogna”. La coscienza intenzionale è una coscienza “onirica” cioè un modo di costruire una realtà intorno a un suo segmento distintivo che diventa, per usare le parole di Freud, “l’ombelico del sogno”. Ma la coscienza non è per lo più cosciente della propria attività intenzionale, così come comunemente non ricordiamo i sogni che si rivelano a noi, e che se ricordati si presentano come fenomeni enigmatici a cui siamo chiamati a dare un senso.

Quel che voglio sottolineare è che il neonato apprende l’intenzionalità del mondo che immediatamente si prende cura di lui, pur essendo questo mondo per lo più inconsapevole di quanto la propria intenzionalità sia impregnata della tradizione culturale in cui si è formata. Il neonato informa il mondo del gusto o del disgusto che lo muove in corrispondenza della “cosa” intenzionale che ha assaggiato, che diventa parte del mondo che sogna diventandone forse “l’ombelico”. Questo fondamento anintenzionale della coscienza persisterà nel corso dell’intera esistenza per cui, ogni volta che trattiamo della coscienza “adulta”, potremmo chiederci che parte vi prende un’intenzionalità non originalmente personale, ma appresa nella notte dei tempi.

Se la Realtà si rivela al neonato come una cascata di immagini senza capo né coda, a questa rivelazione egli aderisce totalmente nei modi che nel linguaggio articolato chiameremmo *fede in una verità assoluta*, non patibile di confronti o di negoziazioni, impensabili in assenza di una distinzione tra

“Io” e “non-Io”. Ciò significa che una fede si attua prima ancora di poter essere pensata, che una verità si rivela prima ancora di poter essere discriminata dalla menzogna. Il neonato comunica queste esperienze solo attraverso il linguaggio tonale: un minuscolo insieme di suoni vocali, di espressioni mimiche, di pianti o di sorrisi che, nella loro non-articolazione, riproducono la non-articolazione in segmenti temporo-spaziali della Realtà unica e indistinta di cui è parte, pur indicando forse mozioni di gusto o disgusto. Comunicazioni presumibilmente analoghe alle comunicazioni tonali dell'uomo primitivo, performative in quanto espressioni che non hanno funzione descrittiva, informazionale, ma che consistono nel compiere un'azione vera e propria che mobilita la comunità intorno a eventi sessuali, di allarme, di dominanza o altro. A quale linguaggio fanno riferimento i fenomenologi quando si riferiscono alla trascendentalità della comunicazione, o di quale linguaggio parla Lacan nel suo famoso enunciato “*l'inconscio è strutturato come un linguaggio*”, se essi non prendono in considerazione il fatto che il linguaggio rispecchia, nel proprio essere segmentato, una segmentazione già compiuta della realtà sulle quasi-macerie di una realtà originaria (quella dell'Assoluto fluire) assunta come immemore fondamento nel lavoro di una successiva conversione?

Questa prima rivelazione converte l'esserci dalla sua condizione embrionaria (essere nella continuità fisica col corpo materno) alla condizione di discontinuità fisica come preconditione di ogni “capire” di *essere-nel-mondo*. Modi di questa prima rivelazione con relativa fede si evocano anche in età adulta: l'insieme come totalità intuita, l'“oggetto/gruppo” nelle sue infinite potenzialità di distinzione, ma anche certi momenti dell'esperienza di innamoramento, come certi aspetti delle costruzioni oniriche, o certi momenti estatici nella dimensione mistica o artistica, sono tutte esperienze “caotiche”: nel caso in cui persistessero come tali renderebbero “selvaggia” l'intera esistenza, che verrebbe quindi connotata come “psicopatologica”, condizione questa che richiede un “addomesticamento” attraverso razionalizzazioni “terapeutiche” o che potrebbe trasformarsi attraverso nuove rivelazioni che inducessero quell'esistenza a convertirsi a nuove fedi.

3.2 *La seconda conversione*

Un bambino di pochi mesi è esposto a un continuo fluire di esperienze sensoriali (luci, suoni, sagome, come tensioni muscolari o stimoli viscerali, senza alcuna capacità selettiva o di connessione tra i più diversi eventi) solo

in rapporto al suo essere inerzialmente spostato da chi lo muove nello spazio e comunque manipolato dal proprio ambiente. Al 3° – 4° mese egli comincia ad afferrare tutte le cose che casualmente si ritrova a portata di mano, portandole per lo più alla bocca come se questo fosse l'unico organo capace di provocare in lui una prima grossolana risposta di gusto o di disgusto. Egli non mostra originariamente alcun particolare "attaccamento" (concetto sul quale torneremo in seguito) e nel suo fluire tra le cose che fluiscono incessantemente intorno e dentro il suo corpo si distinguono in lui solo momenti di dispiacere o di dolore che col tempo sono sempre meno immediatamente riferibili a condizioni di disagio fisico. Nel fluire incessante di fenomeni relativi al Sé↔Mondo, la Realtà non presenta ancora distinzioni rilevanti tali da richiedere legami (v. Bion a p. 20). Solo dopo i primissimi mesi di vita comincia a diventare rilevante allo sguardo di un osservatore attento la distinzione "intenzionalità materna": ho avanzato altrove (Napolitani 2004a, e 2004b) un'ipotesi relativa ai dispositivi protomentali atti ad apprendere le intenzionalità dell'ambiente e a corrispondervi specularmente, così che all'intenzionalità di appartenenza della madre corrisponde un assunto di base di appartenenza (*a. di b.*), all'intenzionalità di separazione corrisponde un *a. di b.* di separazione e a un'intenzionalità di accoppiamento un analogo *a. di b.*

La consonanza intenzionale apre al bambino uno spazio noi-centrico (il fondamento del *Mit-dasein*), in cui si costruisce quanto nel mio discorso chiamo *Idem*: questo, nel riprodurre *identicamente* la coscienza materna o, per meglio dire, del gruppo di cui la madre è portatrice, si costituisce come la radice (il *root groups* di Foulkes, v. a p. 22) dell'identità in divenire del bambino, la sua coscienza, o, per dirla con Burrow e con Foulkes, il suo inconscio sociale. L'esperienza di distinzione di uno spazio noi-centrico rispetto allo spazio altro fa progressivamente impallidire la Realtà come l'assoluto fluire di esperienze, mentre progressivamente emergono i legami in K affettivizzati: emergono attaccamenti per quegli oggetti intenzionati positivamente dalla madre (innanzitutto l'oggetto che il bambino è nel suo rispecchiamento nello sguardo materno) e terrore per gli oggetti che minacciano lo spazio noi-centrico conquistato.

È qui che si avvia la rivelazione di una Realtà altra e l'avvio di una nuova certezza, di una nuova fede, che si incarna in un iniziale comportamento volitivo del bambino. L'atto volitivo è quanto rende "vera" questa

nuova realtà discriminata secondo una coscienza alienata³ nei suoi fondamenti e verificata dall'emergere di desideri disegnati dalle progressive distinzioni del legami K, e dai correlati movimenti affettivi di amore (legame L) e di odio (legame H). Questi atti volitivi potranno essere conformi ai desideri dell'ambiente o difformi: è qui che si distingue la volontà di un *dominus*, di un imperscrutabile volere di fronte al quale il bambino si trova impegnato nel suo *lavoro* che lo distingue in un ruolo dipendente di figlio. La dialettica hegeliana di *servo e signore* definisce qui il carattere di questa nuova Realtà che si apre a tutte le significazioni, a tutte le interpretazioni possibili pur restando in uno sfondo misterioso la sua infinitudine. Se è vero che il lavoro del figlio nutre l'immagine padronale del genitore che può arricchirsi esibendo al mondo il suo disporre di un figlio come di un proprio “tesoro”, ma anche verificando nel figlio il materiarsi della sua coscienza trascendentale, è anche vero che è il figlio a diventare il “padrone” nel momento in cui sa di poter disporre dei servizi del genitore, non solo perché questi gli assicura i mezzi per la sua sopravvivenza ma perché egli avvia la propria autopoietica costruzione della propria *Lebenswelt*, del proprio trascendersi nelle cose che il genitore dispone per lui.

Ma il potere resta comunque asimmetrico: mentre per il figlio questa distinzione definisce pressoché totalmente il proprio orizzonte esistenziale, per il genitore la Realtà ha avuto modo di rivelarsi in nuove distinzioni, e quindi in nuove fedi con l'apertura di orizzonti altri rispetto a quello che definisce il rapporto col figlio. Ciò consente al genitore di definire ogni momento di rinuncia alle sollecitazioni per altri interessi, altri amori, altri compiti rispetto ad altre fedi, “sacrificio”. “Tutti i sacrifici che ho fatto per te” corrisponde a una verità vissuta ed è la formula attraverso la quale il genitore esibisce il proprio credito richiamando il figlio al suo inesauribile debito nei propri confronti, inesauribile fintanto che egli rimane ancorato alla dimensione relazionale caratteristica della seconda conversione.

Inerente al potere genitoriale è il dispositivo di nominare “Ordine” il mondo familiare da lui presieduto, di indicare con parole esatte, derivate dal linguaggio della comunità più ampia, declinate secondo un lessico privato, familiare, le cose, il rapporto tra di esse e le loro funzioni; di stabilire i comportamenti che nella loro ripetitività sanciscono il ruolo di ciascuno rispetto agli altri; di distinguere tutto ciò che “sta” tra le mura domestiche,

³ Chiamo “coscienza nucleare” una coscienza altrui vissuta come propria che resterà tutta la vita come fondamento della propria intima dimora (*ethos*) anche quando questa si espanderà per successive rivelazioni e conversioni.

costretto nella sua ripetitività identitaria, da ciò che “si muove fuori”, che per lo più minacciosamente preme alla porta, e che talvolta la varca nell’ambigua figura dell’ospite (Napolitani, 2008b). Sulle fondamenta della sua coscienza nucleare, questa “dimora” (il gr. *ethos*, il lat. *mores*) costituisce per il giovane individuo il primo livello della sua *coscienza espansa*, ed è nei modi di questo livello che si istituisce una nuova configurazione delle sue mappe neuroniche atte a fondare una memoria biografica, a modulare un linguaggio articolato (la *lingua madre*), ad assumere comportamenti morali, corrispondenti o contrastanti l’Ordine etico, il Sovrano Ordine, della propria dimora.

Definire le cose, i comportamenti, i ruoli significa *strutturare* insieme e sotto-insieme che nella loro fissità linguistica acquistano una stabilità “oggettiva” che dissipa l’Assoluto fluire del mondo (lo stato della prima conversione) segmentandolo in parti tra loro correlate come le parti di un discorso che nel loro insieme istituiscono un concetto, l’esatta rappresentazione di un mondo categorizzato in tempi e spazi rigidamente coordinati. Il medesimo fluido Assoluto, in cui il neonato è immerso in una inenarrabile esperienza di unità (il fluire del cambiamento coinvolge indistinguibilmente mondo esterno e mondo interno) e di unicità, manifesta progressivamente un proprio sdoppiarsi. C’è un mondo che continua a cambiare inesorabilmente e un mondo che si frammenta in parti esattamente nominate che necessitano di legami, di vincoli, altrettanto esatti, che nel loro insieme definiscono la “normalità” dell’esistenza. Il testo biblico tratta dell’originario sdoppiarsi dell’Assoluto a partire dalla creazione dell’uomo che racconterà con la costruzione di un mito, di un Dio – l’eterno, l’infinito – che “in principio creò il cielo e la terra” e poi, dicendo “sia la luce” la luce fu, e poi giorno dopo giorno, in un tempo scandito, incompatibile con il non tempo dell’eterno, chiamò tutte le cose del cosmo e queste furono. Traggo dalla *Bibbia di Gerusalemme* il seguente passo:

Quando il Signore Dio fece la terra e il cielo, nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata – perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e nessuno lavorava il suolo e faceva salire dalla terra l’acqua dei canali per irrigare tutti il suolo –; allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’uomo divenne un essere vivente.

È sorprendente la *consecutio temporum*: poiché il Signore “non aveva fatto piovere sulla terra”, “allora” plasmò l’uomo perché questo compisse l’opera restata incompiuta: non è questo l’umanissimo destino di ogni figlio

cui spetta il compito di portare a termine ciò che il genitore ha lasciato incompiuto? E non è questo, nella dialettica hegeliana, proprio il “lavoro” assegnato dal signore al servo perché possa consentirgli di goderne i frutti? Ma è proprio qui che l’Assoluto smarrisce la sua piena compiutezza, ed è quello che succede al bambino che comincia a distinguere – nell’eterno fluire delle cose – quanto il genitore nomina stabilendone la fissità, ivi compreso il suo stesso esserci in “nome del Padre”, e il “lavoro” che lo attende nel “suo” (di chi?) nome. L’irriducibile paradosso del potere – come trasfigurazione di un Assoluto senza tempo – consiste nel fatto che il signore ha bisogno del servo per quel che egli ha lasciato sospeso nell’incompiutezza, e quindi il lavoro deve consistere nell’esecuzione di un compito esattamente corrispondente al disegno (o progetto o intenzionalità) del committente. Ma nell’accingersi al lavoro (come sviluppo della creazione del genitore) il figlio non può non avvalersi dei suoi personali processi di conoscenza che, rendendolo a sua volta generatore di figli e di mondi, destituisce la stabilità dell’Ordine strutturato dal proprio genitore.

Emerge qui la tematica della colpa. Nel testo biblico viene sancito in un ordine temporale come segno della conversione dell’uomo da una condizione originaria di appartenenza al mondo divino (l’Assoluto fluire), a una condizione in cui emerge una volontà singolare dell’uomo, che lo dispone a discriminare il *suo* bene dal *suo* male, i suoi compimenti (l’adeguamento alle intenzionalità che lo hanno “nutrito”), dai suoi inevitabili non-compimenti: l’andare oltre i confini delle sue “immagini sociali”. Nell’accedere al mondo “nominato” – e quindi fissato per sempre da un ambiente che si trasforma da un Assoluto fluire in un Ordine altrettanto assoluto – è il figlio che smarrisce il suo proprio fluido senza-tempo e senza-spazio, per assumere come propria la “mancanza” del padre⁴ (“non aveva fatto piovere sulla terra” per cui “nessuna erba campestre era spuntata”). Ma il venire a sapere in se stesso l’indelebile traccia della mancanza paterna lo espone al dramma dell’*ambiguità*, come carattere irriducibile dell’esserci. All’uomo si rivela in quel pensiero onirico collettivo che è il mito, la verità di un pa-

4 “Padre” è inteso qui come il principio paterno a cui è convenzionalmente attribuito il razionale, il separante, la funzione di gerarca (hierárkhēs, comp. di hierós ‘sacro’ e árkhō ‘sono a capo’), un corpo spirituale (il tedesco Leib), e che è fileticamente (Burrow) coniugato con il principio materno a cui compete l’intuitivo, l’uniduale, un corpo “impuro” (Körper), una posizione subalterna. Questo doppio principio connota il mondo umano come ambiente, l’ente duplice, che si rispecchia in ogni proposizione dicotomica, e in esperienze connotate come ambigue o ambiziose (dal lat. ambire ‘andare attorno’, der. di ire ‘andare’, col pref. amb– “di qua e di là” in cerca di vantaggi).

dre che distinguendosi dal fluire assoluto (il Reale come il divenire O di Bion) nomina le cose del mondo, fatto che implica incompiutezza, storica transitorietà, produzione di figure immaginarie e imperative come strutture imperiture contro la contingenza del divenire (v. la citazione di Pievani a p. 8). A questo Ordine il figlio accede attraverso lo sviluppo della sua conoscenza, *predisposta* per lui dal padre, e ambiguamente *interdetta*. La coscienza irriflessiva di questo paradosso ontologico non scalfisce la fede nell'Ordine ma si trasmuta in un'esperienza radicale di *colpa* nei confronti dell'Ordine stesso, come se il figlio nel concepire a sua volta nuove cose o nuovi paesaggi, avvertisse intimamente di andare oltre, letteralmente di *oltraggiare*, il Potere assoluto che lo ha concepito. La "voce della coscienza" (l'*ethos* paterno incarnato) non racconta del paradosso patito dal figlio, ma intima al figlio un pentimento riparatore.

La fede in *questa* rivelazione comporta necessariamente l'incertezza, l'insaturabile domanda sul senso (come significato e come direzione) dell'esserci, l'inquietudine profonda che scaturisce da ogni scelta che, nel suo atto, *colpisce* la vera natura ambigua dell'Autore che ne è all'origine. La configurazione per cui ogni scelta, ogni progetto, essendo trasgressione di un'obbedienza impossibile, rende l'uomo ontologicamente colpevole, fa dire ad Heidegger (1927):

Per essere colpevole l'Esserci non ha bisogno di accollarsi una "colpa" mediante azioni o omissioni, esso non deve essere che autenticamente quel colpevole che, essendo, esso è.

Ma in questa asserzione, come in quelle di Martin Buber (1954) che distingue una colpa ontologica dal senso di colpa come mondanamente patito e giuridicamente o psichiatricamente gestito, o come quella di Jung (1944) che considera la colpa elemento costitutivo della propria individuazione, come l'Ombra senza la quale non si darebbe la Luce, non si fa alcun riferimento a quanto viene colpito dall'Esserci nel suo "farsi uomo" a immagine e somiglianza dell'atto creativo del proprio Autore. Questi, nel mito come nella quotidianità familiare, si rivela inizialmente come Unico assoluto, e successivamente come Doppio, quel Doppio da cui, nel suo rivelarsi, si origina l'esistenza dell'uomo come mancanza aperta all'amore concepitivo, al travaglio della nascita, alla fatica del lavoro, alla consapevolezza della morte. È alla prima configurazione dell'impensabile Autore del mondo che compete una inenarrabile fede, senza passato e senza futuro, "senza memoria e senza desiderio", e quando essa viene colpita nel suo successivo rive-

larsi, è questo *colpire* che si trasmuta nell’esperienza vissuta di una *colpa sine materia*, esperienza vissuta che si riattiva drammaticamente a ogni nuova possibile conversione, le *conversioni terze* di cui parleremo nel prossimo paragrafo, e di cui ho già dato una drammatica esemplificazione nella oscillazione delle costruzioni di Freud.

Credo che una esemplificazione di una riconversione a una fede precedente a quella che oggi si insinua con una visione storicistica ed ermeneutica della *Lebenswelt*, del mondo della vita, ci sia offerta dallo *strutturalismo* come rimedio all’errore (voce concettuale dell’esperienza di colpa) del relativismo relazionale. Ogni *struttura* antro-po-etnologica e socio-culturale è manifestazione di un ordine “naturale” dell’uomo in cui, a partire dal paradigma linguistico come elaborato nell’opera di Ferdinand de Saussure (1916), il reale è ridotto a insiemi ordinati dalle relazioni stabili dei suoi elementi secondo regole quasi-matematiche. Questo “ordine naturale” si ripropone sia nella visione antropologica di Claude Lévi-Strauss (1947) del tabù universale dell’incesto e delle strutture parentali che stanno alla base del vivere sociale, sia in importanti aspetti dalla psicologia della Gestalt, i cui principi furono in seguito ripresi da Kurt Lewin (1951), sia, nell’ambito psicoanalitico, nell’opera di Jacques Lacan (1966) per il quale il soggetto (del discorso e della conoscenza, così come della relazione sociale con gli altri) è soltanto il prodotto dell’ordine linguistico-simbolico impersonale, mediante il quale la comunicazione è possibile (ho già ricordato la sua tesi secondo la quale l’inconscio sarebbe “*strutturato* come un linguaggio”). Questi sono alcuni tra i tanti filoni di pensiero che hanno alimentato un’area culturale che si contrappone radicalmente al movimento filosofico che a partire da Hegel afferma una *fede* nell’apertura storicistica ed ermeneutica dell’“uomo-con”, per rilanciare spesso con una supponente *vis polemica*, la *fede* in una visione rigidamente gerarchica del reale secondo il modello emergente da quel che indico come coscienza a livello della seconda conversione. Sottolineo il fatto che i livelli di coscienza, a partire dalla coscienza nucleare, non sono mai eliminati da nuove rivelazioni con le loro corrispondenti visioni, ma soggiacciono a ogni cambiamento e ritornano imperiosi quando un cambiamento produce uno stato di incertezza così profondo da giustificare la connotazione di “catastrofico” secondo il linguaggio bioniano.

Ancora più radicale è il rimedio all’errore/colpa da parte del Mistico: egli è l’uomo che resiste alla tentazione della seconda conversione, è colui che non si separa o che ritorna alla fede nella Realtà come si è incarnata in lui

nella sua prima immemore rivelazione, è colui che parla la voce dell'Assoluto, prima del suo apparire Ambiguo. L'esistenza mistica si declina allora nei modi di un allontanamento da ogni evento mondano le cui "distinzioni" minacciano di compromettere l'immunità del mistico coinvolgendolo nelle vicende comuni, proprie della comunità, o minacciano di eccitargli "memorie e desideri" fino al punto da esigere legami o nei modi della conoscenza razionale o nei modi degli affetti. Mistico è dunque per antonomasia il monaco della cui "accidia" ci parla Sergio Benvenuto nelle pagine del suo recente libro (Benvenuto, 2007), in cui rivela la sua nascosta passione per il Reale, il suo nascosto misticismo, con queste struggenti parole:

In un universo sempre più antropomorfizzato e tecnicizzato, c'è sempre meno posto per l'inumana trascendenza del Reale – per qualcosa che ci sorprenda, ci metta in crisi e ci muti. Per Reale intendo quel che i greci antichi chiamavano *ousia*, "il patrimonio", la sostanza delle cose, la realtà vera al di là delle nostre umanissime interpretazioni. Da qui un paradossale, polemico bisogno di vuoto. Come nei primi secoli cristiani, la tentazione del deserto.

È lo stesso Benvenuto che si mostra aspramente intollerante nei confronti di Bion (Benvenuto, 2006) quando questi osa ibridare il suo "vertice mistico" con i suoi "legami" intellettuali e affettivi ampiamente testimoniati nella sua opera; questa contraddizione pone la domanda circa il senso dell'esigenza di una propria solitaria unicità nella vocazione misticomonacale "a immagine e somiglianza" della inconfondibile, desertica solitudine di un Dio prima del suo rivelarsi drammaticamente ambiguo e quindi generatore di colpe e di conflitti.

Eppure è proprio di queste ibridazioni che si nutre la "sfida" del nostro tempo (v. Morin a pp. 15-16), in particolare lì dove diventiamo i pronubi della coniugazione tra coscienza fenomenologica e discipline sintattiche, tra il sempre presente contatto con l'irriducibile Mistero (il nostro persistente nucleo coscienziale) e l'espansione della coscienza con le sue successive conversioni e le sue nuove fedi. Va qui tenuto presente che nell'erratico (colpevole) procedere dell'uomo ogni suo "resistere" al proprio divenire lo induce a un lavoro di ulteriore approfondimento dell'esperienza di mondo in cui si raccoglie, ma sarà proprio questa ulteriore definizione della sua identità culturale ferma nella fede che si oppone a nuove rivelazioni, che fornirà elementi per la conversione a una fede nuova. Così, per esempio, la psicoanalisi si propone come una "scienza tra le altre" secondo un paradigma meccanicistico e causalista proprio in un tempo in cui le stesse

scienze fisiche, biologiche, evoluzioniste pongono il problema dell'evento, della casualità, della storia. Ma poi proprio dal grembo del lavoro psicoanalitico emergono pensieri quali quelli di Burrow, di Ronald Fairbairn, di Donald Winnicott, di Bion, di Foulkes e tanti altri che contraddicendo in modo più o meno radicale la “scienza” freudiana, vanno a confluire nella corrente di una nuova antropologia esistenziale. Così come allo strutturalismo con i suoi ritorni a Freud (Lacan) e a Marx (Louis Althusser) fa seguito un post-strutturalismo (Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Julia Kristeva) il cui lavoro consiste nel decostruire il mondo come “struttura”.

Potremmo anzi dire che le scienze, compresa, per quel che ci riguarda, l'ossatura del pensiero freudiano, *strutturano* i loro modelli su quelle “distinzioni dell'oggetto/gruppo” (Bion) che si presentano come sistemi chiusi (strutture), cioè quell'insieme di elementi che correlati per vincoli costanti costituiscono ordini. L'alterazione dei vincoli per progressivo esaurimento della loro carica energetica produce disordine (dall'ordine al caos) come stato irreversibile, come morte del mondo: l'*entropia* è la misura del livello del disordine che, riferito alle organizzazioni sociali e culturali, è la misura della tendenza irreversibile all'uniformità inerte, all'assenza di forma, di gerarchia e di differenziazione. Contro la visione di sistemi chiusi si inaugura con Ilya Prigogine negli anni Sessanta un profondo capovolgimento paradigmatico: in natura i sistemi isolati sono solo un'astrazione o casi particolari, mentre la regola è quella di sistemi aperti che scambiano energia con i sistemi limitrofi e, grazie a questo, sono in costante evoluzione. Da qui il concetto di *neghentropia* per cui l'ordine non degrada irreversibilmente nel caos, ma pur alterandosi per crisi dei suoi vincoli interni e di quelli con l'ambiente, genera nuovi ordini in un indefinito e imprevedibile processo di cambiamento. Questa costruzione relativistica e storicistica ha contribuito in modo determinante alla nascita di quella che viene oggi chiamata epistemologia della complessità.

Il concetto stesso di vincolo si modifica quindi nel passaggio da una fede in un sistema chiuso (l'ordine familiare nella seconda conversione) nelle possibili fedi in sistemi aperti. Nella prima conversione dalla condizione fetale a quella neonatale l'individuo non può fare esperienza di vincolo in quanto egli è il mondo che lo compenetra non solo nei modi nutrizionali, già presenti nella sua organizzazione biologica prenatale, ma anche nei modi di una coscienza intenzionale a cui corrisponde grazie al progressivo sviluppo di dispositivi atti a “capire”, ad assumere come proprio il mondo in

quanto intenzionalità. Come l'insieme di elementi chimici che nella nutrizione *fa* il suo corpo singolare in uno spazio fisico condiviso, così la coscienza intenzionale dell'ambiente *fa* la sua mente in uno spazio noicentrico, come definito dai neuro-scienziati (Vittorio Gallese, 2006). Il suo essere così totalmente alienato in un mondo che co-costruisce nel rispecchiarlo, può far dire all'osservatore che egli sia totalmente vincolato al proprio ambiente, ma egli non *ha* vincoli perché è tutt'uno col mondo, è unico nella sua unidualità.

L'esperienza di vincolo compare ai primi baluginii di una sua capacità di scelta motoria verso il mondo, quando questo gli si rivela non più come un Assoluto univoco, ma come un Potere ambiguo nella sua multivocità, a cui corrisponde con una sua nascente ambiguità. In corrispondenza all'ambiguità intenzionale dell'ambiente si evidenziano ambiguità comportamentali del bambino che lo strutturalismo psicoanalitico chiama co-presenza necessariamente conflittiva tra pulsioni di vita (*libido*) e pulsioni di morte (*destrudo*). Ma il bambino non è solo puro rispecchiamento del proprio ambiente, ma comincia precocemente a sapere di suoi sorgivi desideri, del suo formarsi come Altro rispetto all'Ordine in cui è prevalentemente iscritto, del suo prefigurare quel vertice della condizione umana indicato col nome "libertà". Urge qui in me il ricordo di una mia esperienza stupefacente: il mio penultimo figlio, all'età di quattro anni, nell'intrat-tenersi giocosamente con me e mia moglie, improvvisamente dice: "Sai, quando sono uscito dalla pancia della mamma sono un poco *morito*; poi ho afferrato la libertà e ho cominciato a crescere". È certo che egli non avrebbe potuto razionalmente disquisire su *nascita, morte, afferramenti, libertà, crescita*, ma mi sembra indubitabile che egli esprimesse con queste parole la sua intuizione di "distinzioni" del Reale come esperienze *realmente* visute. Qui appare la dirompente emergenza di quel processo che ho chiamato *alterificazione*, quel processo che scardinando l'ordine di appartenenze della seconda conversione, inaugura nuove verità pertinenti a nuove fedi nelle imprevedibili figure del Sé-Altro. Con ciò voglio dire che l'individuo iscritto nell'ordine familiare non si trova soltanto a rispecchiare l'ambiguità intenzionale dell'ambiente, ma si trova a confrontarsi con suoi propri, precoci, processi autopoietici, la comparsa dei quali complessifica l'ambiguità identificatoria messa a confronto con la propria sorgiva "passione per la libertà".

Poco resta registrato nella memoria biografica adulta di queste vicende che vanno intensificandosi col progredire dell'età, e l'osservatore adulto,

dal genitore allo psicologo, dall’antropologo al filosofo, guarderanno il bambino e poi l’adulto che porta nella propria coscienza identificatoria (mai definitivamente “superabile”) tracce incarnate delle proprie originarie esperienze di assoggettamento al potere, come un oggetto in sé, e definiscono l’esserci come *individuo* (il non più divisibile, una monade, con parti vincolate tra loro come gli organi di un unico organismo, e non come gruppo di presenze che si auto-organizzano, come un *gruppo tra gruppi*).

La famiglia, e la madre in modo del tutto particolare, fa esperienza della nascita – e dell’allevamento – di un figlio intenzionandolo come evento atteso, desiderato, come sviluppo realizzato del proprio trascendersi. È quanto comunemente (nei sentimenti e nei riti della comunità) viene vissuto come festa che consolida l’unità della famiglia nucleare e rafforza i vincoli di appartenenza della comunità più ampia. Ma simultaneamente questo evento viene diffusamente vissuto come un’oscura minaccia che provoca un allarme del tutto specifico nella madre: ella avverte la nascita del figlio come causa di alterazioni dei suoi equilibri domestici o sociali o come riattivatore di remoti sentimenti di incapacità, di “non essere all’altezza dei propri compiti” secondo verdetti del proprio remoto potere famigliare. Molto spesso emerge nei racconti di donne-madri un senso di colpa, più o meno consapevolmente correlato con una particolare apprensione nei confronti del figlio, tale da mobilitare nei suoi confronti una condizione di pressoché continua vigilanza allarmata.

Quel che sembra emergere da questi racconti è un intenzionamento (non unico ma forse prevalente) del figlio come di un “oggetto” ingombrante, come di un “peso” improprio, che come tale preme per essere evacuato: un “rifiuto”. Se tale rifiuto intenzionale fosse eccedente, e non sufficientemente bilanciato da intenzionamenti a esserci (Napolitani, 2004b), si produrrebbero nel bambino quadri autistici rispecchianti esattamente il rifiuto intenzionale “appreso”. Ma per lo più succede che lo spazio noi-centrico marchiato dal rifiuto sia attraversato anche da più o meno cospicue venature di caldo accoglimento, cosa che implica un’esperienza viva di ambiguità del bambino a immagine dell’ambiguità materna, con alterni reciproci sentimenti di amore e di odio.

Nel bambino, lo sviluppo della conoscenza di una realtà altra rispetto a quella “oniricamente” vissuta nel tempo della sua prima conversione, la realtà del potere, buono o cattivo che sia, lo induce a istituire questa come irriducibile oggetto della sua fede, del suo sentimento di verità. È qui che emerge (nella mia costruzione teorica, imprescindibilmente storica e relativa, ma a

cui credo con la potenza della fede) l'esperienza del vincolo del bambino al potere materno, vincolo che la psicoanalisi, in particolare attraverso l'opera di John Bowlby (1988), considera espressione di un bisogno "naturale" del bambino di avere nella madre una "base sicura" della propria esistenza. Ma la "naturalità" di questo attaccamento corrisponde primariamente alla "naturalità" della corrispondenza intenzionale, anche se questa viene agevolmente agganciata ai bisogni biologici per la propria sopravvivenza. L'intensità dei fenomeni di *attaccamento* del bambino è proporzionale ai fenomeni di *apprensione* della madre portatrice di una più o meno rilevante intenzionalità di rifiuto, per cui questo attaccamento diventa *base dell'insicurezza esistenziale*, cosa a cui si rivolge il *lavoro* del "servo" fino ad arrivare eventualmente nella "stanza dell'analisi". Il bambino non è "naturalmente" attaccato alla madre come un pulcino alla chioccia, istintivamente univoca nella sua relazione con la nidia, ma è sin da subito umanamente legato (nel senso bioniano del *binding*) a quella fonte di insicurezza che la madre è per lui con la sua umanissima e credo irriducibile ambiguità.

Oggi il pensiero fenomenologico ed ermeneutico aprono possibilità *riflessive* sul carattere *riflettente* della razionalità nei suoi fondamenti storici, quando essa era pressoché totalmente impegnata a fare proprie le categorie "certe" della comunità di appartenenza utilizzandole poi per adeguarsi all'ambiguo potere del proprio ambiente. Su questo carattere riflettente della razionalità, l'umanità si è rispecchiata nel cosmo configurato come un Ordine retto da vincoli gerarchici e causali eterni definiti "leggi di natura". Ogni "legge" scoperta diventava conferma della identità culturale dell'uomo, rimedio metafisico contro la sua ambiguità esistenziale. Ma oggi la conoscenza non è più "certa", le "leggi" non sono più eterne e universali, e, come afferma Morin (v. citazione a pp. 15-16), la stessa scienza fisica si confronta con il disordine, con l'indeterminatezza, con la relatività per cui "lo scopo della conoscenza non è scoprire il segreto del mondo, o l'equazione dominatrice, ma dialogare con il mondo". Così la razionalità, tremando sulla nietzsciana "morte di Dio", si propone come "pensiero debole" (Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, 1981) e in questa consapevole sospensione del potere si delinea fenomenologicamente il divenire di una razionalità che comprende, che prende gli oggetti della sua investigazione insieme alla propria coscienza intenzionante. Scriveva Heidegger (1954):

L'uomo ancora non pensa, e invero non pensa perché ciò che va pensato si allontana da lui; che egli non pensi non è in nessun modo dovuto soltanto al fatto che l'uomo non si rivolga in misura sufficiente a ciò che va pensato. Ciò che va pensato si distoglie

dall'uomo. Gli si sottrae. Ma come è mai possibile venir a sapere qualcosa di ciò che da sempre si sottrae e anche solo dargli un nome? Ciò che si sottrae rifiuta la sua venuta. Ma: il sottrarsi non è un semplice niente. Esso è evento.

“Ciò che si sottrae” e a cui è difficile dare “anche solo un nome” è l'oscuro grembo di ogni gemmazione ideativa, è quel puro “evento”, sottratto alla memoria, in cui consiste l'essere venuti al mondo, in quello specifico mondo per ciascun essere umano definito dalla famiglia come formata *dalla* e formatrice *della* sua specifica comunità di appartenenza.

Il paradosso del potere, dovunque poi questo si riproduca nelle più diverse istituzioni sociali, consiste nel groviglio tra le sue funzioni di governo di cui la comunità necessita per coordinare istanze, desideri, bisogni dei singoli suoi componenti, e le sue funzioni repressive non nei confronti di pulsioni anarchiche come sosteneva Freud, ma nei confronti di quel che Kant (1878) diceva della libertà:

Essa è la più violenta fra le passioni dell'uomo di natura, in uno stato in cui egli non può evitare di trovarsi con gli altri in un rapporto di reciproche pretese. Chi può essere felice soltanto in base all'arbitrio di un altro (sia poi questo tanto benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice.

Vedremo in seguito come si annuncia e come si attua questa *passione* a livello individuale come di intere comunità, ma voglio qui sottolineare la speciale persistenza della fede nella seconda conversione, e quindi la tenacia con la quale persistono i suoi canoni anche in età adulta, anche quando si sono verificate ripetutamente occasioni di incontro con l'Altro in un'esperienza di (relativa) libertà. Questa persistenza si manifesta a livello individuale in quei modi ideativi e comportamentali che il pensiero positivo categorizza come *patologia* nell'ambito di una disciplina specifica, la psichiatria. Hegel parla di *alienazione* per intendere un estraniarsi dello spirito a se stesso, cosa che avviene quando questo, nell'oggettivare se stesso, si proietta al di fuori di sé, diventando così *natura*. Questo “estraniarsi dello spirito” fa pensare a un originario essere tutt'uno col proprio “spirito” e a un successivo processo di una sua oggettivazione nella natura. In una visione fenomenologica dovremmo dire che non è il “folle” ad attivare questo processo: egli è tale solo perché è portatore di tracce più o meno rilevanti di una coscienza aliena nella pienezza del suo potere intenzionale, in quanto resta schiacciato dall'insieme di norme del suo ordine di appartenenza che diventa la sua *normo-paticità*; mentre chi aliena lo “spirito” proprio e altrui

oggettivandolo nella “natura” è proprio lo psichiatra in tutte le sue declinazioni (*in primis* la stessa psicoanalisi), ripetendo pratiche coercitive o suggestive o persuasive che ribadiscono i vincoli assoggettativi di cui il paziente è drammatico testimone. Se però le medesime ideazioni, i medesimi comportamenti (paranoie, allucinosi, atti auto- o etero-lesivi fino alle estreme conseguenze, atteggiamenti penitenziali in chiave riparativa, e così via) diventano comuni per intere collettività sotto l’egida di ideologie palinogenetiche specie di ordine religioso, i medesimi “sintomi patologici” diventano virtù di anime pie votate all’obbedienza.

Per concludere queste riflessioni su *fede* e *autorità* fin qui presentate, voglio citarne l’etimologia secondo Niccolò Tommaseo (2004):

FEDE. Persuasione fondata principalmente sopra l’autorità. *Fides*, Cicerone lo deriva da *Fio*, e *Fides* è affine al greco *Φύσις*; perché *Fede* accenna sempre a realtà; e l’idea d’autorità si reca a quella di creazione non solo produttore l’origine degli enti, ma la loro conservazione e il loro incremento.

AUTORITÀ. Aff. Al lat. *Auctoritas*. Facoltà di dire in modo da essere creduto e seguito, d’ingiungere e d’operare efficacemente. [...] *Autorità non è altro che atto d’autore*. E poi: *autorità vale atto degno di fede e di obbedienza*. Un antico: *Autorità è argomento al quale dar fede è quasi necessario*. [...] *Autorità* talora pare contrapposta a Ragione, talora a Libertà; ma è all’una e all’altra sostegno, com’esse a lei.

Tra le tante, ho trovato queste definizioni del Tommaseo, come le più sinteticamente prossime a ciò che io intendo nel contesto del mio discorso.

Abbiamo visto come nel corso della prima conversione (l’istituzione di uno spazio intenzionale noi-centrico) non è concepibile una distinzione nella coscienza nucleare del bambino di un’autorità a lui esterna a cui prestare consapevole fede: egli è parte di un assoluto fluire in cui è totalmente immerso e di cui è assolutamente co-autore. Di questa immemore esperienza abbiamo però testimonianza in alcuni vertici dell’esistenza adulta, come quelli da me indicati nel sogno, nell’estasi amorosa e in quella estetica

Nel corso della seconda conversione si distingue progressivamente il potere autoritativo e ambiguo del genitore che, in quanto volontà egemone, è autore del mondo di cui dispone “conservazione” e “incremento”. È qui che emerge la fede del bambino nella realtà gerarchica che si afferma come l’ordine costitutivo della *physis* (della biologia come dell’oggettività delle cose nominate dal linguaggio), ed è su questa fede che si costruisce l’identità individuale nella sua ambiguità ontologica. Ed è qui che l’autorità *appare* contrapposta a Ragione e a Libertà, esperienza che mobilita ribellioni, contestazioni nella ricerca di Autorità *apparentemente* meno ambigue

o più *potenti* cui poter dedicare la medesima fede, o come sviluppo di un'autentica progettualità esistenziale, della propria apertura all'Altro, di una conversione terza cui dedicare una nuova fede.

Voglio presentare qui una mirabile opera di Giotto, un'icona della *Fede* conservata nella Cappella degli Scrovegni.



Di questa icona che, per il suo monocromatismo e per la sua marcata dimensione prospettica, sembra più una statua, voglio evidenziare alcuni tratti: la parte superiore, nella sua staticità rigida, fuori dal tempo, fa evidente riferimento all'Autorità a cui la *Fede* si vota, sia per la corona severa che le cinge il capo, sia per la Croce che rimanda al sacrificio del Figlio per rimediare l'ambiguo potere del Padre, sia infine per la Legge – il Testamento – che stabilisce nel linguaggio scritto l'immodificabile ordine che *questa*

Fede conserva e incrementa. La parte inferiore invece è voluttuosamente avvolta nelle pieghe sempre più ricche della sua veste, dalle quali si profila l'avvio di un passo molto sensuale, che sembra accennare al tempo di un divenire, all'incontro con quelli di noi che la contemplano, e quindi o a un nostro rinnovato assoggettamento a quell'Ordine sovrano, o a conversioni possibili in una fede trasformata.

In un ulteriore passo nello sviluppo della voce *Autorità*, il Tommaseo dice: “Può dirsi in un senso l'*autorità della ragione*, non perché la ragione ne sia la fonte, ma perché ne partecipa; e può dirsi la *ragione dell'autorità* in quanto il vero e il bene dell'autorità può e deve dalla ragione essere comprovato, o almeno accettato”. Secondo quanto abbiamo esaminato prima nei termini dell'ambiguità del Potere, esso *si dà* una ragione con cui si assimila e che nella sua non-contingenza assume la forza di un Principio trascendente, sociologico o teologico; ma questo principio deve essere ragionevolmente condiviso – comprovato o almeno accettato – dalla comunità in cui il Potere si attua.

3.3 *Le conversioni terze*

La prima conversione è approssimativamente riducibile a una prima età ed è grossolanamente nominabile come quella del passaggio dallo stato di non-coscienza embrionaria a una coscienza con-fusa nell'indistinto fluire delle cose e alienata nell'intenzionalità dell'ambiente, con la creazione di uno spazio aurorale noi-centrico; la seconda conversione è riconducibile a una seconda età dell'infanzia ed è centrata sull'esperienza del potere incarnata nella relazione servo-signore a partire dal rivelarsi Ambiguo di quanto all'origine si era rivelato come l'Assoluto fluire delle cose. Ma nessuna delle due può essere vista come “fase” dell'evoluzione umana per cui – sul modello dell'idealismo positivista di marca freudiana che ben si congiunge con “il sole dell'avvenire” di sociologie palingenetiche come quella marxiana – si possa parlare di loro “superamenti” nel traguardo di una “maturazione” progressiva, o di “patologia regressiva” nel caso del loro riemergere nel corso di una conversione successiva. Esse persistono, come “Il mondo nascente di acque oscure e profonde, strappato al vuoto e informe infinito” e capace di generare nuove forme di infinito attraverso nuove rivelazioni, nuove fedi, nuove conversioni.

Se in questo capitolo parlo di “conversioni terze” (e non di una terza conversione) è perché considero l'età adulta, nella sua concretezza biogra-

fica e nella sua trascendentalità trans-generazionale, quella in cui si incarna la gettatezza ontologica dell’esserci nel suo farsi *progetto*. Se con questa parola indichiamo l’infinito possibile del divenire umano, esso si attua in una sua specifica modalità, in una sua specifica dimensione esistenziale e per il tempo che specificamente gli compete, attraverso successivi legami rilevanti⁵ dell’individuo con “distinzioni” dell’onnipotenziale oggetto-gruppo (vedi Bion, p. 19). Il progetto si radica in una dimensione relazionale, in una comunità in cui la differenza, il diverso, il nuovo, il possibile si presenta come la “distinzione” che vincola nei modi dell’interdipendenza gli individui che, istituendola, ne vengono “formati”.

Nelle premesse ho preso in considerazione quel che, nella mia interpretazione, rende tragica la figura di Freud: egli è riuscito a cogliere una particolare “distinzione” del Reale di persone sofferenti perché ingabbiate nelle loro *storie*, e ciò gli ha consentito di “estromettere il fattore della predisposizione ereditaria” dalla sua “cura” (in senso heideggeriano) dell’Altro, diventando egli stesso Altro rispetto alla sua comunità scientifica e ai vincoli della sua tradizione familiare, e vivendo così lo “scandalo” del suo tradimento nei confronti della fede nel suo Ordine Sovrano. In questa vicenda si possono cogliere i tratti fondamentali di quel che io intendo con “conversione terza”, come apertura a un “infinito possibile” che si rende *attuale* grazie al lavoro come inteso da Hegel. Ricordo qui che nella presentazione che ne fa Bedeschi (v. p. 13) il *lavoro* consiste nella progressiva e mai compiuta umanizzazione dell’oggettività materiale che viene così distrutta come cosa in sé per essere assorbita nella *Lebenswelt*, nel mondo della vita propriamente umana: ciò significa che “il formare (*bilden*) del lavoro, è piuttosto un distruggere (*zerstören*)”.

Ma, come abbiamo visto, a questa distruzione Freud non regge, e l’oggettività materiale degli atti mentali torna a “trionfare” e le *storie* come narrazioni di contingenze del complesso sistema famiglia diventano *romanzi* prodotti da un oggetto guasto. La stessa rivelazione da cui Freud è così folgorantemente colpito nel suo incontro con persone sofferenti e a cui egli non riesce a dare altro nome che “i miei *neurotica*”, non è più espressione del suo “minimo di autonomia e originalità” e diventa il romanzo fantastico che la sua autoanalisi (*L’interpretazione dei sogni*) provvederà a ridurre alla norma. Ma abbiamo anche visto come e quanto Freud sia rimasto per tutta la vita sol-

⁵ È rilevante quel legame che, nato da una rivelazione, è capace di modificare per poco o per tanto l’intera identità individuale e quindi di mettere in moto un lavoro di conversione su cui inaugurare una nuova fede.

lecitato dalla passione per la libertà inaugurata con la sua iniziale rivelazione, tanto da indurlo a “riparare a una sua omissione” consistente nell’attribuire all’Io la funzione dell’esame di realtà e non all’Ideale dell’Io (le “anime collettive” che possiamo oggi tradurre nei termini di “gruppi interni”), o da fargli scrivere un anno prima della morte (Freud 1937):

che la follia non ha soltanto un metodo [...] ma contiene altresì un brano di verità storica; e ci vien fatto di supporre che la maniera coatta con cui si crede ai deliri derivi la sua intensità proprio da questa fonte infantile.

Aggiungendo poi che se si accettasse questa prospettiva storicistica e relazionale,

si rinunciarebbe al vano tentativo di persuadere il paziente che il suo delirio è assurdo e contraddice la realtà; anzi, nel riconoscimento del nucleo di verità del delirio stesso si troverebbe il punto d’incontro sul quale il lavoro terapeutico potrebbe svilupparsi.

E di seguito:

Anche al delirio potrebbe essere applicata la tesi che tanto tempo fa espressi soltanto a proposito dell’isteria, e cioè che il malato soffre delle sue reminiscenze (*ibid.*).

Con questo ritorno alle origini del suo pensiero più creativo e “scandaloso”, credo che Freud indichi la strada che dobbiamo con lui riprendere per ritrovare la pienezza del discorso dell’uomo, come discorso simbolico che, nato dal grembo del gruppo, si progetta come “contingenza autopoietica” del gruppo attraverso emergenze ideative e comportamentali di singoli individui.

3.3.1 *Trasformazioni del e nel gruppo in un “laboratorio gruppo-analitico”*

Voglio qui riportare alcuni tratti fondamentali di un’esperienza di gruppo attraverso cui poter rendere partecipe il lettore (questo è il mio auspicio) di ciò che intendo quando parlo di “conversioni terze”. Nel novembre del 2000, su richiesta di numerosi colleghi della nostra Società (la SGAI, Società Gruppoanalitica Italiana), venne organizzato un seminario, a cadenza mensile, di ricerca sul “gruppo” poiché era da tutti condivisa l’opportunità

di attraversare diversi ambiti disciplinari (psicologici, psico- e gruppo-analitici, antropologici, filosofici, sociologici) per rintracciare testimonianze che mettessero in crisi o che confermassero da diverse sponde il nostro comune orientamento a partire dal mio testo “fondamentale” (Napolitani, 1987). Questo testo segnava i confini della nostra comune dimora disciplinare ed eravamo tutti, a partire da me, bisognosi di trovare risposte adeguate ai mille interrogativi che inquietantemente si imponevano nel ripensare quel testo, come tutti gli altri scritti miei e di colleghi che nel tempo erano stati prodotti in riferimento a esso. Tornando alla dialettica hegeliana potremmo dire che io fossi il “signore” di un potere/sapere, bisognoso di “servi” discepoli che con il loro lavoro completassero l’incompiutezza della mia “creazione”, tanto quanto questi erano bisognosi di consolidare con il loro “lavoro” quella visione di mondo a cui potersi affidare (ecco la fede!) negli smarrimenti delle loro esperienze professionali. Da qui la configurazione del gruppo-aula, con il Signore in cattedra sostenuto da un voluminoso archivio di citazioni di autori prestigiosi, specie di marca fenomenologico-ermeneutica, e dall’attenzione quasi-religiosa dei suoi sudditi.

Primo elemento rilevante nella partecipazione a questo rituale di tipo accademico fu un diffuso e sempre più manifesto segno di *stanchezza* in molti di noi, me compreso. Come se ci trovassimo tutti inserrati in un cerchio, condannati a lavori forzati in nome di un Potere che non lasciava spazio a un libero fluire di fantasie, di emozioni, di “pensieri selvatici” che tutti sentivamo fermentare in noi. La cosa strana fu che dalla stanchezza non si produsse una rivolta del palazzo, ma un sogno che mi apparve dopo il quarto incontro, che ebbi la fortuna di registrare e il “coraggio” di portare nella riunione successiva (scardinando il calendario), e l’azzardo di mimarlo fisicamente sconvolgendo l’ordine del gruppo-aula.

A seguito di questo evento si aprì fra tutti noi una fitta corrispondenza per posta elettronica: riporto fedelmente buona parte di questa corrispondenza scambiata nel corso del mese successivo, che potrebbe essere vista come un modo particolare di costruire un “laboratorio gruppoanalitico” secondo l’espressione di Trigant Burrow.

a) da Diego Napolitani l’11 maggio

Voglio proprio dirvi che l’incontro di ieri mi ha coinvolto emotivamente, intellettualmente e affettivamente al di là di ogni aspettativa. Sono grato a tutti voi per gli straordinari contributi che avete dato. La lettura di Luciano Di Gregorio del testo di Alberto Lampignano ha illustrato, con una sor-

prendente coincidenza tematica, il concetto di reciprocità, soltanto nella quale è possibile il compimento di un incontro fecondo. Non ostante le riserve di Pierluigi Sommaruga su una mia presunta castità nei miei incontri con voi, io so (ecco un'altra "verità") che molte cose mi hanno penetrato sedimentandosi non so dove. Ma se qualcosa nascerà ancora in me ne riconosco sin d'ora la molteplice paternità.

Vi invio anche le mie brevi note sul sogno che vi ho "drammatizzato".

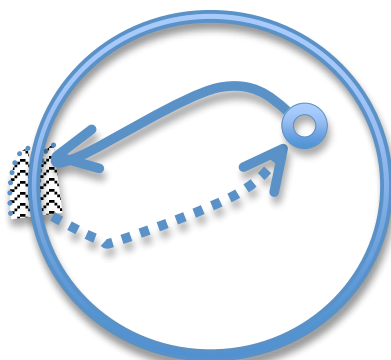
La cellula e l'etica. Un sogno e alcuni pensieri.

[La sera precedente a questo nostro quarto incontro] mi sono addormentato nel pensiero sul nostro Seminario: in qualche modo mi tormentava il fatto che ci fosse così scarsa corrispondenza tra tutti noi nel tempo tra un incontro e l'altro; non riuscivo a darmi ragione del motivo per cui ci fosse una certa inerzia nel mantenere un assetto didattico (un maestro e i suoi allievi) piuttosto che sviluppare una interlocuzione più dialogica, come si converrebbe per un seminario di ricerca; mi chiedevo se non ci fosse stata da parte mia un'attiva promozione di questo stato di cose (al di là del dato storico della posizione preminente del mio pensiero nell'ambito della SGAI) attraverso la sovrabbondanza del materiale inviato [a tutti voi tra un incontro e l'altro] e una certa sovrabbondanza dei miei interventi; e poi vorticavano pensieri mal strutturati sul tema dell'etica, così come lo avevo anticipato nel mio recente lavoro sulle "anerosie" (Napolitani, 2001), chiedendomi se non dovessimo interrogare più attentamente questa qualità della relazione per darci un senso che, attraversando la relativa chiusura delle nostre comunicazioni, non la aprisse a nuove possibilità.

La mattina successiva raccolgo nel retino dei sogni questa scena:

L'ambiente: quasi identico a quello che frequentiamo in questi nostri incontri, solo che io mi trovo seduto in una fila arretrata, rispetto alla cattedra, e in uno degli ultimi posti in fondo alla fila, a destra. Altri parlano e io rumino i due termini del mio discorso su eros ed etica: "eros etico/eros estetico". Mi accorgo con sorpresa che la parola "estetico" si trasforma in "estatico" e a questo punto alzo la mano verso la cattedra per avere licenza di parola. Mi viene benevolmente concessa, mi alzo e con una certa fatica, disturbando visibilmente i compagni, attraverso tutta la fila di sedie e vado verso la lavagna, dicendo sottovoce "Il problema è la biologia". Queste parole vengono sentite da Paola Ronchetti che si affretta a esprimere la sua contrarietà ("Ma no! Questo non c'entra!") come se mi accingessi a tradire il mio pensiero di cui lei è fedele custode. Le faccio un cenno come per dire

“poi capirai”. Alla lavagna disegno un cerchio, in cui colloco, sull’estrema destra, un cerchio più piccolo. Dico “Questa è una cellula e il suo nucleo”, poi traccio delle linee che dal nucleo conducono, sul lato opposto, a un punto della circonferenza che delimita la cellula, la sua membrana. Qui faccio uno sforzo grafico, che non mi riesce, per mostrare la fuoriuscita del nucleo dalla sua cellula, volendo mostrare che il nucleo non “si perde” al di fuori del suo habitat, ma che vi si collega per vie che non riesco a definire. Poi ritorno al mio posto facendo la medesima fatica in senso inverso, e, nel contatto con le persone che tocco in questo percorso mi soffermo un attimo per carezzare il volto di una fanciulla a me assolutamente famigliare, e altrettanto assolutamente “ignota”.



Riproduco qui con una certa approssimazione il disegno da me fatto sulla lavagna:

E questo è il mio commento successivo al nostro incontro:

Mi dico: ho voluto dimostrare alla lavagna l’indimostrabile verità del mio percorso. Io, nucleo immerso nel citoplasma gruppale, rumino pensieri che si arrestano sul sorprendente cambio di vocale, da estetico a estatico. Rifletto nelle ore successive che la parola estetico si espone all’equivoco che si tratti di un modo particolare di indicare un atto percettivo (*aisthànomai*: “sentire, percepire”), mentre con questo termine ho sempre voluto indicare quell’atto creativo per cui rendo bella una certa cosa che tocco. Nel sogno mi viene incontro la parola estatico, che mi risulta derivare da *existemi*, col significato di “mettere fuori”, “uscire di sé”. È a questo punto che metto in atto il mio faticoso uscire dal plasma cellulare-gruppale per esprimere *das Not des Lebens* (Freud) che non è, come nella vulgata psicoanali-

tica, “la pulsione di vita”, ma che è, nell’attenta traduzione che ne fa Lacan, “urgenza di vita”. Poi riproduco, come spesso accade nei sogni in cui un grumo di pensieri appena abbozzati tendono poi a dispiegarsi in azioni sceniche, questo mio “spingermi fuori”, questo mio momento “estatico”, nel mio andare alla lavagna, superando il monito sconcertato di Paola, per disegnare la “verità”. Ma il disegno è incompleto, la ragione non riesce a tenere il passo con l’emozione, e comunque, dopo, ritorno nel mio posto nucleare con un sentimento di trasformazione avvenuta. Non so di quale trasformazione si tratta, ma sento che la sua traccia è nell’incontro con un volto familiare-ignoto in cui riverso con la carezza la mia “estasi”.

Penso al sogno come a una proposta che si accenna in me sulle questioni che mi “perseguitano” negli ultimi tempi, a partire dalla faticosa esperienza di questo Seminario. Ciascuno è elemento nucleare nel contesto vivo dell’unità grupale e ciascuno è esposto a una tempesta di emozioni nel violare i vincoli che ci trattengono all’interno del plasma. Questi vincoli rappresentano i modi tradizionali di abitare gli spazi comuni, quell’insieme di abitudini condivise su cui si istituiscono i *mores*, la morale convenzionale enunciata nella forma di “principi”. Il contrasto con questa morale si manifesta nell’esperienza della colpa (vergogna, indegnità e simili) con il suo correlato impulso alla riparazione e alla dipendenza servile, o nell’esperienza della persecuzione con i suoi correlati di vendetta, di rancore, di attacco-fuga e simili.

Solo se si fuoriesce da questo ordine si raggiunge quella speciale condizione etica che connotiamo in termini di responsabilità, dove il senso morale corrisponde non più a un dovere ma al godimento di un diritto comune a tutti quelli a cui la responsabilità è rivolta. Dotati di una visione responsabile si torna a far parte dell’insieme da cui si è momentaneamente e parzialmente emersi, ma il ritorno può non essere soltanto un’angosciata fuga dal vertice di solitudine nel quale è nato lo sguardo responsabile, ma può essere un ritorno che trasporta con sé l’esperienza di trasformazione vissuta. La parola “plasma” indica la forma vivente elementare, e col termine “plasmare” indichiamo la capacità di dare forma nuova alla sostanza cellulare-grupale di cui siamo sempre comunque parte.

b) da Cosimo Fremiot il 12 maggio

Mi sono svegliato con un sogno di cui non ricordo la vasta trama; ho conservato la sensazione che riguardasse sogni di diverse notti (una trama a puntate) con al centro il rapporto con te e la SGAI. Di fatto il flash finale che

mi ha svegliato aveva a che fare con una sorta di processo contro di me e altri (non so chi) e con l’aspettativa di una sentenza di allontanamento dalla SGAI. Nel sogno eravamo seduti in molti a un lungo tavolo rettangolare, e tu occupavi un posto tra gli altri, ma tutti gli sguardi erano rivolti verso di te, da cui ci si aspettava una decisione piena di collera.

Non commento questo sogno che riguarda la mia storia passata e presente. Qualcuno potrebbe dire con tono critico e sarcastico, come il primo analista di una mia paziente: “Mah! fai ancora questi sogni, dopo tanti anni di analisi?!”. Per ora tralascio il mio sogno e ai fini della comunicazione con te e il gruppo sottolineo ciò che mi è accaduto al risveglio. A fronte dello sgomento e della preoccupazione per quanto stava accadendo nel sogno mi è affiorato alla mente la messa in scena del tuo sogno, quando ci hai visivamente mostrato che il tuo movimento onirico ha preso avvio dal tuo esserti trovato tra di noi e quasi nascosto a chi stava e sta in cattedra.

Allo sconcerto per il mio sogno è subentrata una dolce emozione che è stata un seguito dei molti pensieri che mi si erano agitati ieri sera. Mi ha emozionato il dramma, se così posso dire, della tua ineludibile appassionata solitudine creativa, ma anche il tuo mescolarti tra noi. Il racconto del tuo sogno è stato da me vissuto come un colpo di scena, preceduto dal mancato invio del materiale preannunciato, che ha creato e costituito lo sfondo, per significare che stai con noi, con i nostri balbettii, le nostre incertezze, le nostre domande su che cosa sta accadendo nel gruppo. Nello stesso tempo ci indichi che non bisogna avere timore di disturbare i colleghi, seduti comodamente o pigramente in ascolto (mi riferisco solo a me) sulle loro sedie per andare alla lavagna e rappresentare graficamente (o con la parola) i propri abituarini o nuovi pensieri.

[...]

Trovare una strada perché l’idea di ricerca diventi esperienza viva, pur nel mantenimento di un’asimmetria e di una diversità dovute al posto che ciascuno di noi riveste all’interno della propria storia e all’interno della storia della SGAI, non è facile, come ho potuto constatare partecipando ad altri gruppi. Sono forse le emergenze delle gruppalità interne a non permettere il formarsi di quella *koiné* a cui ho accennato sopra? Domanda ingenua, la mia, eppure complessa visto come vanno le cose nella realtà della veglia.

c) da Diego a Cosimo il 17 maggio

L’unica cosa che può diventare comune (*koiné*) in una comunità di pensanti non è il pensiero o il sentire (attraverso i sensi o il senso), perché que-

sti sono sempre marchiati dalla irriducibile singolarità di ciascuno. Ma sufficientemente comune può essere il modo del contatto, il gesto col quale, per esempio, ci si stringe la mano. È il più semplice segno di reciprocità: stringo la mano che mi stringe.

Diceva Sabrina Ferilli, nell'ultima puntata di "Raggio verde", che essere di sinistra significa imparare a non togliersi il cappello davanti al potente. La destra significa invece attitudine a conservare il rispetto, unidirezionale, verso chi è "sopra". In tutte le comunità umane si ripropone "naturalmente" questa attitudine verso il capo, il maestro, il gerarca, quale che sia il suo paludamento e il suo grado.

[...]

Nel tuo sogno tu sei "appeso" al mio sguardo padronale che minaccia di farti concludere il percorso da *sub-jectus* a *e-jectus*, e ciò ti costringerebbe ineluttabilmente a quella condizione di solitudine mortificata in cui si disperde una parte quando viene escissa dal suo ambiente per un eccesso di inadeguatezza a esso. Io leggo "la morale" di questo sogno come la tua capacità di visualizzare il collasso sulla polarità etica del tuo eros, polarità nella quale l'accoglimento si trasforma in una collerica minaccia di espulsione. Non ricorda questa scena la collera di Dio padre contro i figli colpevoli di acquisire un sapere autonomo? Allora, di quale sapere autonomo si è macchiata la tua coscienza? In che modo questo tuo sapere può "colpevolmente" minacciare il sapere-potere esclusivo di quel cattivo e falso maestro che io rappresento sulla scena?

Ma il tuo sogno potrebbe essere ambiguo, potrebbe cioè comprendere anche l'eventualità di un tuo intravedere che la mia collera sia motivata dal mio essere costretto dalla tua/vostra inerte "appendenza" a diventare il fossile di me stesso nella forma di un gancio arrugginito su cui gravano i miei non-allievi come "carichi pendenti" che giuridicamente rimandano a una colpa non ancora passata in giudicato, la colpa (anche questa affossata nello spessore delle matrici) di mantenermi io stesso agganciato alla figura di un padre-padrone. Se questa condizione caratterizza, ora più ora meno, la mia esistenza, anch'io sperimento una solitudine disperata, del tutto omologa alla solitudine dell'*e-jectus*. Questa solitudine plumbea che potrebbe accomunare un'intera comunità, non ha nulla a che fare con la solitudine che ogni scelta, ogni parola creativa comporta.

d) da Ignazio Curreli il 19 maggio

Vi scrivo queste righe spinto dal desiderio di mantenere vivi dentro di me i pensieri e le emozioni nati nel nostro incontro del 10 maggio, di restare dentro alla circolarità degli scambi che ho sperimentato in quell’incontro ed evitare che il ricordo di tutto ciò gradualmente si sbiadisca, perda la sua vividezza.

Coinvolto dal racconto e dalla drammatizzazione del sogno fatti da Diego, mi sono sentito dis-ancorato dal mio “posto” (l’ultimo in fondo a destra?), sentendomi autorizzato a esserci, con i miei limiti, le mie paure, le mie inadeguatezze, ma anche con la mia voglia di esprimermi. Non ho perso (o quasi) una parola di ciò che si è detto e devo dire che, tra quelli a cui ho partecipato, questo è stato l’incontro che più mi sono goduto.

Credo che sia stata la vicinanza che ho sentito da parte di Diego a consentirmi di accedere a una dimensione di ascolto e di scambio con voi più ricca. Ma ora sento anche l’esigenza di fare più mio, di appropriarmi di ciò che ho sperimentato, proprio perché ho sentito come molto importante ciò che dicevi tu, Diego, a proposito del ritornare a occupare il proprio posto in modo nuovo, portando “responsabilmente” la trasformazione vissuta.

Mi hanno fatto riflettere molto gli scambi che ci sono stati intorno ai temi del “fecondare” e della “fecondazione reciproca” che dentro di me si sono intrecciati con l’equivoco rinvenuto da Diego nel termine “estetico”. A me, per esempio, l’idea che io potessi fecondare il tuo pensiero, Diego, non era mai venuta in mente. La mia aspettativa che potessi essere sempre e solo tu a fecondare il mio era talmente forte da non permettermi neppure di prendere in considerazione l’ipotesi inversa. Eppure, mi sembra adesso, che se io considerassi questa seconda ipotesi come possibile, resterei sempre dentro al gioco delle aspettative. Mi sembra, cioè, che in parte quando tra noi si è parlato di “reciproche fecondazioni”, si parlava in realtà di “aspettative di fecondazione reciproca”, di “qualcuno che ha il potere/la capacità di fecondare qualcun altro”. Tutto questo mi fa riflettere su quanto sia difficile, per me, *riconoscere che ogni tanto sono io a rendere fecondo l’incontro*. E questo mi sembra un escamotage che io adotto simile a quello adottato da Duilio quando faceva finta di entrare in caserma, mentre invece cercava di uscirne, per non farsi beccare dagli ufficiali. Vivere il pensiero di Diego come esteticamente bello è, forse, un espediente che mi permette di nascondere ai miei ufficiali interni che sto trasgredendo.

e) da Diego a Ignazio del 20 maggio

Quando nel mio sogno, che ho poi recitato in gruppo, dico “il problema è la biologia” mi riferisco a un ambito discorsivo in cui bios sta per “vita”. La cellula col suo nucleo che disegno sulla lavagna è un grafo che allude alla struttura elementare dell’organismo vivente, ma non so dire se esso ne sia una metafora o qualcosa di più di una metafora. Lo stesso imbarazzo l’ho vissuto quando collegavo i tre universi relazionali con i tre foglietti embrionici: non so ancora oggi se questo collegamento sia fantascientifico (con tutto il carattere vagamente anticipatorio proprio della fantascienza) o se sia semplicemente poetico o, ancor più semplicemente, psicotico!

Se comunque io cercavo di indicare l’esperienza per la quale un individuo/nucleo fatica a raggiungere il confine della propria cellula/gruppo (interno o esterno che sia) per attraversarla e per dire “ci sono”, sottolineavo il fatto che quel nucleo non si separava dalla cellula pur separandosene: come se cadesse in una dimensione in cui si è simultaneamente dentro e fuori il proprio contenitore, dentro e fuori il proprio passato. Questa dimensione resta misteriosa alla nostra ratio, è l’estasi, nella quale e per la quale si compie il prodigio di un neoconcepimento, ovvero di una trasformazione di sé e del mondo. Poi dal gruppo sono venute voci che indicavano in questo percorso un atto di nascita, come se la cellula fosse un follicolo ovarico e il nucleo un embrione. Da qui è partito il concetto di “fecondazione”, che tu riprendi sostenendo che nulla ti avrebbe fatto pensare di essere tu il fecondante e io il fecondato. Come se aderissi intimamente alla rappresentazione lineare della scienza biologica per la quale c’è sempre un agente/causa e una materia su cui essa trasformativamente agisce. Forse in una visione complessa questa visione lineare si sostiene solo fino a un certo punto, oltre il quale quel che è fecondo è l’incontro e non, in sé, né l’uno né l’altro dei due contraenti.

Nella mia risposta alla lettera di Cosimo (ricordi il suo sogno di me colerico che lo minaccia di espulsione dalla SGAI?) dicevo che il cattivo allievo è quello che si appende alle parole del maestro, e che il cattivo maestro è quello che si offre solo come un gancio per i bisogni conservativi dei suoi pseudo-allievi. Questo è il prototipo di rapporti non fecondi, né per l’uno né per gli altri. La necessità conservativa della condizione umana rifonda continuamente questa arcaica struttura relazionale, mentre la necessità creativa (che fa della mancanza la sua propria materia) si dispone alla parola e ai suoi reciproci rimandi (magari attraverso un percorso disturbante come quello che ho sceneggiato nel mio sogno, alterando la compostezza dei colleghi nelle loro sedie in fila). È suggestivo pensare che il parlamento sia

quella struttura macrosociale dove avviene il confronto/scontro tra partiti della conservazione e partiti del cambiamento, e dove la parola rimbalza da una sponda all'altra fino a che non diviene Legge-uguale-per-tutti. Non è Legge l'ordine del tiranno come il disordine dell'anarchico “puro”.

f) da Paola Ronchetti il 28 maggio

[...]

Mi incoraggia a raccontare a mia volta un sogno che sceglie un ambiente contiguo a quello del tuo sogno e del sogno di Cosimo.

A casa mia, non nello studio ma in soggiorno, c'è un gruppo di pazienti-colleghi (o di colleghi con molta pazienza), che aspetta di cominciare la seduta. Entro nella stanza e mi scelgo un posto accanto al tavolo a cui mi appoggio, come alla ricerca di un sostegno solido; qualcuno comincia a parlare e lavoriamo insieme, ma presto sento il bisogno di esporre qualcosa di più mio che però si traduce in quello che si potrebbe dire un “acting”: prendo un cesto pieno di uva bianca che è sul tavolo e comincio a offrirne a tutti. Nel fare l'operazione, che mi vede un po' impacciata, rovescio tutto a terra. Nel cadere gli acini si liberano dai grappoli e sembrano trasformarsi, anche per il rumore che producono cadendo, in una cascata di perline che corrono ovunque. Tutti ridono e si affannano al recupero; particolarmente Marina (Ricci) è attiva e rapida nella raccolta, ma a un gesto troppo veloce urta un vaso di fiori che si rovescia e l'acqua ci allaga (come l'alluvione alla SGAI di pochi giorni fa). Ci accorgiamo che l'acqua è diventata olio: chi era in piedi alla cattura delle perline scivola coinvolgendo vari arredi che a quel punto appaiono tutti dotati di ruote. Il clima è a dir poco bizzarro. A questo punto Cosimo dice di avere un modo per risolvere l'imbarazzo; si alza e nel venire verso di me si imbatte nel carrello col computer che gli consente di evitare il capotombolo e nel cui abbraccio fa una specie di giro di danza. La scena credo continui con altri tragi-comici incidenti di percorso e mi accorgo che forse aveva un senso l'appoggio solido che cerco all'inizio di seduta.

g) da Diego a Paola il 2 giugno

Parlando di un “supplemento di analisi” tu probabilmente alludi al fatto che l'analisi è infinita, quale che sia l'interlocutore e il setting che occasionalmente si costituisce. In realtà io non ti analizzo, come non ho analizzato Cosimo, Ignazio e quanti altri hanno eccitato il mio ascolto: faccio quel che nel tuo sogno fa Marina, raccogliendo il maggior numero di perline (o di perle?) che rotolano nello “spazio-tra-noi”. Ho l'impressione che tu sottoli-

nei nel sogno la fluida, instabile, caotica condizione nella quale gli acini di uva si trovano a rotolare quando il fermo sostegno del graso viene meno. Penso che tutti siamo un po' acini e un po' graso, un po' spazio aperto e un po' tavolo (quello tuo o quello del sogno di Cosimo), un po' mobili danzanti e un po' sguardo vitreo che giudica "goffa" la vita che nasce o che torna a nascere. L'acino che si sgancia dal suo graso, come tu stessa sottolinei, perde la sua "appendenza", diventa perla e fa un gran casino. Ma il caos che si produce quando ci ritroviamo "sganciati" non è di per sé abitabile e minaccia di inghiottire tutto ciò che felicemente lo ha prodotto. Non si tratta di ri-inghiottire il caos che abbiamo generato, ma di essere "pazienti" (come nella tua bella allusione all'inizio del sogno) nell'attesa che un diverso ordine si formi: l'auto-riorganizzazione implica l'abbandono (parziale, magari transitorio) dell'ordine precedente e apre quindi la strada della sfida come si dice della complessità (Morin si rifiuta di indicare nel pensiero della complessità un paradigma alternativo a quello della semplicità riduzionistica, e perciò parla solo di "sfida della complessità"). La ricca comunicazione che è seguita all'incontro di quel felice 10 maggio è segno di una riorganizzazione possibile del nostro modo di stare insieme: aiutiamoci l'un l'altro per coltivare questo nuovo modo, per sostenerci nella sfida nella quale anche i computer danzano con noi. Voglio qui ricordare che la sfida (abbreviativo di dis-fida) contiene in sé la parola *fides*, ma mentre la fede riguarda una possibilità assunta come certa, la s-fida riguarda una possibilità sostanzialmente incerta e comunque non definitiva: ogni sfida genera nuove sfide, cosa che non fa la fede.

h) da Maria Giovanna Campus a Diego il 1° giugno

[...]

Invece devo confessarti che mi sono trovata a "girare intorno" a questo tuo sogno e alla tua originale "messa in scena". Tanti pensieri e scoperte si sono affollate nella mia mente.

Mi piace riprenderne due.

Ripensando a quell'esperienza mi sono venute in mente le "illusioni ottiche" tanto care ai gestaltisti. Ho sempre provato nel guardarle una sorta di capogiro.

Non so come, ma la partecipazione al seminario mi ha improvvisamente aiutato a percepire simultaneamente lo sfondo e la figura che da esso si staglia o vi si adagia.

Abbiamo avuto sotto i nostri occhi la figura e siamo stati attratti da essa, ma la figura perde di significato se non consideriamo lo sfondo che in questo caso alimenta la figura.

Intendo riferirmi alla rappresentazione della “prima” alla quale tutti noi abbiamo partecipato attivamente. Non so se la figura disegnata era una cellula o qualcos’altro, so molto bene invece che è molto raro trovarsi di fronte a un maestro che scende dalla cattedra e si “infilava nei banchi di scuola” facendosi scolaro egli stesso e proprio attraverso questo suo farsi ancora scolaro e imparando insieme ai suoi allievi, offre un grande insegnamento di vita. Ricordo che ciò che pativo maggiormente a scuola era dover imparare ciò che gli altri già sapevano, confermando così il mio essere sempre perennemente “indietro” o “in basso” rispetto a un adulto.

Mi sono chiesta se la carezza alla donna sconosciuta-conosciuta potrebbe suggerirci che attraverso l’amore possiamo conoscere quella parte di noi non ancora nata, quindi comprenderla e intenderla.

[...]

Ciò che sento d’aver imparato al seminario è che questa tensione verso l’altro, verso se stessi, è un atto di coraggio a usare le proprie “mani” per prendere la parola piuttosto che per accarezzare ciò che ancora ci è sconosciuto nonostante nel nostro cammino vi siano tante sedie e tanta strada per raggiungere la lavagna piuttosto che un viso.

i) da Diego a Maria Giovanna il 3 giugno

La tua lettera è un altro “acino” (per usare la metafora di Paola) che si stacca dal grappolo/gruppolo per rotolare come perla nello “spazio-tra-noi”. Il tuo capogiro nell’oscillare tra figura e sfondo credo sia il medesimo che nel suo sogno Paola prova nella sarabanda di moti (e-mozioni) su uno sfondo malcerto, scivoloso. Confluiamo nell’incontro, nella sua memoria e nell’occasione che ci ha offerto perché ciascuno, a proprio modo, sperimenti la vertigine dello sganciarsi da radicate “appendenze”. Come dicevo nella mia risposta a Cosimo, la disposizione all’incontro e a coltivarne gli sviluppi singolari è la nostra “koinonia”, il comune sentire che fa da sfondo alla singolarità delle emergenze personali, come produzioni di ricami intessuti nello spessore delle storie (tu, per esempio, racconti pensieri che si intessono nella tua memoria di scolaro o di nata in Sardegna e di tanto, tanto ancora...).

Se io divento allievo tra gli allievi è perché questa è una posizione eccellente per poter ascoltare la voce che autonomamente si forma in me, che è quel “più” (il *magis* di *magister*) rispetto al convenzionalmente noto: con

questo “più” ci imbattiamo tutti quando ci lasciamo ghermire dalla sprovvedutezza (tipica la condizione sonno/sogno), ma non sempre riusciamo a trattenerlo in noi, e non sempre “osiamo” farcene portavoce. Credo che al di là dei contenuti che vi ho proposto, senza alcuna intenzione consapevole vi ho mostrato la via, il metodo, che personalmente seguo nella mia pratica analitica. Da quel che si è prodotto in tutto il gruppo devo dedurre che questa via si apre tra le vigne, che invita a percorrerla, che facilita l’incontro con compagni di viaggio, che lascia intravedere botti e buon vino.

Con “intendere” tu mi apri un ulteriore orizzonte: questo verbo significa a) volgere la mente a qualche oggetto; b) tendere a un fine, e quindi intenzionare; c) percepire e comprendere. Con la mia carezza io riassumo i tre significati nei confronti di una fanciulla ignota che è simultaneamente l’Altra e il Me stesso più nascosto. È in questo intento-intenzione-intendimento (intesa) che avviene il neoconcepimento come evento estetico/estatico dell’eros. Generalmente proteggiamo questo evento “scandaloso” dalla irritazione dell’establishment (come direbbe Bion), ma sappiamo anche che questo stesso evento può richiamare la più intima e festosa partecipazione della comunità in cui si produce.

3.3.2 *Un commento sulla libertà e la sua conquista*

Spero che, per chi abbia avuto la pazienza di leggere questa corrispondenza, si sia reso più immediatamente evidente quanto ho anticipato nel paragrafo *Contatti intuitivi* a proposito del sogno, dell’innamoramento e dell’estetica estatica: momenti in cui si rivela all’individuo una “verità” dell’“oggetto/gruppo” non prodotta da uno sviluppo logico e razionalmente finalizzato, ma di una “verità” intuita, enigmatica nei suoi segni e nelle connessioni, ma indubitabile: nel sogno come nell’epifania di un accoppiamento amoroso come nel pieno godimento di un paesaggio, si fa un’esperienza totalizzante che esclude ogni critica, che acceca ogni giudizio “terzo”, e che, correlato a questo accecamento, apre lo sguardo su un paesaggio insolito di cui fa pienamente parte. L’identità rocciosa (Remotti, 2006), radicata nell’esperienza del Potere della seconda conversione, si scioglie in una fluidità del tutto corrispondente al fluire delle immagini oniriche proprie del sogno o dell’innamoramento.

Il sogno che ho raccontato al gruppo nasce dalla *stanchezza* che ha pervaso tutto il gruppo, un sentimento di oppressione nel restare fedeli all’ordine del potere/sapere persuasivamente da tutti condiviso. È la mede-

sima stanchezza che analista e paziente avvertono quando i loro incontri si ripetono sotto il comando del “dover curare” chi “deve guarire” trattando ogni moto dell’animo che minacci questo ordine strettamente gerarchico come una protesta “transferale” o come una resistenza, che vengono quindi assunte come nuove “prove” che cementificano l’ordine gerarchico. Ma la *stanchezza* del nostro gruppo non ha mobilitato in nessuno un “richiamo all’ordine”, ma piuttosto, per lo meno in me consapevolmente, un senso di fallimento del progetto, e quindi una fantasia di chiuderlo “dignitosamente” al più presto.

Invece il sogno! Mi lego ad alcune “distinzioni” di questa verità grup-pale intuita, la cui interpretazione (il legame K) voglio corporeamente trasmettere, rivelando quindi una mia intima *rivelazione* all’intero gruppo. Il sogno, come un “pensiero senza pensatore” è il prodotto di una mia intima, inconscia, auto-ri-organizzione di una indefinita quantità di esperienze vissute polarizzate sull’esperienza attuale come stanchezza nel e del gruppo. Esso dice di me di essere una parte (un nucleo) di una parte (una cellula) di un corpo sociale più ampio, e di essere uno fra tanti (“in fondo alla sala a destra”) e quindi non più il Signore ma un servo tra gli altri che deve chiedere di poter parlare al Signore della cattedra (che nel sogno non vedo ma che potrebbe essere il mio doppio nell’ambiguità), e di essere pervaso dalla bellezza di una condizione estatica (l’innamoramento) che mi dà la forza di aprirmi un percorso “disordinante” tra le fila “regolari” delle sedie, e di essere impegnato a disegnare i percorsi della vita (la bio-logia), in quanto indefinibile verità della trascendenza (essere simultaneamente nei propri confini e “oltre”), e infine il mio ritornare nel gruppo con l’animo gonfio di una trasformazione avvenuta.

Voglio qui ricordare alcuni fatti che si sono successivamente verificati:

Io non mi sono più seduto dietro la scrivania con i colleghi di fronte come in un’aula scolastica; abbiamo disposto le sedie circolarmente e io tra e come gli altri.

È iniziato uno scambio di posta elettronica tra un incontro e un altro (sogni, riflessioni, poesie, proposte tematiche) durato per circa nove anni che, fornendo molto materiale per l’incontro successivo, determinava un sentimento comune di continuità della nostra esperienza, assolutamente sorprendente.

Nel vasto gruppo di colleghi (nei primi anni eravamo una cinquantina) cominciano a disegnarsi posizioni diverse sia nei termini di frizioni teoriche, sia sul senso del nostro continuare a incontrarci (per alcuni l’espe-

rienza era ormai esaurita, per altri essa “prometteva” molto più di quanto non avesse fin lì offerto).

La mia figura nel gruppo, la mia funzione, diventava oggetto di interrogativi sempre più incalzanti (Conduttore? Condottiero? Seduttore? Capo carismatico? E la mia vita? E la mia morte? E tanto tanto altro ancora).

Molti colleghi, alcuni in esplicito contrasto con me, altri con diverse motivazioni, abbandonarono alla spicciolata il gruppo, fino a quando questo si dimezzò.

Voglio avvalermi di questa esperienza “in carne e ossa” come se si trattasse di materiale clinico relativo a un’interlocuzione analitica durata circa 10 anni, per evidenziarne alcune “distinzioni” nominabili come il fenomeno della *rivelazione*, il processo di una *conversione terza*, l’emergenza di una nuova *fede*, la passione per la *libertà* che sottende e sovrintende il precipitare di tutti questi eventi. Il mio riferimento alla pratica antro-po-gruppo-analitica non è una vaga allusione retorica, ma vuole essere un breve accenno a una “verità” che si è andata affermando progressivamente in me nel corso dell’esperienza di cui qui tratto: la pratica analitica non si qualifica per il setting (individuale o gruppale, orari e onorari, frequenze e durata) né per le informazioni che gli interlocutori si scambiano (dette “associazioni libere” se pronunciate dal paziente e “interpretazioni” se pronunciate dall’analista), ma *per un comune progetto di ampliamento dei confini della libertà di ciascun interlocutore all’interno di quel che Gadamer chiama “circolo ermeneutico”*. Cercherò di indicare su quali elementi di questa lunga esperienza antro-po-gruppo-analitica *sui generis*, costruisco questo enunciato del tutto astratto, sottolineando il fatto che su tutti questi elementi che sono inizialmente apparsi rilevanti all’uno o all’altro membro del gruppo si è arrivati a un relativo consenso collettivo attraverso discussioni appassionate, a volte ai limiti della rissa.

Adottando l’opera di Giotto, *Fides*, come un modello che rivela una “verità” confrontabile con la “verità” delle immagini oniriche, possiamo dire che al suo esordio tutto il gruppo era raccolto nella parte alta di questa icona: eravamo tutti portatori di un’“idea d’autorità [che] si reca a quella di creazione non solo produttore l’origine degli enti [il nostro comune oggetto culturale], ma la loro conservazione e il loro incremento” (v. Tommaseo). Nella *stanchezza* del nostro gruppo, che esordì con l’affermazione di un Potere con i suoi Principi condivisi, si manifestò una sorta di intolleranza nei confronti di questo assoggettamento passivizzante, e questa emozione condivisa segnò una sorta di linea di confine tra la parte superiore e quella infe-

riore della nostra icona. Avrebbe però potuto anche andare nel senso di una concorde chiusura dell’esperienza o nel senso di un’aperta contestazione nei confronti di quell’autorità che io personificavo. In un senso, cioè, analogo a quel che avviene nella pratica analitica quando il paziente manifesta “resistenze” più o meno ostili ed esplicite fino al punto di abbandonare definitivamente il “tempio” dell’analisi. Nel nostro caso l’evento del mio sogno, la sua drammatizzazione, e il tumulto di emozioni e di voci che vi fecero seguito, segnò il passaggio alla parte inferiore dell’icona: la fede si convertì nei modi di un accoppiamento amoroso come reciproco affidamento in uno “stato nascente” gravido di promesse. Bucammo tutti insieme il tempo calendariale dei nostri incontri attraverso uno scambio sorprendente di corrispondenze via e-mail tra un incontro e l’altro, che si intensificò col tempo perdendo il carattere di dialogo di ciascuno con me e acquistando sempre più i modi di una rete di reciproche interlocuzioni fra tutti.

La parola con cui potrei qualificare questa nuova, dirompente modalità relazionale è *cura* nel senso heideggeriano: il gruppo si prende cura di ciascuno nei modi con i quali emerge, e ciascuno si prende cura del gruppo non in quanto “contenitore” ma in quanto mondo che nella sua imprevedibile fluidità rispecchia, amplifica, stimola la strabordante fluidità emozionale e di “pensieri senza pensatore” che ciascuno disordinatamente produce. So che la mia presenza resta centrale anche se nei modi di una manifesta pariteticità con tutti gli altri: il mio sapere di me non come di chi svolge un ruolo in una struttura gerarchica, ma come di chi occupa una posizione “eccezionale” nel gruppo per una sua prevalente declinazione mistico-estatica, come annunciata nel mio sogno rivelatore. Pur se faccio molto spesso riferimento alla nostra comune disciplina e al corpo dottrinario, che insieme abbiamo negli anni costruito, so che è prepotente in me una forma di nichilismo, corrispondente al disordine comunicazionale, come se fosse un’attitudine a fare deserto perché una pianta nuova possa spuntare e crescere. Uso qui la metafora del deserto perché con questa immagine penso di poter alludere alla più elusiva delle astrazioni concettuali: *libertà*.

Ma questa vocazione è quella che Kant designa come “la più violenta delle passioni dell’uomo di natura” (v. p. 27), e in questa violenza c’è indubbiamente quella componente distruttiva di vincoli (v. la mia citazione di Bedeschi su Hegel in cui dice “onde il formare (*bilden*) del lavoro, è piuttosto un distruggere (*zerstören*)”, nichilista, di cui la mia intenzionalità era impregnata, anche se in modo poco distinto consapevolmente, ma molto presente negli sviluppi relazionali del gruppo. Il “distruggere” di cui qui parlo non allude certamente alla “destrudo” freudiana connessa a una pul-

sione di morte, ma a ciò a cui Bion fa riferimento quando connota un cambiamento come catastrofico, tale, cioè, da allentare quei vincoli identitari, o identificatori, su cui poggiava la rassicurante certezza sulla *realtà* di immagini sociali (Burrow). Sappiamo quanto sia frequente e drammatica nel corso di un'esperienza analitica che promuova quel che io intendo con "conversione terza", l'opposizione sorda o manifesta del paziente allo sviluppo di una tale relazione fino all'abbandono dell'analisi con le più svariate motivazioni. Nel corso del nostro "Laboratorio" ad alcuni di noi è sembrato che molti "abbandoni" fossero riferibili a oscuri timori di sviluppi catastrofici, come eclatantemente nel caso di un intervento cupo di un nostro collega, mio amico intimo da molti decenni, che nell'ultimo incontro a cui partecipò, a conclusione di espressioni di intolleranza nei confronti miei e di quelli da lui connotati come "i miei più fedeli seguaci", disse pressappoco: "E qui vi ricordo la fine tragica, il suicidio, di numerosi allievi di Freud, frequentatori dei suoi incontri del mercoledì a Vienna". Eravamo nel 2003 e da allora (come già prima) molti componenti del gruppo sono andati via alla spicciolata e il gruppo è rimasto alla fine circa dimezzato.

Bion (1970, *op. cit.*) dice del mistico:

Sarebbe strano se un vero mistico, in qualche momento della sua carriera, non fosse considerato dal gruppo, o da una parte più o meno grande di esso, come un nichilista mistico. Sarebbe altrettanto strano che egli non fosse effettivamente nichilista nei confronti di qualche gruppo, se non altro perché la natura dei suoi contributi è certamente distruttiva delle leggi, delle convenzioni, della cultura, e quindi della coerenza di un gruppo nel gruppo, se non di tutto il gruppo. Da ciò risulta evidente che il carattere del gruppo, [...] va considerato tra i fatti che determinano l'evoluzione di un mistico in un gruppo. La forza distruttiva del nichilista mistico, ovvero del mistico il cui impatto su un dato gruppo sia di carattere distruttivo o nichilista, si estende fino al Linguaggio dell'Effettività e dipende da esso, indipendentemente dal fatto che si esprima nell'azione, nel discorso, nello scritto o nell'arte. Solitamente lo sprigionarsi della forza distruttiva è limitato dal veicolo della comunicazione. I fenomeni distruttivi restano gli stessi, ma la recezione del loro messaggio varia e spesso è ristretta a un numero relativamente piccolo di persone.

E precisa:

L' "individuo eccezionale" può essere descritto in vari modi: come un genio, un messia, un mistico, e i suoi seguaci possono essere molti o pochi. Il gruppo negativo si dichiara nemico della promessa in forma non discernibile all'individuo comune ma evidente e chiara per l'individuo dotato il quale cerca un'atmosfera più congeniale all'esercizio delle proprie doti. Per convenienza userò il termine "mistico" per descrivere questi individui eccezionali. Includo fra di loro gli scienziati. Newton costituisce l'esempio più eminente di un tale tipo d'uomo: le sue preoccupazioni mistiche e religiose sono state

dimenticate come un’aberrazione, mentre esse dovrebbero essere considerate come la matrice da cui si sono sviluppate le sue formulazioni matematiche.

Nella mia esistenza quotidiana non mi considero un individuo “eccezionale” né un “mistico”, ma è il carattere del gruppo, come sostiene Bion, a dover essere “considerato tra i fatti che determinano l’evoluzione di un mistico in un gruppo”. Nella mia esperienza professionale, individuale e di gruppo, se mi rendo conto di occupare frequentemente questa posizione nel mio impegno contro i vincoli identitari che si attivano in me come nei miei pazienti, ho anche l’esperienza dell’emergere in pazienti, allievi o amici, di momenti autenticamente mistici, di cui non sempre sono in grado di tollerare tempestivamente l’effetto sconvolgente sui miei intimi dispositivi di potere. Il mio essere un gruppo, a contatto o dentro altri gruppi, espone me stesso ai medesimi turbamenti che “oggettivamente” verifico di fronte o intorno a me.

La figura del mistico rimanda prevalentemente a un individuo che sceglie la solitudine, lontano da ogni passione e incontro mondano, e che fuori da ogni linguaggio articolato, trova nel silenzio la possibilità di refluire nell’Assoluto delle Origini, nel Reale di cui è parte integrante. L’eremita torna a quella fede implicita a cui ho fatto cenno nel descrivere la condizione propria della prima conversione, come se si fosse esclusa dalla propria coscienza l’esperienza che indubbiamente ha fatto nel suo essere stato parte di una comunità, familiare o tribale, regolata comunque da un Ordine gerarchico. Questo mistico non ha, né nell’intimo della sua coscienza né in configurazioni mondane, alcuna materia che possa per lui rappresentare un limite, un vincolo per la sua vocazione di Assoluto, di Verità, di Senza-tempo. Al contrario, nell’accezione fin qui delineata, il mistico è *colui che vede l’Altro*, lo straniero, l’estraneo, chi abita oltre i confini della propria antica dimora, e vede nell’Altro chi può accompagnarlo nella strada che lo sottragga ai vincoli che lo avevano fin lì trattenuto, succube dell’egemonia del proprio Signore. Egli porta incisa nella carne la sua condizione di Figlio, di generato da un Potere che nella sua strutturale ambiguità lo fa nascere all’ombra di un monito che gli preclude ogni conoscenza concepitiva che possa minacciare la continuità del mondo come una volta ordinato dal suo generatore. Il Figlio, come straordinariamente rappresentato nel mistero del Cristo, diventa Verbo, Parola, Novella che si rivolge a un piccolo gruppo all’interno di un grande gruppo che resta fedele all’Ordine. È la sorprendente potenza di questo piccolo gruppo che compie una rivoluzione epocale, come quella che ha modellato l’intera cultura su cui il mondo occidentale ha fondato la propria identità. La

storia ci insegna che nessuna rivoluzione sviluppa linearmente la propria rivelazione, e che la conversione in cui si modellano intere etnie è a lungo insidiata da riconversioni all'Ordine precedente, ad antiche fedi. Ed è quel che capita a livello individuale: analisi "riuscite", o qualsiasi altra forma di passaggio a conversioni terze, non si stabilizzano nel tempo, ma sono sempre insidiate da forme di restaurazione.

Lo stesso può dirsi per quanto capitato con la Rivoluzione francese, con tanti mistici laici tra cui spicca la figura di Maximilien Robespierre, l'*Incorruttibile*. La componente distruttiva di questa mistica esplose in una vera e propria carneficina in nome di una fede nuova, la fede nella *Libertà*, che viene effigiata da Delacroix nel famoso quadro qui riprodotto.



Eugène Delacroix, *La Liberté che guida il popolo* (1830), Museo del Louvre

Come nell'icona di Giotto, compare una figura femminile, ma qui essa non ha nulla di ieratico, è rivelazione in atto di un principio di *Libertà*, è lotta armata contro il Potere, che implica una strage, il "Terrorre", che coinvolge tutti, i sudditi fedeli del Sovrano come i rivoluzionari.

Tornando all’esperienza del nostro “gruppo del venerdì”, avevo accennato alla possibilità che esso all’inizio fosse raccolto nella parte alta della *Fides* di Giotto, per poi, attraversando la linea della *stanchezza*, accogliere la promessa di cambiamento che si annuncia nella sua parte bassa, nel “passo che ci viene incontro”. A quel punto il paesaggio del gruppo cambia totalmente, e la fitta rete di incontri di ciascuno con l’Altro e del Gruppo con ciascuno, crea una condizione di disordine che, alimentata dalla passione per la libertà, determina diffusi smarrimenti, momenti di terrore (da cui fughe o presagi funesti), ma simultaneamente una ricca produzione di scritti che, riattraversando il testo “testamentario” dei nostri comuni fondamenti culturali, si prospettano nell’orizzonte fenomenologico-ermeneutico in un progetto di “scienza della coscienza”.

La conversione terza, che a me sembra essersi prodotta nella identità culturale del gruppo, corrisponde a livello individuale nei modi di uno sviluppo della coscienza per cui ciascuno potrebbe dire: “Qualcosa è cambiato in me, godo (o patisco) un grado maggiore di libertà che mi fa sentire più solo nella mia singolare *responsabilità* e *perciò* più capace di ascoltare la domanda (la *domandabilità*) dell’Altro”. Ma “Altro” non è solo l’individuo o il gruppo che incontro lì, fuori di me, ma è simultaneamente una presenza terza che emerge dal mio gruppo-me, un mio intimo “fuori di me” che si dispone a crescere nell’incontro con l’Altro in quanto “fuori di sé”. Questa è la follia estatica che genera nuovi progetti o visioni di mondo, follia che resterebbe semplicemente tale se non coltivata e resa comune (*comunicata*) attraverso gli strumenti logici e pragmatici ereditati dalla cultura appresa nella seconda conversione, anche se necessariamente trasformati.

Tornando all’aforisma hegeliano, l’Altro è quanto fuoriesce dal binomio servo/signore e, pur essendo predisposto dall’incessante lavoro del servo nel suo applicarsi a quanto il signore ha lasciato incompiuto, si svincola dai pregiudizi di entrambi in una sua arrogante e comunque lacerante *s-pregiudicatezza*. Egli è l’evento che rompe la continuità dell’Ordine da cui è nato e, assimilandosi a quell’evento che ciascuno è stato col suo nascere per il mondo, esso si perde nell’oblio, si rifiuta al pensiero (v. cit. di Heidegger a p. 49). Così, pur essendo stati tutti testimoni e coautori di quella follia estatica che ci ha resi reciprocamente Altri, ne siamo per lo più dimentichi, sollecitati a riportare nelle mura domestiche le tracce dell’evento prodigioso. Come avviene nell’addomesticamento di esistenze un tempo avvinte dallo stupore del loro reciproco presentarsi; come avviene nei richiami a ordini antichi per chi ha

pur vissuto lo straordinario alterificarsi nel corso di un'avventura analitica; come avviene...

“E pur si muove...”.

4. Conclusioni

Fin qui ho presentato una mia costruzione teorica avvalendomi di un linguaggio – a partire dalla mia lingua madre – caricato di qualche informazione tratta dal mio archivio di psicologie, filosofie, antropologie e di letteratura poetica e narrativa. Questo mio scritto traccia in modo necessariamente approssimativo le linee guida del mio progetto di ricercatore nel campo delle scienze umane, in particolare nella prospettiva di una psicologia antro-po-gruppo-analitica sia come modello teorico che come pratica clinica. Ancora una volta getto innanzi a me, letteralmente *pro-getto*, quel che ritengo essere un frutto del mio personale “albero della conoscenza” (rubando questa dizione al titolo di un poderoso libro di Humberto Maturana e Varela), sufficientemente maturo perché possa essere *messo sul mercato*. Non so ancora se e come vi arriverà, né quali e quanti frequentatori di quel mercato lo vorranno assaggiare, né a quali moti di gusto o di disgusto saranno esposti. Se di questa *ad-ventura* non posso sapere nulla, se non qualcosa dei miei *desideri*, poco posso sapere delle origini di questo segmento del mio progetto al di là di quanto emerge nella mia *memoria*. Ma in questo poco di memoria, oltre a tutti i miei compagni di strada nella SGAI e in modo particolarmente rilevante, come ho cercato di mostrare, a quelli con cui ho condiviso la straordinaria esperienza di un seminario decennale, si alternano una per una le figure di tanti Maestri che hanno, in modo continuativo o in incontri episodici, inciso il mio percorso con la potenza della loro opera e con la generosità con cui me ne hanno reso partecipe. Quindi con il piacere – e non il dovere – della gratitudine voglio qui ricordarli, scusandomi con quelli che non cito per averli solo attentamente letti o che sono per motivi insondabili caduti fuori dalla mia memoria consapevole; grazie quindi a questi miei grandi interlocutori, che sono rimasti tali anche oltre il tempo e i tempi dei nostri concreti incontri: primo fra tutti il filosofo Gianni Vattimo, e poi Aldo Giorgio Gargani, di cui piango ancora la recente scomparsa, i sociologi Franco Crespi e Sergio Manghi, lo storico del teatro Sisto Dalla Palma, il semiologo Gian Paolo Caprettini, l'antropologo Vittorio Lanternari, i filosofi Carlo Sini, Umberto Galimberti, Mauro Ceruti,

Gianluca Bocchi, Telmo Pievani, Fulvio Carmagnola, Renzo Mulato, il musicologo Daniele Agiman, gli psicoanalisti Salomon Resnik, Fernando Riolo, Antonino Ferro e Mario Trevi e, recentemente, gli psichiatri fenomenologi Gilberto Di Petta e Gianni Stanghellini, e l'antropologo Franco Remotti.

BIBLIOGRAFIA

- Bedeschi G. (1978), “Coscienza/Autocoscienza”, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino.
- Benvenuto S. (2007), *Accidia La passione dell'indifferenza*, il Mulino, Bologna.
- Benvenuto S. (2006), Memoria e desiderio, *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XX, 3.
- Binswanger L. (1946), *Il caso di Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano 1973.
- Bion W. (1961), *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma 1971.
- (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma 1973.
 - (1970), *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma 1973.
 - (1992), *Cogitations*, Armando, Roma 1996.
 - (1997), *Addomesticare i pensieri selvatici*, inediti a cura di Francesca Bion, FrancoAngeli 1998.
- Bowlby J. (1988), *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Cortina, Milano 1989.
- Buber M. (1957), *Colpa e senso di colpa*, Apogeo, Milano 2008.
- Burrow T. (1913-1929), *Dalla psicoanalisi alla fondazione della gruppoanalisi*, a cura di E. Gatti Pertegato e G.O. Pertegato, IPOC, Milano 2009.
- (1928), *The Elements of Group Analysis*, inedito e pubblicato per la prima volta in Gatti Pertegato E. e Pertegato G.O., 2006.
- Callieri B., Maldonato M., Di Petta G. (1999), *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, Guida, Napoli.
- Cassirer E. (1906), *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino, 1952-58.
- Dalal F. (1998), *Prendere il gruppo sul serio*, Cortina, Milano 2002.
- Di Petta G. (2006), *Gruppoanalisi dell'esserci*, FrancoAngeli, Milano.
- Fornaro M. (1990), *Psicoanalisi tra scienza e mistica. L'opera di Wilfred R. Bion*, Ed. Studium, Roma.
- Foulkes S.H. e Anthony E.J. (1957), *L'approccio psicoanalitico alla psicoterapia di gruppo*. Edizioni Universitarie Romane, Roma 1998.
- Foulkes S.H. (1964), *Analisi terapeutica di gruppo*, Boringhieri, Torino 1967.
- (1973), “Il gruppo come matrice della vita mentale dell'individuo”, in *Terapia di Gruppo* (a c. di) Wolberg L.R., Schwartz E.K., Pensiero Scientifico, Milano 1974.
- Freud S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, *Opere*, vol. 3, Boringhieri, Torino 1966.
- (1910), Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino 1974.
 - (1921), Psicologia delle masse e analisi dell'io, *Opere*, vol. 9 Boringhieri, Torino 1977.
 - (1922), *L'io e l'Es*, *Opere*, vol. 9, *Opere*, Boringhieri, Torino 1977.
 - (1937), *Costruzioni in analisi*, vol. 11, *Opere*, Boringhieri, Torino 1979.
- Gallese V. (2006), “La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività”, in *Autismo. L'umanità nascosta*, a c. di S. Mistura, Einaudi, Torino.

- Gatti Pertegato E., Pertegato G.O. (2006), "La scoperta della prima struttura teorica della gruppoanalisi: le otto proposizioni di Trigant Burrow", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, xx, 3.
- Goethe J.W. (1807), "Introduzione all'oggetto", in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, Guanda, Parma 1983.
- Hegel F. (1807), *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1933.
- Heidegger M. (1927), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Heidegger M. (1954), *Che cosa significa pensare?* SugarCo Edizioni, Milano 1978.
- Hölderlin F. (1797), *Iperione*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Jung K.G. (1944), *Coscienza inconscio e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.
- Kant I. (1798), *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969.
- La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.
- Lacan J. (1966), *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.
- Lévi-Strauss C. (1947), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Lewin K. (1951), *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*, il Mulino, Bologna 1982.
- Maldiney H. (1966), "Lo svelamento della dimensione estetica nella fenomenologia di Erwin Straus", in Pinotti A. *L'estetico e l'estetica*, Mimesis, Milano 2005.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, Il saggiatore, Milano 1972.
- Milton J. (1674), *Paradiso Perduto*, Einaudi, Torino 1992.
- Morin E. (1982), *Scienza con coscienza*, FrancoAngeli, Milano 1984.
- Napolitani D. (1981), "Struttura grupale della psicoanalisi e analisi del gruppo", in *Le frontiere della psicoanalisi*, a c. di C. Ravasini, FrancoAngeli, Milano.
- (1987), *Individualità e gruppalità*, Bollati Boringhieri, Torino; seconda edizione (riveduta e corretta) IPOC, Milano 2005.
 - (1989), "Ethos ed Eros", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, IV, 1.
 - (2001), "Eros e anteros: un conflitto insanabile", relazione presentata al Convegno "L'amore dopo i 40 anni" della Società Italiana di Sessuologia, Torino, 24 marzo 2001.
 - (2004), "La 'bipolarità' della mente relazionale Il 'maschile' e il 'femminile' nei processi cognitive", Prima Parte: *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XVIII, 1; Seconda parte: *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XVIII, 2.
 - (2006), "Le due gambe del procedere cognitivo", *Atti del 2° Congresso Sepi*, Firenze, 24-26 marzo 2006.
 - (2008a), "Premesse per una scienza della coscienza", Atti del 3° Congresso Nazionale della Sezione Italiana della Society for the Exploration of Psychotherapy Integration (SEPI), Roma, 18-20 aprile 2008.
 - (2008b), "Ospiti: il reciproco farsi dell'Altro", *Atti del Convegno "Oltre la soglia. Sguardi a confronto sui modi della relazione"*, Ischia, 10-11 ottobre 2008.
 - (2008c), "Identità, alterità, culture", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXII, 2, 2008.
- Pievani T. (2001), "Il soggetto contingente. Appunti per una teoria radicale dell'emergenza nei processi di sviluppo", *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XV, 2.
- Pinotti A. (2005), a cura di, *L'estetico e l'estetica*, Mimesis, Milano.
- Remotti F. (2007), *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
- (2008), *Contro natura*, Laterza, Bari.
- Stanghellini G. (2006), *Psicopatologia del senso comune*, Cortina, Milano.
- Saussure de F. (1916), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 2003.
- Straus E. (1935), "Le forme della spazialità e Paesaggio e geografia", in Pinotti A. *L'estetico e l'estetica*, Mimesis, Milano 2005.
- Tommaseo N., Bellini B., *Dizionario della lingua Italiana*, Zanichelli, Bologna, 2004.

Vattimo G., Rovatti P. (1981), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

SOMMARIO

Il senso comune e i fondamenti della psicoanalisi omologano il “reale” con l’oggettivo, con quanto registrato dai sensi e definito dall’Io, fondando una *koinè* antropologica universale, quel linguaggio comune, oltre i dialettismi, per il quale soggetto e oggetto si confermano reciprocamente. L’“esame di realtà” è, in questa prospettiva, quella prova inconfutabile che traccia una linea di confine tra vero e falso, tra normalità e devianza patologica, tra fantasia e pensiero categoriale. Questo principio viene oggi sovvertito dalle scienze micro- e macro-fisiche, dalle neuroscienze, dall’antropologia, dalla filosofia e, in ultimo, da alcune correnti della psicologia, essendo tutte queste discipline, con metodi ovviamente diversi, orientate a interrogarsi su ciò in cui consiste la “realtà dell’esame”, cioè sull’interrogativo intorno all’ente e all’esserci che insegue l’uomo dalla culla alla tomba, dalla sua apparizione come specie al suo impensabile divenire.

Questo saggio intende esplorare alcuni processi antropopietici (Remotti), alcune forme dell’autopoiesi del sistema uomo, nel suo passaggio da esperienze di assoluta *confluenza* con il sensibile, a esperienze di *appartenenza* a ordini che lo costringono in identità (individuali e collettive) chiuse e a esperienze di *apertura* all’Altro che rendono Altro lo stesso Sé che vi si dispone. Ma contro una visione lineare dello sviluppo del farsi dell’uomo, queste forme di esperienza, pur prevalendo ciascuna in particolari età, si compenetrano variamente in tutta l’esistenza al punto che il Reale perde il suo carattere univoco per diventare un insieme di apparizioni diverse, per lo più contraddittorie: un insaturabile mistero.

Questo “farsi” è espressione della necessità antropologica a “con-esserci” (il *Mit-da-sein* heideggeriano), per cui è il gruppo (storico, contingente, ideale) la materia attraverso la quale il Reale appare nelle sue più diverse rivelazioni, ciascuna capace di produrre nelle identità individuali e collettive cambiamenti estremamente vari per portata e persistenza.

A conclusione viene narrata un’esperienza di gruppo, con relativa pur se parziale documentazione, nella quale è possibile rintracciare *in vivo* alcuni aspetti nodali di tutto il precedente discorso teorico.

Parole chiave: servo/padrone, infinità, rivelazioni, coscienza storica, conversioni, antropopoesi.

ABSTRACT

The common meaning and principles of psychoanalysis confirm that what is “real” is objective, recognized by the senses and defined by the Ego, creating an anthropological *koinè* which is universal, a common language, beyond dialects, in which subject and object are reciprocally confirmed. In this prospective “reality testing” is the undisputable proof which draws a line between true and false, between nor-

mal and pathological deviance, between fantasy and categorical thought. Today this principle is being upset by the micro- and macro-physical sciences, by neuroscience, anthropology, philosophy and, lastly, by some currents of psychology. All of these disciplines, with obviously diverse methods, are oriented toward investigating the meaning of “reality testing,” that is, the questions about being and about presence that accompany man from the cradle to the grave, from his appearance as a species to his unthinkable becoming.

This essay will explore some anthropopoietic (Remotti) processes, some forms of the auto-poiesis of the human system in its transit from experiences of absolute confluence with the senses, to experiences of belonging to categories that confine it to closed identities (individual and collective), to experiences of aperture to the “Other” which reciprocally render Other one’s own Self. But contrary to a linear vision of the development of man’s self-formation, these forms of experience, even if prevailing each in a particular age, interpenetrate in various ways during all of existence in the sense that the Real loses its univocal characterization to become a combination of different apparitions, for the most part contradictory: a mystery which is incapable of being saturated.

This “self-formation” is an expression of the anthropological necessity of “being with” (Heidegger’s *Mit-da-sein*), for which the group (historical, contingent, ideal) is the occasion for the Real to appear in its most diverse revelations, each capable of producing extremely varied changes, both in range and in persistence, in the individual and collective identities.

In the conclusion a group experience is narrated, with relative even if partial documentation, in which it is possible to retrace some key aspects of the preceding theoretic presentation in a real life situation.

Keywords: Master-Slave dialectic, infinity, revelations, historic consciousness, conversions, anthropopoiesis.

Diego Napolitani
via Vesio, 24
20148 Milano