

DALLA PSICHE COME MITO ALL'ANTROPOS COME ESISTENZA

Diego Napolitani

Introduzione

La mia ricerca, sul piano teorico come su quello della pratica clinica, si è sviluppata negli ultimi trent'anni in una rete molto fitta di scambi non solo tra i Soci della SGAI, ma anche con cultori di discipline umanistiche diverse. Potremmo dire, ricorrendo alla dicotomia cartesiana, che alle modeste dimensioni della sua *res extensa*, la SGAI ha per lo più vissuto la sua *res cogitans* in un modo torrentizio, con momenti di grande “piena” e correlati smottamenti del terreno che attraversava, alternati a momenti in cui si riduceva a poco più che a un rigagnolo: una cogitazione pressoché permanente. “Cogitare” deriva da un *cum-agitare*, l'agitarsi dentro di sé, nella propria mente, di tante sue componenti in relazione con quel mondo cui la mente si apre e da cui viene aperta. L'ultimo passo di questa collettiva cogitazione è consistito nello sviluppo della nostra identità culturale, dalla sua implicita continuità con la matrice *psico-* e poi *gruppo-analitica* a un indirizzo fenomenologico-ermeneutico-genealogico, in una parola, *antropo-analitico*, che segna una radicale discontinuità col riduzionismo scienziato del mito freudiano, e più generalmente con ogni psicologismo fondato su una distinzione ontologica di soggetto e oggetto.

L'essere-uomo si muove in un oceano d'incertezze o meglio di certezze parziali e transitorie, e la sua coscienza non può non essere che goccia di quello stesso oceano in cui è immersa. Ma la coscienza specificamente umana produce anche un sapere di essere goccia di questo oceano, un sapere che, se gli consente appena di nominarsi “Io”, lo mette a confronto con la propria insaturabile mancanza: ogni accertamento della consistenza di tale Io e dell'oceano di cui è parte è appena una porta che dischiude il proprio sapere su nuovi imprevedibili orizzonti e quindi, fondamentalmente, sulla cognizione che l'unica certezza che il sapere dischiude è il proprio inesauribile non-sapere. Se l'uomo non sviluppasse “particolari competenze” (termine molto spesso usato da Luciano Cofano¹ nelle sue ricerche in campo neuro-fenomenologico) non potrebbe mai emergere dalle onde in cui è immerso, non potrebbe neanche credere ai piedi che co-

¹ L. Cofano (2010), “Neurobiologia della mente relazionale”, *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXIV, 1.

ma non gli sono spuntati e alla zolla di terra ferma che sembra proprio essere lì davanti a lui per ricevere l'orma del suo passo: non potrebbe cioè neanche credere alla possibilità di procedere, al suo stesso divenire.

Il termine "competenza" acquista in embriologia un significato apparentemente del tutto dissonante con altri significati, più usuali, del medesimo termine (il competere in senso agonistico, o la competenza come abilità acquisita in specifiche pratiche): esso indica la capacità genetica di un'area o territorio embrionale di svilupparsi come un organo o un tessuto in un determinato momento dello sviluppo. Louis Bolk² ha proposto che l'intera organizzazione biologica dell'uomo è permanentemente caratterizzata da una competenza embrionica, affermando:

Ciò che nei nostri progenitori era uno stadio di passaggio nel corso della loro formazione, nell'uomo odierno è lo stadio finale. Nel corso dello sviluppo storico la forma adulta acquistò un'impronta fetale sempre più marcata, essa fu – vorrei definirla – fetalizzata. L'ominizzazione della forma che si realizzava storicamente era essenzialmente una fetalizzazione. Questo è il principio di ciò che vorrei chiamare ipotesi della fetalizzazione (pag. 53).

La fetalizzazione si manifesta in prima istanza con i caratteri anatomico-fisiologici del neonato umano che conserva per lungo tempo la condizione di assoluta dipendenza dall'ambiente materno, molto prossima a quella sperimentata nel lungo periodo di gestazione, cosa che Bolk richiama così:

Ma sapete indicarmi una seconda forma di vita in cui la coscienza si desta solo dopo così tanto tempo dalla nascita, una seconda forma di vita che ha bisogno delle cure e dell'assistenza dei genitori per un periodo di tempo così lungo dopo la nascita e che è capace di rendersi autonoma in un'età così avanzata? (pag. 65, op. cit.).

Ma è proprio questa fetalizzazione che induce l'uomo a stabilizzare questa necessaria e prolungata convivenza multigenerazionale in quella istituzione squisitamente culturale che è la famiglia, cosa che Bolk riassume in questi termini:

Infatti non dobbiamo intravedere nella lunghissima durata del periodo in cui un bambino deve essere nutrito dai suoi genitori e ha bisogno della protezione dei genitori, la causa naturale dell'origine della famiglia umana, dunque il fondamento dell'intera società umana? Il ritardo dello sviluppo ha come conseguenza necessaria un prolungato rimanere insieme di due generazioni consecutive. In ciò è data all'uomo la base biologica della sua vita sociale (pag. 66, op. cit.).

Trascorsero alcuni decenni di aspri dibattiti intorno a questi temi, prima che essi fossero affrontati da Arnold Gehlen il quale sviluppa in modo organico, sia

² L. Bolk (1926), *Il problema dell'ominazione*, Deriva Approdi, Roma 2006.

dal punto di vista biologico sia da quello filosofico, il tema della condizione embrionica dell'uomo, quell'animale unico che si è trovato ad avere come permanenti alcune caratteristiche che nelle altre specie risultano transitorie. Ciò costituisce il fondamento dei concetti di mancanza e di apertura al mondo a cui non è vincolato in forza di determinate e specifiche pulsioni ("L'animale ha un "ambiente", non un mondo" (pag. 210)³ ma in funzione delle particolari rappresentazioni che se ne fa: la propria coscienza è costituita da una continua ri-presentazione (vedi nota 4 sulla polisemia di rappresentazione) sia di quanto è stato presente nelle sue esperienze passate (come memoria esplicita e implicita), sia di quanto è presente nell'azione, cioè nella fabbricazione del suo futuro, il tutto intimamente intrecciato con quanto è presente nella realtà sensibile contingente.

Vedremo come il pensiero fenomenologico, in particolare nei suoi sviluppi antropoanalitici, si riferisca fondamentalmente a questi dati antropologici riferiti alla coscienza (l'essere in quanto essere-nel-mondo, l'intenzionalità, la trascendentalità, ecc.) per cui viene nettamente distinto il mondo genericamente vivente dal mondo specificamente umano. Si potrebbe dire che mentre il motore della vita è a tergo di ogni evento biologico, il motore dell'esistenza è davanti al proprio sguardo, è nel proprio divenire, nel proprio processo di ominazione, che nel linguaggio attuale è detto "antropo-poiesi".

Vita ed esistenza non sono fenomeni cartesianamente contrapposti, ma contrapposte possono divenire le rappresentazioni del Reale in cui questi fenomeni sono inseriti: in una rappresentazione scienziata ogni fenomeno può essere spiegato risalendo alla sua genesi, alle cause che lo hanno prodotto, mentre in una rappresentazione propriamente fenomenologica il fenomeno tende a essere compreso nel complesso intreccio tra cause sperimentalmente accertabili e finalità variamente congetturabili. Il prendere-insieme, il com-prendere, questi due momenti nei loro reciproci rimandi, sembra oggi essere la *conditio sine qua non* si rende possibile l'incontro tra uomini nelle loro diversità e il lavoro di composizione in ogni singola coscienza tra vincoli genetici (o genealogici) e la libertà di concepimenti auto-poietici.

³ A. Gehlen (1978), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁴ *Rappresentazione*: sinonimo di spettacolo teatrale; immagine pittorica o scultorea; è un'immagine mentale, comunque distinta dall'immagine mnestica, da un'idea, da un pensiero che compaia nella mente di un soggetto. Essa è il modo attivo della messa in scena della coscienza nei vari modi della sua evoluzione, dal primitivo modo *alienato*, al modo *conforme*, al modo della sua *alterità* singolare.

Scienza e coscienza

La umana competenza embriologica implica dunque un “farsi dell’uomo” che, se esonerato da un’immediata e quasi automatica traduzione nei suoi comportamenti delle sue pulsioni geneticamente definite, è strettamente vincolato alla necessità di stabilire con i suoi simili relazioni *convenienti*: il modello originario della famiglia è il prototipo di una relazione sufficientemente stabile e istituzionalmente organizzata a cui *convengono* più individui, ciascuno con le proprie singolari risorse, con le proprie motivazioni diversamente modulate dalla coscienza (anche in relazione al livello di sviluppo delle strutture neuronali), e quindi con le proprie *rappresentazioni* del mondo di cui fanno esperienza. Tutte le successive forme di aggregazioni, anche quelle non costituite da individui di diversa generazione, conservano tracce più o meno rilevanti della cultura familiare di ciascun partecipante, tracce della natura embrionica di quell’essere necessariamente insieme (l’ontologico *Mit-da-Sein* heideggeriano) in cui variamente confluiscono personali rappresentazioni di bisogni biologici ed economici, con rappresentazioni di un comune divenire progettuale. Ognuna di queste aggregazioni prenderà nomi diversi a seconda del contesto culturale in cui vengono promosse o secondo cui vengono categorizzate: gruppi di lavoro o ludici o sportivi, gruppi etnici o religiosi o politici, associazioni economicamente produttive o associazioni culturali, e così via indefinitamente in rapporto ai paradigmi categoriali con cui queste insiemità vengono osservate.

La gruppoanalisi è stata per tanti anni, sin dalla sua fondazione, il referente teorico della SGAI sia per la sua netta contrapposizione alla visione oggettivistica della *cosa-psiche*, sia per la rilevanza che essa conferisce al carattere strutturalmente relazionale dei processi mentali. Non mi dilungo in un’esposizione dei cardini teorico-metodologici della gruppoanalisi, ma è suggestivo ricordare qui una frase di Trigant Burrow, il suo fondatore, che afferma⁵:

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.

Ritengo che la SGAI abbia dato importanti contributi allo sviluppo teorico-metodologico della gruppoanalisi fino ad affrontare il fondamentale snodo della

⁵ T. Burrow (scritti 1913-1929), in *Dalla psicoanalisi alla fondazione della gruppoanalisi*, IPOC, Milano 2009.

coscienza nella sua formazione storica e nei suoi sviluppi: la coscienza è una parola composta dal prefisso *cum* e dalla voce *scire*, la quale sembra derivare dal sanscrito *chid* col significato di scindere, tagliuzzare, separare le cose, per cui il sapere (*scire*, scienza) è quanto un soggetto apprende di un oggetto fattualmente *analizzato*. La preposizione *cum* può essere letta come un rafforzativo di questo *scire*, ma a me sembra più convincente l'ipotesi che il *cum* rimandi a un "con", come insieme, per cui il *cum-scire*, la coscienza in termini cognitivi, è il prodotto di una composizione rappresentazionale, come già accennato, del passato e del divenire confluenti nei segmenti della realtà da cui si è toccati nel presente per un proprio *inter-esse*, per un proprio ritrovarsi dentro. Nella dimensione etica la coscienza si riferisce a un sapere condiviso dei valori e correlati vincoli comportamentali del proprio gruppo di appartenenza, a cominciare ovviamente dal gruppo familiare con il suo specifico costume (*ethos*, costume, dimora) e il complesso di norme esplicite e implicite (la *normalità* del gruppo) secondo le categorie del bene/male e del giusto/ingiusto.

Ma la gruppoanalisi, nonostante le sue serrate critiche alla metafisica freudiana, non fa che sostituire all'ente "*inconscio individuale*" l'ente "*inconscio sociale*", trattando quindi il gruppo come l'oggetto di osservazione, di ricerca e di cura con i medesimi paradigmi epistemologici su cui Sigmund Freud ha contraddittoriamente (v. in seguito) fondato la sua metapsicologia e sinteticamente riproposti a conclusione della sua vita⁶:

Mentre nella psicologia della coscienza non si è mai andati oltre a quelle serie lacunose di fenomeni, che palesemente dipendono da qualcos'altro, l'altra concezione, quella secondo cui lo psichico è di per sé in-conscio, ha permesso di sviluppare la psicologia fino a farne una scienza naturale come tutte le altre.

Ma proprio a partire dalle scienze fisiche si è prodotta nel secolo scorso una rivoluzione radicale nei fondamenti epistemologici della ricerca di una verità sperimentale e quindi universale dei fenomeni naturali: basti pensare al "principio di indeterminatezza" di Heisenberg, o alla "sfida della complessità" come enunciata da Morin⁷, o al "principio di casualità" che sostituisce quello di causalità lineare nei processi di trasformazione o di mutazione autopoietica in biologia (Pievani⁸), o alle recenti scoperte neuroscientifiche sulla strutturale intersoggettività dei processi mentali. Di pari passo le cosiddette scienze umane sono

⁶ S. Freud (1938), *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, vol XI, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

⁷ E. Morin (1982), *Scienza con coscienza*, FrancoAngeli, Milano 1984.

⁸ T. Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Bari 2005.

state investite dal pensiero fenomenologico che, come un ciclone, ne ha messo in crisi i loro fondamentali metafisici.

Riporto qui, esemplificativamente, le citazioni di due eminenti scienziati: Francisco Varela che si è occupato della *natura* della materia cerebrale, e Ludwig Binswanger che si è occupato della *esperienza vissuta* attraverso cui quella medesima materia consente di rendere specificamente umana l'esistenza di questo "animale embrionico".

Afferma Varela⁹:

Invece di cercare di trovare un "ingrediente in più" per spiegare come la coscienza emerga dalla materia e dal cervello, la mia proposta riformula il problema nei termini di un tentativo di trovare delle connessioni significative tra due irriducibili domini fenomenici.

La riduzione fenomenologica non "scopre" qualche territorio oggettivo, ma produce piuttosto nuovi fenomeni all'interno del dominio esperienziale, con uno schiudersi di molteplici possibilità. La seconda sfida lanciata dalla mia proposta (la neuro-fenomenologia) è quella dell'esigenza di trasformazione dello stile e dei valori della stessa comunità dei ricercatori. Se non accettiamo il fatto che, a questo stadio della nostra storia intellettuale e scientifica, è necessaria una sorta di ri-apprendimento radicale, non possiamo sperare di fare un passo avanti e spezzare la ciclicità storica di fascinazione-rifiuto della coscienza nella filosofia della mente e nella scienza cognitiva.

E, dal suo luogo di osservazione, scrive Binswanger¹⁰:

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

⁹ F. Varela (1997), Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica al "problema difficile", in *Pluriverso* n. 3, anno II, 1997.

¹⁰ L. Binswanger (1946), L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, Bompiani, Milano 1973.

In entrambe queste citazioni viene posto in massimo rilievo la crisi del concetto di scienza come di un sapere che sogna (come in un mito) di raggiungere la padronanza assoluta del mondo attraverso le sue procedure di analisi, di frantumazione dell'unità del Reale, a partire dalla scissione di soggetto e di oggetto. La comunità scientifica nel suo insieme è oggi esposta alla necessità di un "riapprendimento radicale" (Varela), che consenta di sviluppare le sue ricerche in una incessante coniugazione con l'esperienza della coscienza, sottraendosi alla fascinazione che la scoperta delle "leggi di natura" assuma il carattere di verità solo a condizione della neutralità dell'osservatore, del suo sospendere la propria coscienza nelle sue radici storiche e nelle sue rappresentazioni del divenire. È quanto Binswanger precisa nei termini di trascendenza intesa nell'orizzonte fenomenologico come qualità costitutiva dell'esistenza umana, che può essere studiata solo abbandonando il mito delle oggettivazioni psicologiche per comprenderla nella sua interezza propriamente antropologica.

Questo discorso non riguarda soltanto quel vertice delle procedure di conoscenza che definiamo scienza, in rapporto oppositivo o integrativo con la coscienza nella sua intenzionalità, ma può essere esteso a ogni atto di conoscenza nel quale ci troviamo automaticamente nella posizione di *osservatori*. Osservare un evento significa coglierne alcune "distinzioni" (è il termine adottato da Wilfred Bion¹¹ per sottolineare il carattere del Reale che resta misterioso per quante costruzioni possano essere compiute a partire dalle "distinzioni" di cui ciascuno, soggettivamente, può fare esperienza), connetterle tra loro con un legame cognitivo razionale, infinite volte sperimentato nella sua pratica utilità, e connotato per lo più non come la *ratio*, la ragione dell'osservatore ma come la "ragione d'essere" di quell'evento, come la sua qualità oggettiva indipendente dalle logiche, dalle tecniche adottate dall'osservatore, e dalla sua coscienza. Oggetto e soggetto, nella loro contro-apposizione, appaiono quindi come enti distinti e separati dei quali il primo, l'*ob-jectum*, è ciò che è gettato contro l'altro ente, il *sub-jectus*, che non può non subirlo, obbedire percettivamente agli stimoli che dall'oggetto provengono. Ma l'*osservare* ha una doppia declinazione semantica: rimanda a una condizione di servizio come quello del servo *osservante* la legge del padrone, o quella del libero *osservatore* che conserva l'esperienza dell'incontro con un oggetto in una sua inventiva rappresentazione, per cui quell'esperienza viene serbata come un momento trasformativo della propria stessa coscienza. È solo in questa seconda eventualità che il servo può diventare il padrone della propria esperienza, farne cioè l'uso che *conviene* alla sua protensione progettuale.

¹¹ W. Bion (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma 1973.

L'essere al mondo dell'uomo come di ogni altra sostanza vivente, è detto vita nella sua esatta misurabilità temporale – dalla nascita alla morte –, nella precisa descrivibilità delle sue concrete contingenze, nel giudizio di senso comune, specifico della comunità di appartenenza, sul perché delle sue scelte in base a precise gerarchie di convenienze. Freud riduce a questi caratteri vitalistici genericamente “animali” l'essere al mondo dell'uomo, cosa che esplicitamente riassume così:¹²

Mi pare che l'evoluzione del genere umano fino a questo momento non abbia affatto bisogno di una spiegazione diversa da quella che vale per gli animali; quell'infaticabile impulso verso un ulteriore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come conseguenza della rimozione pulsionale su cui è fondata la civiltà umana in tutto ciò che ha di più valido e prezioso.

Ridotto alla sua deriva animalista, tutto dell'uomo è spiegabile come effetto di cause endogene, in sé perfette, perché esattamente corrispondenti al suo adattamento al proprio ambiente. Per qualsiasi specie animale abbiamo la possibilità di individuare le porzioni di mondo che corrispondono alle sue convenienze nel senso di soddisfarle o in quello di comprometterle, e di generazione in generazione si ripetono comportamenti pressoché identici in tutti gli individui di quella specie, con piccole variazioni corrispondenti a modeste variazioni dell'ambiente: variazioni incompatibili sono catastrofiche, e portano all'estinzione dell'intera specie.

Ma qual è il “proprio ambiente” per l'uomo? Nulla di simile a quel che accade per ogni altra specie vivente secondo una congruenza perfetta tra dispositivi organici con le loro convenienze biologiche e il mondo che abita e da cui viene immediatamente abitato. Tra uomo e mondo si frappone una naturale sostanza opaca, vischiosa, a volte tanto compatta e unica per ciascun individuo da consentirgli di distinguersi nella sua singolarità da qualsiasi cosa che del mondo colpisce i suoi sensi, a volte invece tanto fluida, aeriforme come un alito, che penetra nella più intima struttura delle cose – altri uomini o il mondo intero – non potendosene distinguere come se fosse immerso in una continuità senza nome. Questa sostanza (sub-stantia, ciò che sta al di sotto di ogni cosa o fatto concreto) è la coscienza, sia nei suoi sviluppi nel segno della discontinuità tra soggetto e oggetti sia, al contrario, nel segno della continuità nella reciproca compenetrazione tra i due termini che essa stessa ha con “certezza” separato. Ed è proprio la coscienza che fa emergere l'esserci da quei limiti biologici che chiamiamo vita, al di là della quale si apre quell'esperienza vissuta che chiamiamo esistenza.

¹² S. Freud (1920), *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Quindi, confermando l'enunciato di Gehlen per cui solo l'animale ha un proprio ambiente mentre l'uomo è esposto al "mondo" nella sua infinita indeterminatazza, sostengo che "mondo" non va inteso nella sua immediata cosalità, ma nell'infinita variabilità delle sue "rappresentazioni" che la coscienza costruisce costruendosi. Tra l'oggetto e il soggetto c'è di mezzo il dispositivo evocativo, emotivo, prospettico, auto-etero-poietico che è la coscienza nel suo duplice passo, dove quello razionale, geometrico, causale si alterna con quello intuitivo, paesaggistico, imprevedibilmente casuale. Questi due "passi" *convengono* in quel fenomeno in cui consiste l'esperienza del procedere tra il già noto e l'imprevedibile, tanto da poterci rappresentare l'esistenza come il *convvegno* incessantemente convocato tra le *convenienze* razionali e quelle intuitive.

La "fenomenologia pura" di marca husserliana, per dirla molto in breve, cerca la risposta all'interrogativo "qual è l'essenza di ogni fenomeno?" presumendo di poter mettere tra parentesi (sospendere in una *epoché*) ogni riferimento teorico: l'essenza si può solo intuire ma non pensare, con il medesimo criterio scissionistico dello scienziato della natura che sostiene la necessità che il ricercatore sia "oggettivo", "neutrale", non influenzato da affetti o emozioni. L'ontologia heideggeriana sviluppa per buona parte l'assunto husserliano per cui il fenomeno è puro "evento che si sottrae" a ogni legittima spiegazione, essendo proprio questo il fondamento di un'ontologia dell'esserci. Io sono tra quelli che pensano di assolvere il loro compito di osservatori cercando una via di negoziazione tra due modi di apparizione della coscienza apparentemente incompatibili. In una mia relazione¹³ avevo esordito dicendo:

L'uomo cammina a partire dal suo essere fermo in un equilibrio relativamente stabile all'interno del suo perimetro di base. Poi qualcosa lo spinge, da fuori o da dentro, e se egli non vi oppone adeguata resistenza, se cede alla spinta, pro-cede. Nel momento iniziale di questo pro-cesso egli si trova su un piede solo, in un equilibrio instabile cui può porre rimedio solo appoggiando nuovamente il piede già sollevato sulla terra. Se la spinta iniziale insiste, egli poggerà il piede davanti a lui (pro-) che è la condizione che prefigura un nuovo passo. E così via. Possiamo utilizzare questa metafora corporea (di cui Varela, forse, direbbe che è "qualcosa più di una metafora") per illustrare il concetto di integrazione tra i due modi della cognizione umana, quello razionale, percettivo, categoriale, e quello non-razionale, intuitivo, olistico [...]. Nella dimensione razionale il mondo è noto, notificabile e infinitamente conoscibile, e se appartiene a questa dimensione la "spinta da dentro" a cui la mente cede ne può nascere quella pratica che chiamiamo scienza. Se al contrario è in una dimensione non-razionale che nasce la spinta ciò che ne può nascere è quell'azione che chiamiamo artistica se concretamente com-

¹³ D. Napolitani, *Le due gambe del procedere cognitivo*, relazione al 2° Congresso Sepi, Firenze, 24-26 marzo 2006, in *Che cosa unisce gli psicoterapeuti* (a cura di T. Carere-Comes), Vertici, Firenze 2007.

piuta nel suo darsi all'osservazione del mondo, o che chiamiamo sogno se compiuta solo nell'intimità della propria coscienza.

Riprendendo qui la domanda più su formulata: “Ma qual è l'ambiente dell'uomo?”, potremmo ora rispondere che esso è costituito dalla sua coscienza, che, procedendo sui suoi due piedi, si apre uno spazio specificamente umano, il suo proprio *Mit-da-sein* che diventa concreta presenza nei suoi eventuali convegni (d'amore, di lavoro, di cura). Ma a me pare di poter sapere che questo aprirsi un proprio spazio comporta un lavoro equivalente al travaglio della nascita (vedi in seguito), e come questa esso è esposto a rappresentazioni totalmente contrastanti della coscienza, come se un passo si movesse in un senso, in una direzione, contrastante con quella assunta dal passo precedente. Un genitore aspetta di vedere, dopo tanta attesa, il “suo” bambino e quando questi, apertosi il suo spazio, si trova “gettato”¹⁴ nel mondo, è festa grande: quanto è stato intenzionalmente concepito in un convegno d'amore è ora lì nella sua, pur sempre relativa, autonomia, a dar corpo a quell'evento per cui una donna o un uomo diventano genitori, sperimentano la loro esistenza come trascendenza.

Ma da dove viene fuori questo e-ventus? Sappiamo tutto, o quasi, sulla fisicità biologica, della fecondazione, della gestazione, del parto, e quindi sulla naturalità della nascita, eppure, molto diffusamente, il figlio è connotato dal passo onirico, pre-razionale della coscienza come un dono, pur restandone del tutto ignoto il munifico autore, o identificandolo in una coscienza religiosa con il Creatore, unico e assoluto. Ma perché emerge in modo anche se non esplicito questo sentimento di essere destinatario di un dono con la nascita di un figlio? Franco Di Maria e Calogero Lo Piccolo¹⁵ riflettendo sui termini “comune”, “comunità”, indagano il significato di *munus* che ne è la radice etimologica: il costituirsi di un bene comune o di una comunità, evento propriamente antropologico, può essere considerato come un *munus*, ma nel senso di un dono non gratuito, non svincolato da particolari obblighi di cui il beneficiario viene in-caricato. Soltanto la condizione di immunità, che i “potenti” in genere si autoconferiscono, esonera il beneficiario del comune bene dai vincoli obbligazionari che ne conseguono.

Con la nascita di un figlio accade, come un *munus*, la formazione della prima comunità umana, che la coscienza sognante sperimenta come del godimento di una trascendenza, ma che la coscienza razionale misura col metro degli

¹⁴ La gettatezza nel gergo fenomenologico è la condizione permanente dell'esserci nella sua attitudine ad aprirsi sempre nuovi spazi singolari nel mondo (*nda*).

¹⁵ F. Di Maria F., C. Lo Piccolo, *Psicologia clinica per la strada: una strada per la psicologia clinica*, in *Psicologia al plurale* (a cura di G. Ruvolo), Ed. Offset Studio, Palermo 2007.

obblighi, e delle relative rinunce, che ne derivano. Le cose vanno così, nell'alternanza dei due coscienziali, finché resta viva l'esperienza della trascendentalità dell'evento. Ma quando questa viene corrosa dalla quotidianità degli atti, o dagli oneri eccessivi a cui il *munus* sottomette, o da nuove passioni che portano lontano dalla comunità per quanto, fin lì, autenticamente amata e servita, e se non ne consegue una scelta pienamente coscienziale, si apre la possibilità di un contro-evento, di una contro-esistenzialità che per lo più consiste in una dissoluzione della "memoria del futuro", di quel "divenire O" con cui Bion nomina i caratteri essenziali dell'*ex-sistentia*. Può succedere che nell'eclissarsi della polarità diveniente del tempo vissuto¹⁶ si verifichi una specie di dissolvimento, di lisi dell'*antropos*, di colui che vede oltre la finitudine della propria arcaica identità, per ripiombare nei modi storicamente vissuti nel proprio ambiente coscienziale dei primi tempi della sua vita. Nei tempi cioè in cui egli non poteva vivere al di fuori dell'arbitrio dell'altro, incarnando in sé l'insieme delle norme, esplicite o implicite, che regolamentavano le convenienze diverse e per lo più contraddittorie dei "padroni di casa".

Ma questo intimo convegno coscienziale tra razionalità e intuizione¹⁷ non è un fenomeno solipsistico, è inestricabilmente connesso con l'incontro di due o più persone motivate da una comune convenienza, cioè da medesime prospettive di trarre un vantaggio da quel particolare incontro con quell'Altro/Altri le cui "ragioni" sembrano corrispondere alle "ragioni" personali di ciascun convenuto. Tutti noi passiamo da convegno in convegno (quelli di lavoro, quelli ludici, quelli d'amore, e così via), e questo ondulante, e incerto nei suoi esiti, *Mit-da-Sein* è sia l'esito dell'intimo convegno coscienziale di ciascuno, sia l'occasione o la causa che lo produce. Ogni convegno è dunque un mistero perché nasce dall'intreccio di complessità, esterne/interne, di cui afferriamo solo alcune distinzioni, perché resta imprevedibile nei suoi sviluppi, e perché, infine, il farne piena esperienza, quale che sia il suo ambito, modifica per parti più o meno estese o riconoscibili la nostra stessa fin lì consolidata identità. Farne "piena esperienza" significa parteciparvi non per saturare bisogni vitali (economici, di potere, di soddisfazione sessuale o agonistica, e simili) ma per affrontare il proprio "sapere di non sapere" trasformandolo da limite ontologico, a cui arrendersi, in apertura al proprio poter sapere qualcosa in più. Ma questo "in più" anziché ridurre aumenta il proprio "sapere di non sapere" perché estende i confini con il non ancora noto, aumentando così potenzialmente sia lo spirito di

¹⁶ E. Minkowski (1969), *Il tempo vissuto*, (a cura di F. Leoni), Einaudi, Torino 2004.

¹⁷ H. Bergson (1909), *La filosofia dell'intuizione*, Carabba, Lanciano, 2008.

“ (1919), *Il cervello e il pensiero*, Editori Riuniti, Roma, 1990.

avventura verso ulteriori conoscenze, sia il sentimento di precarietà e di incertezza di fronte ai propri acquisiti domini cognitivi.

È qui che nascono i miti come grandiosi paesaggi che, pur desunti dalle nostre esperienze sensoriali, vanno oltre la loro fisicità e temporalità per diventare la componente meta-fisica del nostro sapere, un ancoraggio sicuro a una “verità” oggettivata che esonera l’uomo dalle incertezze sui limiti del proprio sapere. Ogni mitologia induce quel medesimo stato di certezza che si vive nel sogno in cui si è totalmente immersi, le cui immagini e trame, impensabili nella condizione di veglia, sono vissute come verità assolute, non corrose da quel dubbio che così facilmente si insinua in ogni esperienza di “verità” vissuta a occhi aperti. Di questa imprevedibile verità onirica l’uomo si è fatto da sempre attento osservatore, l’*ob-servus*, per cui da sempre egli ha attribuito a un ente estraneo al proprio ragionevole Io la proprietà di esserne l’autore, tanto certo quanto certa è stata l’esperienza del sogno: la *ratio* variamente modulata ha riconosciuto nel sogno il *munus* (il dono vincolante) dei propri antenati defunti, o di potenze cosmiche benevole o malevole, o di qualche divinità, o di quell’autorità tanto intima quanto estranea, tanto certa quanto indefinitamente inconoscibile, quella stessa che Freud ha nominato “inconscio”.

La certezza nell’esistenza di un Autore variamente personificato (o cosificato come “principio di realtà” o come “legge di natura”), diventa certezza del proprio sapere perché anche le sue evidenti lacune sono espressione della volontà di un *dominus*, di cui possiamo in qualche modo condividere il potere solo dalla posizione di osservatori-osservanti. Ed è qui che si dischiude l’ulteriore e radicale rimedio alla disperante incertezza ontologica dell’uomo: la coscienza pervasa da una verità mitica può continuare a sapere di non sapere, per legge di natura o per volontà di Dio, ma si libera dal più enigmatico e insolubile buco nero della sua esistenza: *il non sapere di non poter sapere* in modo esaustivo e conclusivo. Fatto “scompare” questo buco nero, aggrappato all’imperscrutabile verità del mito, l’uomo “addomestica” la sua ontologica apertura nel modo illuministico, laico o religioso, scientifico o teologale, del “sole dell’avvenire” e può “tranquillamente” chiudere gli occhi sul buio da cui viene e verso cui embrionalmente va, e continuare a... sognare.

Se il sogno è rappresentabile come un abbozzo mitico individuale, così il mito è un sogno collettivo, inizialmente formalizzato da personalità dotate di grande potere carismatico, a cui convengono moltitudini la cui ampiezza è di per sé conferma della veridicità “oggettiva” del mito. Gli “osservanti” alimentano la loro fede convenendo in *convegni*, variamente regolati nei più svariati modi e tempi, che oltre a una funzione celebrativa svolgono quella di controllo ed

eventuali aggiornamenti delle pratiche adottate. I miti che si riferiscono a una legge divina, come congettura razionale che crea esatte sintassi dell'inesauribile sogno umano di sapere dei fondamentali del mondo, producono una molteplicità di codici tanto diversi e per lo più reciprocamente contraddittori da far entrare in gioco, nel reciproco confronto, categorie altrettanto universali e inverificabili quali quelle del vero e del falso, o del bene e del male assoluti, con la conseguenza di "guerre di religione" che fino a oggi insanguinano il mondo. La mitologia scienziata che fa riferimento a "leggi di natura" origina dal medesimo sogno di giungere a una verità senza residui, e pur sapendo del carattere relativo di ogni suo enunciato (per cui tende a concepire convegni dei propri osservanti non *ad excludendum*, ma, al contrario, confrontandosi con gli apporti sperimentali di ogni altra disciplina scientifica) lo tratta come un momento veritativo *in fieri*, come atto che consolida come pietra miliare il percorso del proprio specifico percorso paradigmatico. Ma che anche la scienza sia pervasa da una componente mitologica, di cui l'uomo è simultaneamente artefice e prigioniero, viene icasticamente riassunto dalle parole con le quali Umberto Galimberti chiude la sua *Introduzione* a un libro di Binswanger¹⁸:

Se alienazione significa allontanamento (*Ent-fremdung*) dell'uomo da sé, per Binswanger non c'è alienazione più grande di quella che oggi l'uomo patisce sotto il potere incontrastato della scienza. Forse la crisi del nostro tempo, a cui anche la fenomenologia binswangeriana tenta di reagire, è proprio nel pericolo che l'uomo appartenga alla scienza più di quanto la scienza non appartenga all'uomo; che, da metodo escogitato dall'uomo per l'interpretazione della natura, la scienza assurga al livello di indiscusso a priori esistenziale in grado di decidere il modo umano di vivere e di pensare, e quindi, in un senso profondo e crudamente letterale, che l'uomo perda la sua mente.

Le componenti mitiche della "scienza psicologica".

Per tornare ora alla nostra "scienza psicologica", essa è stata inaugurata dal Convegno psicoanalitico proposto da Sigmund Freud nel 1904 con l'intento di sottrarre la *res cogitans* dal mito religioso per concepirla come l'Inconscio della biologia umana. Il termine inconscio perde il suo valore attributivo per acquistare quello sostantivo: esso indica cioè la sostanza del secreto di un organo (come la bile lo è del fegato) che, ignoto – inconscio – al suo portatore è pressoché totalmente conoscibile da chi lo indaga, dal suo *analista*. Ho usato prima la

¹⁸ U. Galimberti, in L. Binswanger (1955), *Per un'antropologia fenomenologica*, Milano, Feltrinelli 2007.

parola convenienza per intendere la prospettiva di trarre un vantaggio dall'incontro col mondo in specifiche contingenze: il convegno inaugurato da Freud esprime un insieme di sue convenienze personali in cui le congetture scaturite dalle sue convenienze culturali e professionali sono intimamente intrecciate con dati della sua storia e della sua tradizione, a cui egli stesso ha più volte fatto allusione ma di cui è stato per lo più "inconscio" portatore: rimando al secondo capitolo del mio *Individualità e gruppaltà*¹⁹ per più precisi e diffusi dettagli. Quel che voglio qui sottolineare è che, nel suo intento di demolire la natura metafisica, religiosa dell'anima, e per ricondurre questa sotto il dominio delle leggi naturali, Freud l'ha concepita al di fuori e contro la coscienza (fenomeno in quanto esperienza vissuta, *Erlebnis*), che è invece squisitamente relazionale nella sua struttura, nella sua storia, nella sua espressività e fondamentalmente connesso alle passioni del sapere e della libertà, riducendola a un serbatoio di energie indipendenti da qualsiasi finalità specificamente antropologica e quindi culturale, e da qualsiasi forma di convenienza nel senso di apertura al mondo in un processo di reciproche trasformazioni. La psiche diventa così un ente che caratterizza il genere umano, con le medesime caratteristiche metastoriche e quindi metafisiche dell'anima, tale da diventare il fondamento di un mito biologistico che si serve di tutti gli strumenti logici, ritualistici e pragmatici di quella "scienza naturale" che è la medicina. Ma che essa sia diventata una religione laica lo mostra con massima evidenza il fatto che il Convegno freudiano si è caratterizzato sin dalle sue origini per una rigida intolleranza, o un'arrogante ignoranza, per qualsiasi congettura che mettesse in questione la centralità mitica dell'inconscio: la verità rivelata non ammette relativizzazioni di sorta, e ciò ha prodotto, e continua a produrre, una quantità enorme di giudizi di eresia e il costituirsi di un'altrettanta quantità di "chiese protestanti".

Ma lo stesso Freud, a differenza della maggior parte dei suoi epigoni, ha mostrato più volte nel corso della sua opera di "sapere" del carattere mitografico della sua metapsicologia, e del suo riaffermarla con tanta più determinazione quanto più covasse evidentemente nel suo animo il dubbio che la "pura razionalità" delle cosiddette scienze della natura fosse in fondo affine a quella razionalità su cui si sostengono i miti, primi fra tutti quelli religiosi. Nel 1927 egli scrive *L'avvenire di un'illusione*²⁰ in cui sostiene che la religione finirà col soccombere sotto i colpi delle verità scientifiche, come le "metanoie" psicopatologiche sono destinate a dissol-

¹⁹ D. Napolitani (1987), *Individualità e gruppaltà*, II ed, IPOC, Milano 2006.

²⁰ S. Freud (1927), *L'avvenire di un'illusione*, in *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Dalla psiche come mito all'antropos come esistenza

versi nell'impatto con le verità che la scienza psicoanalitica oppone loro. Ma in questa stessa opera egli afferma:

Una ricerca che proceda indisturbata come un monologo non è del tutto esente da pericoli. Si cede troppo facilmente alla tentazione di scartare, accantonandoli, pensieri che intendono interromperla e si genera in cambio un senso di insicurezza che alla fine si vuole superare con una risolutezza eccessiva (pag. 451).

Mi chiedo: ma non avrà forse lui stesso colto il carattere monologante delle sue costruzioni in un tempo in cui si proponeva già con forza, sia in campo filosofico sia in quello scientifico, il carattere illusorio di ogni asserzione presuntivamente universale, atemporale nei modi di un'inconfutabile "verità ultima"? La cosa viene ulteriormente confermata in una sua frase²¹ tanto breve quanto possibile espressione di "pensieri che intendono interromperla", quella sua ricerca monologante:

La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza. Non possiamo prescindere, nel nostro lavoro, un solo istante, e nel contempo non siamo mai sicuri di coglierle chiaramente (p. 204).

Un nuovo confronto con "il sapere di non sapere"

Nella prospettiva (neuro)fenomenologica, oggi sperimentalmente sostenuta dalle neuroscienze, possiamo dire che la psicologia è sempre più pervasa dal tormentoso interrogativo sull'origine delle sue "rappresentazioni" che, quanto più codificate mitograficamente, tanto più producono una crescente moltiplicazione delle aggregazioni di psicologi, una contro l'altra armata, ciascuna con la pretesa di essere l'unica portatrice di "verità". Più che per ogni altra disciplina, per la psicologia "è necessaria una sorta di ri-apprendimento radicale", secondo il monito di Varela: i nostri Convegni devono sempre più imperativamente aiutarci a uscire da una condizione statica della nostra identità professionale ancorata a un mito naturalistico, per azzardare un incontro con quel mondo che noi stessi contribuiamo a creare. Ciò che deve caratterizzare il nostro incontro con il paziente (la nostra pratica psicoterapeutica) è una nuova, radicale, rappresentazione di questo incontro, nella consapevolezza che in esso confluiscono, oltre agli inevitabili canoni teoretici razionalmente codificati, anche la nostra memoria, prossima e remota, unitamente a una necessità propriamente antropologica

²¹ S. Freud (1932), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

di “con-sistere” nel e col mondo nel suo possibile e imprevedibile divenire, di “de-sistere” dalla quasi automatica “in-sistenza” nel nostro ordine genealogico e mitologico (la tradizione), di protenderci oltre questo “naturale” stare, e quindi letteralmente di *ex-sistere*.

Binswanger, nel brano su citato, sostiene che “eliminato il cancro della scissione tra soggetto e oggetto (...) si apre la strada all’antropologia”. Ma perché egli ricorre qui all’uso di un termine disciplinare pressoché totalmente ignorato nel linguaggio delle psicologie? Come se alludesse al fatto che per affrontare il tema dell’esistenza specificamente umana distinguendola dalla vita come fenomeno pertinente al genericamente biologico, egli dovesse servirsi di una parola metaforica, di un tropo allusivo di un fenomeno privo di un *nomen* o un *nomos* autonomi. La stessa parola “uomo” è una voltura metaforica che fa implicito riferimento alla sua origine terrestre (*homo* da *humus*) e indica la sua specie, definita, dopo molti passaggi paleontologici, come *homo sapiens sapiens*. Ma l’attributo *sapiens* sembra rompere la continuità filogenetica che unisce le più diverse organizzazioni viventi, dall’ameba ai primati, dove l’ultimo di questi non è caratterizzato dal suo essere animale terrestre, per quanto il più evoluto, ma dal suo introdurre nel mondo quella catastrofe²² che è il sapere, la sapienza, la sua coscienza trascendentale.

È qui che io ritengo che ci viene incontro una voce antica che indica metaforicamente l’uomo come il generatore di metafore. La parola *antropos* viene letta etimologicamente dal Tommaseo come la combinazione di tre elementi: *ανω*, sopra, oltre – tropo (da *τροπεω*), volgere – *οψ*, occhio, sguardo, quindi “colui che volge lo sguardo in alto, sopra le cose”, dove questo “volgere lo sguardo in alto, oltre” costituisce esattamente il tropo, la metafora in cui si incarna linguisticamente il sapere. E per dare un particolare valore suggestivo a questa sua costruzione etimologica Tommaseo cita anche Ovidio (*Metamorfosi*, Libro I, favola 1), laddove dice:

Os homini sublimē dedit, coelumque tueri iussit (“Diè [Iddio] all’uomo altera la fronte, e comandò di fissare il cielo.

L’essere presi dal fenomeno nella sua immediatezza percettiva finisce col distogliere lo sguardo da ciò che “un Dio comandò di fissare”, da quel “cielo” che è simultaneamente immagine di infinitudine ed esperienza prima del tempo. È al cielo che si riferisce Heidegger quando scrive:

²² T. Pievani, *Homo sapiens e altre catastrofi*, Meltemi, Roma 2002.

...noi affermiamo quindi che il tempo è reperito con uguale immediatezza in ciò che è fisico e in ciò che è psichico, e non in quello tramite questo. Il “tempo” si rivela innanzitutto proprio nel cielo, cioè là dove esso è esperito quando ci si regola naturalmente in base a esso; ed è a causa di ciò che il “tempo” è senz'altro identificato col cielo.²³

Umberto Galimberti²⁴ scrive:

Col termine mondo si deve intendere ciò per cui all'uomo si dà un mondo di cose (*Um-Welt*) e di altri uomini (*Mit-Welt*). Questo “ciò per cui”, questo fondamento ontologico che distingue l'uomo dalla totalità degli enti è da ricercarsi nel suo essere che, in quanto e-sistenza, non è in sé come tutte le cose, ma sempre fuori di sé, presso (*bei*) le cose (...). Ma intanto l'uomo può pro-gettare (*Ent-werfen*) un mondo e in questo progetto trovare la sua identità (*Selbstheit*) in quanto nel mondo è gettato (*Geworfen*). La situazione in cui si trova gettato condiziona il suo progetto del mondo, così come questo pro-getto trascende la sua originaria situazione. In quanto gettato, l'uomo non sceglie di occuparsi del mondo, ma consiste in questa occupazione. Il mondo, cioè, non è ciò di cui l'uomo si occupa, ma è ciò che lo preoccupa, nel senso che lo occupa prima che l'uomo possa scegliere se occuparsene o meno.

Questo essere occupati dal mondo prima di poter scegliere se e come occuparsene, consiste in un'esperienza concretamente vissuta e sperimentalmente verificata dai recentissimi sviluppi delle neuroscienze fenomenologicamente orientate, esperienza che nella prolungata neonatalità del figlio dell'uomo ne costituisce il fondamento esistenziale trascendentalmente inteso. L'insieme delle intenzionalità, delle aspettative (per lo più contraddittorie se non incompatibili tra loro), del rifiuto nei confronti del neonato (componente universale dell'esperienza umana al suo esordio, come icasticamente presentificato nel mito biblico con la cacciata che un Dio-padre opera nei confronti dei suoi primi figli dal proprio mondo), insomma tutto ciò che anima la disposizione dell'ambiente viene, nel tempo immemore delle origini, letteralmente “incarnato”²⁵ nel bambino nella sua identità ancora totalmente alienata.²⁶ Questa condizione di alienazione originaria non può non essere vissuta che come la normalità del mondo di cui il bambino è parte centralmente costitutiva, normalità che sarà progressivamente sottoposta al vaglio critico di una coscienza dotata di quei dispositivi intuitivi e razionali che lo sviluppo e le imprevedibili trasformazioni dell'architettura neuronale porranno in essere. Se il “con” di *co-scienza* in età neonatale indica il processo di pressoché assoluta assimilazione da parte del

²³ M. Heidegger (1927), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

²⁴ U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1991.

²⁵ V. Gallese, La molteplicità condivisa. Dai neuroni specchio alle relazioni interpersonali, in S. Mistura, *Autismo. L'umanità nascosta*, Einaudi, Torino 2006.

²⁶ A. Gaston, *Genealogia dell'alienazione*, Feltrinelli, Milano 1998.

bambino dei dispositivi cognitivi e affettivi dell'ambiente (per lo più personificato dal mondo materno), producendosi in lui così un'identità normalmente identificatoria, cioè "alienata", nello sviluppo successivo dell'auto-etero-poiesi il "con" indica una mutazione della qualità strutturalmente relazionale della coscienza: non più "materia" pressoché totalmente "occupata" da un Altro non ancora distinto nella sua singolarità esistenziale, quindi propriamente un alieno, bensì "materia" che si va costruendo nel riconoscimento della diversità dell'Altro. Questo processo non è soltanto un'acquisizione conoscitiva dell'Altro in quanto soggetto diverso da Sé, ma rende Altro lo stesso Sé nella sua identità fin lì consolidata. In questa inesauribile alterificazione (e quindi disidentificazione) consiste il fenomeno della crescita della coscienza, dalla sua originaria conformità alle norme genetiche e ambientali (la sua primitiva "normalità") al suo tendenziale aperturismo concettivo del binomio Sé/mondo.

Ogni momento rilevante nel processo di crescita della coscienza individuale è esperienza di separazione dalla "casa madre", dalla "base sicura", per usare la felice espressione di John Bowlby,²⁷ con quella trepidazione che tipicamente accompagna l'atto di varcare un confine tra un passato, che comunque ha garantito la sopravvivenza, e un futuro che seduttivamente invita a nuovi convegni, intuitivamente colti come occasioni di apertura di nuove strade, nuovi incontri col diverso, nuove possibilità di accoppiamenti d'amore, nuove possibilità concettive. È la trepidazione di questo possibile varco del confine ciò in cui consiste il pathos dell'esistenza umana: non la patologia che la riduzione biologica diagnostica come borderline, ma il pathos propriamente antropologico dell'esperienza di ambiguità tra apertura a un nuovo grado di libertà e chiusura nel recinto definito del già noto.

Dichiarava Immanuel Kant ²⁸ in un'opera per lo più ritenuta minore rispetto alle sue "Critiche", nel capitolo intitolato "Dell'inclinazione alla libertà come passione":

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 (p. 159).

²⁷ J. Bowlby (1988), *Una base sicura*, Cortina, Milano 1989.

²⁸ I. Kant (1798), *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969.

La felicità in base all'arbitrio di un altro è quanto rimanda alla normale condizione neonatale, a quello stato di coscienza che io ho nominato alienato, ma il persistere in questa condizione "felice" anche quando si è raggiunto uno sviluppo neurologico adeguato per una sufficiente autonomia, non può che rendere infelici, ed è questo bisticcio che io riassumo nel termine "*normo-patia*": non si tratta qui del *pathos* che accompagna il varco del confine, ma del *pathos* che qualifica l'esperienza di rinuncia al proprio divenire nel senso della propria libertà di pensiero e di scelte, di coartazione della "più violenta fra le passioni dell'uomo di natura", che anziché venire espressa, rimane mortificatamente de-pressa. L'esperienza di uni-dualità madre/bambino, per quanto totalmente immemore, resterà per sempre il terreno in cui sono impiantate tutte le radici di ogni esperienza successiva, tanto da poter forse dire che non c'è idea, sogno, passione che emerga nella coscienza come "fatto nuovo" e potenzialmente trasformativo, che non riproduca metaforicamente il travaglio della nascita. È profondamente suggestivo che si usi il termine "travaglio" (etimologicamente tormento, arcaicamente connesso a una tortura) per indicare il faticoso processo di separazione di un neonato dal corpo materno, come se ciascuno dei due enti fosse "naturalmente" il carnefice dell'altro nel processo di reciproca separazione.

È nell'ombra lunga di questa stravolgente esperienza che lo *status quo ante*, il persistere nel grembo culturale nel quale siamo stati allevati, e quindi condivisibile con comunità più o meno ampie nella forma del mito, diventa, forse il più delle volte in ogni esistenza individuale, l'attrattore prevalente nella condizione ambigua di confine. Per evitare la tragedia di una separazione, ciascuno può sentirsi costretto a refluire in sue private normopatie per tratti temporali più o meno estesi, o per particolari zone esperienziali di contatto col mondo, o per credenze tiranniche che costringono i comportamenti in costumi severi e rituali, dove l'aggettivo privato indica una condizione opposta a quella di pubblico o comune. Se all'interno delle mie mura domestiche ho comportamenti che riproducono normopaticamente tratti delle normali relazioni tra le quali sono nato e allevato, ciò non comporta necessariamente un contrasto con le convenienze pubbliche o comuni. Non solo, ma è proprio l'affinità tra normopatie private generate da un'etica comune della comunità etnica di appartenenza, che consente il formarsi e lo stabilizzarsi di un senso comune mitograficamente codificato, che garantisce diritto di cittadinanza e garanzia di appartenenza a chiunque vi aderisce passivamente, o meglio, "autorevolmente". Il senso comune, la κοινή αἴσθησις, come accomunamento di sensi privati genealogicamente condivisi, diventa allora il potente produttore di giudizi sul bene e sul male, sul giusto e il

non giusto, sul vero e il non vero del comportamento di ciascuno col metro della conformità a esso.

È così che il senso comune produce discipline e tecniche atte a distinguere normopatie comuni o pubbliche come espressione di valori, e normopatie private non condivisibili dal senso comune come espressione di devianze da correggere, isolare, fino alla eliminazione fisica dei devianti. Se comportamenti autolevisi fino al suicidio, o rigidamente ossessivi, o visionari fino alle forme del delirio o delle allucinazioni sono inscrivibili nell'insieme delle norme (la normalità) tradizionalmente, miticamente, stabilizzate, essi possono essere celebrati come espressione di una legge assoluta o laicamente della "natura" o ideologicamente della cultura o religiosamente della "volontà divina". Ma se gli stessi comportamenti conservano delle caratteristiche totalmente private, cioè non comprese dal senso comune, essi sono connotati come pazzia o come delinquenza.

Conclusioni

La voce *Antropoanalisi*, coniata dallo psichiatra svizzero Binswanger, con il suo sinonimo di "Analisi esistenziale", e che fa da titolo a questa nuova Rivista della SGAI, esprime un orientamento filosofico per il quale l'uomo viene compreso nel suo modo affatto singolare di disporsi all'incontro-con, o alla fuga-da, il mondo (i suoi simili, gli oggetti, il se stesso) e non spiegato secondo criteri naturalistici o religiosi che ne definiscono comunque una identità definita una volta per tutte.

Quanto ho fin qui succintamente raccontato è appena una premessa del racconto del mio faticoso passaggio attraverso le psicologie (le psichiatrie, le psicoanalisi, la gruppoanalisi), fino alla costruzione dei fondamenti di una congettura *ermeneutico-fenomenologica strutturalmente storicistica*. Ho abbandonato la visione terapeutica come comunemente intesa, con tutto il suo corteo di pratiche medicalistiche (la sintomatologia, la diagnosi, la prevedibilità statistiche dei guastimalattie), perché ho adottato il criterio etno-antropologico che non distingue le organizzazioni sociali secondo parametri di normalità e di patologia, ma secondo parametri squisitamente culturali: come ogni comunità umana si qualifica per la sua specifica organizzazione che dal nostro vertice occidentale di osservazione possiamo distinguere come diverse (come più primitive o come più evolute e non come "malate o sane"), così in un'antropologia individuale o di piccole comunità mi pare di poter distinguere tutti i soggetti umani come esposti alla tirannia di un loro "senso privato", che per parti più o meno estese, e con un

grado variabile di consapevolezza critica, li induce a ripetere coattivamente tratti affettivi, ideativi, comportamentali di quel mondo che li ha originariamente generati e allevati, e, per dirla con Galimberti, letteralmente *pre-occupati* per un lungo tratto della loro neonatalità. In questa prospettiva storicistico-culturale del fondamento dell'identità individuale, tutto ciò che appare come una devianza da quel "senso comune" sul quale ogni comunità definisce il grado di convenienza dei comportamenti individuali, relegando quelli non convenienti nei confini delle istituzioni giudiziarie o psichiatriche, non può più essere visto come il prodotto di un guasto autoctono delle dinamiche psichiche personali, ma come la testimonianza di una realtà trans-personale, trans-generazionale, essenzialmente trascendentale.

Voglio qui raccontare una recente esperienza in cui sono stato personalmente protagonista di due sviluppi di un unico evento, totalmente contrastanti: quello concretamente vissuto e quello vissuto in una sua rappresentazione onirica. Si è trattato di un invito da parte di un cattedratico di Psicologia di presentare nella sua sede universitaria una relazione sul medesimo argomento che sto trattando qui, e che avevo cripticamente titolato "*Psicologie/Antropologia*". Il presentare a un pubblico di psicologi una proposta critica nei confronti dell'oggettivazione naturalistica della psiche creava in me una specie di trepidazione che ho affrontato con un'attenta organizzazione di questo mio intervento, animata dal medesimo senso di sfida che accompagna oggi l'apparizione di questa nuova rivista della SGAI. Il convegno è stato molto partecipato e ha avuto un buon successo.

All'impegno della mia coscienza vigile, razionale, in questa mia convenienza resa pubblica ha fatto da contrappunto il manifestarsi di una mia coscienza onirica, pre-razionale, assolutamente contraddittoria rispetto ai miei atti di coscienza razionali e programmati. Pochi giorni prima dell'appuntamento palermitano, mi sono svegliato da un sogno tanto turbolento da crearmi un'inquietudine ai limiti di uno stato angoscioso che è durato un certo tempo dopo il risveglio. Ero in una grande casa, simultaneamente a me familiare eppure del tutto estranea. Doveva essere una festa con tante persone, alcune delle quali mi sembrava di riconoscere confusamente, e tutte le altre assolutamente ignote. Ma la cosa che anticipava una mia crescente inquietudine consisteva nel non sapere se fossi io un ospite fra tanti di uno sconosciuto padrone di casa, o se fossi io stesso il padrone di casa ma totalmente immemore della ragione della festa e dei miei inviti. A un certo punto uno dei partecipanti, con una divisa militare da generale o giù di lì, sfodera... il suo pene, e maneggiandolo come una

spada si avvicina minaccioso, senza profferir parola, ora all'uno ora all'altro degli ospiti, sia maschi sia femmine. Nulla di erotico, ma soltanto un muto, perentorio comando che tutti si conformassero (con chiara allusione all'uniforme) all'abito (*l'ethos*) del "Generale". Ciò induce, prima uno e poi altri, a correre verso una finestra spalancata e a lanciarsi nel vuoto. Nel sogno mi sembra di "sapere", per quel tanto di "famigliare" con cui sentivo quella casa, che forse non si trattava di un suicidio collettivo, perché molto fugacemente "vedevo" oltre la finestra, giù in basso, una grande vasca piena di escrementi, un letamaio nel quale si sarebbero tuffati i presunti suicidi: una possibilità di salvezza! Non so quale posizione io avessi assunto nel sogno, ma quale che fosse sapevo di avere "la testa vuota", nessun pensiero, nessun affetto, se non la certezza di essere ormai travolto da una catastrofe per la quale non potevo immaginare alcun rimedio.

Ogni psicoanalista potrebbe formulare interpretazioni di questa rappresentazione scenica secondo i propri canoni di scuola, sostenendola come testimonianza di una verità capace di smentire le pretese di verità di altre interpretazioni. Voglio qui dire soltanto che il sogno è un evento tanto reale quanto lo può essere in questo momento il mio essere seduto davanti al computer, e che il suo autore è tanto misterioso nel suo enigmatico racconto, quanto certo – certificato – è l'autore di queste righe.

Che in entrambi i casi io, Diego Napolitani, sono l'osservatore di questi eventi, l'*ob-servus*, e che tocca a me, in questa posizione, svolgere il lavoro per il mio Autore che a momenti si chiama "Io" (quando servo e Autore sembrano coincidere) e a momenti, come nel sogno, l'Autore (il padrone di casa) si rende irriconoscibile lasciando l'*ob-servus* in uno stato demenziale, come decerebrato.

Se analizzo il mio sogno secondo parametri scientifici, se Io *ob-servus* mi facessi psico-analista, avrei a disposizione una gamma pressoché infinita di interpretazioni possibili: ogni immagine, ogni segno, ogni emozione percepiti nel sogno sono traducibili nei termini di cui si compone il mio mito psicologico, e io disciplinatamente (disciplinatamente) osserverei il materiale perseguendo la migliore interpretazione-traduzione possibile. Ma se mi dispongo a comprendere l'esistenza di questo mio "paziente", guardo al sogno non più come un fatto oggettivo da decifrare, ma come un atto della sua coscienza che si trascende intenzionalmente nella mia: il mio più proprio ambiente (la mia coscienza storica) ne viene toccato al punto da esserne coinvolto, al punto da sentire quell'evento come evocatore di eventi simili da me storicamente sperimentati. Poiché il "paziente" di cui sto parlando sono io stesso, per rendere più agevole la mia riflessione, fingo

che il sogno mi venga proposto da un Altro a me estraneo, come del resto io risultato estraneo a me stesso nel contesto del sogno. L'estraneo mi comunica:

- di trovarsi in una casa a lui sconosciuta per quanto familiare
- il convegno che si svolge in quella casa (molto prossimo al Convegno che l'estraneo si approssima e realizzare nell'Università di Palermo) si annuncia come una festa
 - egli non sa chi sia il "padrone di casa", sentendosi quindi ospite tra tanti, in una sorta di spaesante anonimato
 - la scena viene quindi egemonizzata dal "Generale" che, servendosi del suo pene come di una spada, sembra volere imporre un proprio Ordine, presumibilmente conforme alla propria uniforme
 - lui la fa da "padrone" pur persistendo l'incertezza su chi possa essere il "vero" padrone di casa
 - gli ospiti, terrorizzati, si gettano dalla finestra, al di sotto della quale "l'estraneo sa" esserci un letamaio che potrebbe salvare le loro vite
 - l'estraneo resta ai margini della scena, privo di movimenti, vuoto di pensieri, pervaso soltanto da un presagio di fine, la catastrofe.

Se mi soffermo ad ascoltare quel "paziente" che io sono a me stesso, nella duplice rappresentazione del mio Convegno, sono portato a com-prenderli, ad assumerli inscindibilmente insieme come si fa con una moneta con due facce da prendersi come un tutt'uno per poterla spendere in qualsiasi bottega. Ma la moneta che sto ora trattando presenta su una faccia il momento costruttivo di un mio atto auto-poietico, la preparazione appassionata di un mio Convegno, e sull'altra faccia chiari segni negativi rispetto alla prima, come se ne dichiarasse la proibizione, per cui l'intera moneta sembra diventare "fuori corso", inspendibile. La lisi della mia esistenza, come drammatizzata dalla mia coscienza onirica nei modi del totale smarrimento di me stesso, potrebbe essere liquidata in quanto espressione della "irrealità" di un sogno essendo contemporaneamente rassicurato dal soddisfacente procedere dei miei impegni concreti. Ma quel paziente che è venuto alla mia bottega, rigirandosi tra le mani quella moneta, insiste: "Ho certamente fatto esperienza di una dissoluzione di me e continuo a tormentarmi nel chiedermi da dove sia nata questa "fantasia" e che incidenza potrà mai avere sul mio futuro". "Tu porti alla mia bottega – gli rispondo – un inquietante enigma, ma io non sono attrezzato per risolverlo attraverso uno sminuzzamento delle sue parti, per dare a ciascuna un suo nome sottraendolo così al groviglio di pieghe tra le quali si ritrova affondato, cioè di s-piegarlo. Posso solo provare a narrarti una storia che, a partire da questa inquietante contingenza, e grazie ai tanti racconti che tu mi hai fatto, possa mo-

strarti come nella mia coscienza si sia andata figurando la formazione della tua coscienza nella sua duplicità”.

Non si dà una coscienza uguale a se stessa dai suoi primordi alla sua presuntivamente compiuta attualità, ma essa non solo cambia in un suo naturale processo di formazione, ma in ogni momento essa può rituffarsi nel proprio “letamaio”, in quella raccolta di deiezioni “giù, sotto la finestra” da cui è costituito il nostro oblio, il nostro privato Lete. Quando la coscienza assolve il suo compito di *ob-servus* che gli consente di dare una ragione sua propria a ciò che osserva ne trae un inconfutabile convincimento di essere egli stesso dotato di una ragione a cui conferisce il crisma di verità. È lui stesso allora il “padrone” di sé e del mondo e gode della felicità della propria autonomia, della propria libertà. Dal groviglio di pieghe che compone il suo essere quell’ente nominabile solo con la metafora di *antropos* non si distingue più una figura che lo padroneggia e di cui lui sia solo l’osservante esecutore di compiti. E della ragione che lui ha attribuito all’intero cosmo che osserva, egli ha costruito miti nei quali depone, come in una cassaforte, quanto ha dedotto essere la propria personale ragione, la propria (illusoria) padronanza di sé e del mondo.

Ma nel suo pro-cedere succede che egli possa trovarsi su una linea di confine, nella condizione cioè di fare una scelta esistenzialmente rilevante: al di là un suo progetto, un convegno che celebri l’atto di nascita di un suo nuovo concepimento, molto spesso accompagnato dal tremore che gli stessi convenuti lo avversino fino al punto di negargli ogni autonomia, ogni libertà. Ma questo tremore che accompagna ogni atto dell’e-sistenza, può essere accolto come una sfida, come la misura dell’importanza del suo pro-gettarsi, e lui si lancia. Ma al di qua della linea di confine continua a insistere la sua storia, il grembo di ogni suo attuale o potenziale neo-concepimento, l’intelaiatura delle regole ordinate da quel mondo alieno che lo pre-occupa da sempre.

Nel momento di muovere il passo oltre la linea di confine può succedere che questa alienazione originaria, questa *retentio* nel linguaggio binswangeriano, possa prevalere come attrattore esistenziale su qualsiasi *protentio*, per cui la *presentatio* di quell’individuo diventa concretamente e storicamente aliena (le infinite forme della mitologia psicopatologica).

In che cosa consiste allora una cura fenomenologica di condizioni esistenziali marchiate dalla propria genealogia? Lo è per me, insieme ad altri con cui conveniamo nella medesima Associazione, l’antropoanalisi. La stessa parola analisi, sottratta ai vincoli mitici e pragmatici dei feticci psiche-socio-gruppo- ecc. che la rende pertinente alla dissezione anatomica di un ente, acquista qui il significato di un antropos che si occupa di un suo simile nella diversità, quell’occuparsene che chiamiamo cura non nel senso transitivo del terapeutico aggiustare guasti, ma nel senso di prendersi cura della capacità di osservazione di tutti i partecipanti al medesimo convegno, l’incontro analitico, del processo di formazione della coscienza, dello zoppicante e incerto processo antropo-poietico.

Dalla psiche come mito all'antropos come esistenza

Se è il dissolversi della propria *protentio*, la propria lisi esistenziale ciò di cui analista e paziente convengono di prendersi cura, il loro gettare lo sguardo oltre l'immediatezza sintomatica della *presentatio* del paziente (e quante volte anche dell'analista!) per inserirla nel loro tempo vissuto, è letteralmente *ανα-λγσις*, e il luogo in cui si pratica e i metodi adottati richiamano l'antico concetto di "bottega" dove qualcuno considerato più capace di altri maneggia i più diversi materiali per farne oggetti d'uso e/o di godimento estetico. Quindi, "andare a bottega" significa acquisire o affinare le proprie abilità nel maneggiamento dei medesimi materiali che il "maestro" adopera per esprimere la sua più o meno eccellente capacità concepitiva, e una volta raggiunto pazientemente un certo grado di formazione ogni allievo si disporrà a esprimere autonomamente quello che la propria coscienza avrà tratto dalla sua esperienza in bottega.

Diego Napolitani
Via Vesio, 24
20148 Milano
napolitanidiego@gmail.com