

DALL'ALIENAZIONE ALL'ALTERIFICAZIONE: TRASFORMAZIONI DELLA COSCIENZA NEL SUO "DIVENIRE O"

Diego Napolitani

*La coscienza è qualcosa di cui conosciamo il significato
finché nessuno ci chiede di definirla.*
Gerald Edelman, 1991

*Se spiegare la mente è l'estrema frontiera della scienza della vita,
spesso la coscienza pare l'estremo mistero nella spiegazione della mente.
Per alcuni è un mistero insolubile.*
Antonio R. Damasio, 2000

*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.*
Francisco Varela, 1997

SOMMARIO

Propongo qui, in modo necessariamente sintetico, il mio approccio al mistero di "mente" e "coscienza", nel grande imbarazzo suscitato dal sentimento di verità che accompagna la mia esposizione intrecciato con la certezza della sua transitorietà, del suo essere appena uno dei tanti possibili momenti di passaggio per inoltrarci nel, credo, irriducibile mistero dell'esistenza. Tanti sono gli Autori che mi hanno predisposto a questa sfida e che citerò nel corso dell'esposizione, ma qui ne voglio mettere in evidenza in particolare due: Bion che ha lasciato alle spalle il pesante fardello della sua "formazione" kleiniana per dedicarsi al tema del divenire in quanto attrattore polare dell'esistenza; Binswanger che, pur senza essere qui citato esplicitamente, mi ha indotto a lasciare con lui alle spalle il mito oggettivante della psiche per guardare all'*antropos* nella sua esistenza trascendentale, oltre la illusoria dicotomia soggetto/oggetto. Conto sulla pazienza riflessiva del lettore nella speranza che io riesca a "toccarlo" proponendogli tracce del mio percorso dallo 0 della

coscienza nucleare o speculare (alienata) all'impensabile θ di coscienza alterificata nell'esperienza dell'intersoggettività.

Voglio qui manifestare la mia gratitudine al filosofo Federico Leoni che, con la sua attenta lettura critica di questo lavoro, mi ha aiutato a colmare lacune e a correggere sviste che avrebbero resa più confusa la mia esposizione.

ABSTRACT

In this text I set forth my approach to the mystery of mind and conscience, with great embarrassment caused by the sentiment of truth that accompanies my exposition, interwoven with the certainty of its transience, of its being one of many moments of passage to penetrate into the – I think – irreducible mystery of existence. Many are the authors who have inclined me towards this challenge and that I shall quote during my exposition. But here I would like to highlight two in particular: Bion, who left the heavy burden of his Kleinian “formation” behind him to devote himself to the issue of becoming as polar attractor of existence; Binswanger, who, though not explicitly quoted here, has induced me, like he himself did, to leave behind the objectifying myth of the psyche and look at *antropos* in its transcendental existence, beyond the illusory subject/object dichotomy. I count on the reflexive patience of readers in the hope that I manage to “touch” them, offering traces of my path from the θ of (alienated) nuclear or specular conscience to the unthinkable θ of a conscience alterified in the experience of inter-subjectivity.

I would like to express here my gratitude to the philosopher Federico Leoni, who, with his careful critical reading of this text, has helped me to fill certain gaps and correct some oversights that would have made my exposition more confused.

Tutta intera la nostra esperienza empirica si fonda su postulati, cioè su principi indimostrati la cui validità si ammette a priori per apparente evidenza o convenzione allo scopo di fornire la spiegazione di determinati fatti o di costruire teorie. Se con Euclide affermiamo che il punto è una porzione di spazio senza dimensioni, a partire dal quale si costruiscono rette, piani, volumi, ci troviamo di fronte ad un principio che fonda ogni possibilità di misurare spazialmente le cose del mondo. Così per il tempo: il presente è una porzione di tempo senza una sua oggettiva dimensione temporale, cui si allude connotandolo non come durata ma come attimo (la medesima radice etimologica di a-tomo) e che costituisce la condizione per cui “ovviamente” distinguiamo un passato da un futuro. Così ancora, nella logica matematica ogni calcolo si fonda su un numero senza valore numerico, su un nulla numerico: eppure lo zero, a seconda della posizione che occupa in una serie di

numeri, ci consente di distinguere la finitezza di un calcolo o spalanca la porta ad un calcolo infinitesimale.¹

Di natura analoga il principio di coscienza: nel momento in cui cerchiamo di definirlo, ci troviamo di fronte alle medesime aporie del nulla di spazio, del nulla di tempo, del nulla numerico, come se esso fosse quel "nulla di mente", di cui è pure parte integrante, senza però potersi definire grazie a nessuna delle funzioni di cui la mente dispone per conoscere il mondo (memorie, computazioni, desideri, passioni e quant'altro).

Nel "conosci te stesso" (*Γνωθι σεαυτόν*) si cela a un tempo l'indomabile slancio dell'uomo ad affrontare il mistero della conoscenza specificamente umana, che se rivolta alla stessa coscienza che la produce, sprofonda inevitabilmente in un mistero. Sembra avere le medesime caratteristiche di un postulato, cioè di un principio (quanto è all'origine di ogni atto umano), la cui definizione con le parole che usiamo per nominare ogni evento sensibile rimane strozzata in una irriducibile aporia: la coscienza in quanto principio è un vuoto, un nulla di coscienza, che diventa esperienza vissuta in quella particolare condizione che conveniamo nominare "mistica". In un suo bel lavoro Leonardo Ancona (2004) cita tra l'altro Grotstein (2004) che si chiede nel titolo di un suo libro chi sia mai l'Autore del sogno che egli stesso sogna. Chi dice «io ho fatto un sogno» mente senza sapere di mentire: il fare presuppone comunque un soggetto volitivo che sceglie una tra le infinite possibilità che ogni concreta situazione gli dischiude, in funzione delle proprie convenienze, delle proprie risorse o delle proprie legittimazioni. Il sogno non è un "fatto" ma un "farsi" nel medesimo senso che si propone nella prospettiva antropologica del "farsi dell'uomo", che al di là di ogni causalismo deterministico si enuncia come momento dell'infinita complessità dei processi auto-poietici. Prima di questo "farsi", in età neonatale, il bambino "fa" (respira, succhia, si agita), non volitivamente o intenzionalmente, ma in forza dei suoi residui automatici pertinenti alla sua condizione genericamente vivente.

Bion con il suo *Esperienze nei gruppi* (1961) 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 i medesimi fermenti, cosa che paradigmaticamente si presenta in un passo di *Trasformazioni* (1965), in cui trattando del problema della conoscenza

¹ Dal Devoto-Oli: «Consiste nel decomporre le grandezze, fisiche e geometriche, o le funzioni in elementi infinitamente piccoli per farne successivamente la somma (integrazione) o il rapporto (derivazione)».

(quale rapporto tra soggetto e oggetto?) usa l'immagine del gruppo come metafora di ogni insieme che la mente razionale chiama "oggetto". Scrive Bion:

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.

Le espressioni verbali intese a rappresentare l'oggetto ultimo (la "cosa-in-sé", direbbe Husserl, ndr) 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. (Il mondo nascente di acque oscure e profonde, strappato al vuoto e informe infinito, ndr). 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* (1970), egli cercherà di dare una definizione all'indefinibile segno *O*. Scrive:

Gli eventi psicoanalitici non possono essere enunciati in modo diretto, indubitabile o immodificabile 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 cosa "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".

Grotstein (1996) commenta così questo enunciato bioniano:

Credo che Bion si sia lasciato alle spalle le pre-concezioni sature dell'istituzione psicoanalitica e che si sia avventurato in una ricerca dell'anima, in un viaggio mistico che ho finito col vedere come una profonda vocazione (*a mission*) a trascendere la certezza positivista del suo determinismo, tornando così "messianicamente" alle origini di questa visione in una condizione di numinoso parallaxe e di dubbio, in cui veramente risiede la fondamentale "scienza dell'uomo", mistica e relativistica (pag. 109).

È talmente ridondante la parola "mistica" con tutti i suoi derivati (spiritualità, anima, divinità, numinoso dal latino *numen* come appartenente al sacro, ecc.) che non ci si riesce facilmente a esonerare dal dualismo cartesiano: lasciamo che il pensiero scientifico si occupi di quelle "distinzioni del Reale" (per dirla con Bion) attraverso le procedure della conoscenza *K*, quella razionale, analitica, che disseziona l'oggetto per ricomporne le parti secondo i canoni scientifici dominanti, e accostiamoci al "mistero" con quella procedura cognitiva che denominiamo "fede": attraverso questa cognizione il "mistero" diventa un oggetto che perentoriamente rigetta ogni nostro intimo agitarci (la "co-gitazione") per afferrare l'inafferrabile. Questa oggettivazione del mistero inafferrabile viene definita attraverso i miti di cui il Devoto-Oli dà questa "semplice" definizione: «fatto esemplarmente idealizzato in corrispondenza di una carica di eccezionale e diffusa partecipazione fantastica o religiosa». Ma, potremmo chiederci, quale "fatto"? Ogni fatto, riferito al divino, si realizza

nell'ambito di un'esperienza empirica come una "distinzione del reale" che rivela, senza svelarlo, il suo Autore, la sua natura di generatore dell'universo e quindi dei "figli" che lo abitano, il suo Ordine, la sua Legge. Il mito sancisce per lo più, in particolare quello ebraico-cristiano, che se l'uomo è gettato in un tempestoso oceano di sofferenze, ciò non è dovuto a una mancanza dell'Assoluto, a una sua "ingiustizia", ma a delle ragioni la cui incomprendibilità è la prova ultima dell'inaccessibilità della ragione ultima, della verità assoluta, da parte delle miserevoli risorse cognitive della *ratio*. Ma molto prima del sofisticato problema della teodicea introdotto da Leibniz, l'incomprendibile "giustizia" divina diventa pienamente comprensibile attraverso la genesi biblica, per la quale l'uomo, attraverso un atto di disobbedienza, diventa causa del suo male. La disobbedienza radicale, il "peccato originale", consiste nel fatto che Eva, il femminile umano, si lascia sedurre da Lucifero, il prediletto "servo" (hegeliano) del Signore, che le propone di addentare il frutto proibito dell'albero della conoscenza: fino a quel momento le creature umane "sapevano" quel che il Creatore sapeva, conformemente alla sua intenzione che i figli fossero "a sua immagine e somiglianza", che potessero cioè disporre di un "sapere" senza storia e senza futuro, un sapere assoluto perché non esposto ad alcun cambiamento, a nessun confronto con saperi altri, totalmente adeguato alle leggi del creato, di cui potessero "naturalmente" fruire eternamente, al di qua di ogni perturbante conoscenza di "vita e morte", di "bene e male" e di ogni altro tipo di contraddizione non confacente alla perfezione divina. A questo proposito Federico Leoni, in una comunicazione privata, mi ha scritto: «questa interpretazione del mangiare il frutto come mangiare la conoscenza, cioè conoscere il proprio non-coincidere col giardino della vita eterna e dunque il proprio venire dalla morte e andare verso la morte, è letteralmente l'interpretazione che Kant dà del racconto biblico».

È legittimo supporre che la dizione paleoantropologica *homo sapiens* indichi quella fase evolutiva del genere umano in cui questo subisce una prima mutazione rispetto ai suoi progenitori, nel senso che i suoi processi di adattamento all'ambiente non sono più quasi-automatici, ma vengono processati da un sapere che fonda un'iniziale distinzione tra "soggetto" volitivo, decisionale, ed "oggetto" variamente maneggiabile, pur restando totalmente iscritto nella imprescindibile necessità di adattarsi alle leggi di natura, in quanto perfette e immodificabili.

Dai testi di paleoantropologia che sono riuscito, non dico a studiare, ma semplicemente a sbirciare, risulta che la dizione *homo sapiens sapiens* viene applicato a quella fase evolutiva dell'*homo sapiens* fatta coincidere, nella datazione di circa 200.000 anni fa, con la prima comparsa di graffiti narranti momenti rilevanti del rapporto dell'uomo con il proprio ambiente, con la

descrizione di animali e di procedure di caccia.² Questi graffiti non ci dicono soltanto del livello d'intelligenza adattiva raggiunta dall'uomo in quell'epoca dopo circa 200.000 anni della sua esistenza come "semplice" *homo sapiens*; a me sembra legittimo supporre che il "di più di sapienza" faccia riferimento a una particolare elaborazione del sapere "elementare" della relazione tra il soggetto umano e il suo ambiente, l'insieme dei suoi oggetti: con i suoi graffiti l'uomo compone il suo primo approccio con l'esperienza del tempo, il senso della sua storicità strutturata nei modi della fantasia, dell'estetica, in una parola, dell'arte. Nell'incidere sulla nuda parete della sua *domus*, la sua caverna, i segni della sua attualità, egli affida al futuro, ai suoi eredi, non solo la testimonianza di suoi atti ma fondamentalmente la testimonianza del suo sapere di sapere, come essenza storiografico-artistica della sua autopoiesi trascendentale. Proprio questa rappresentazione (storia/arte/futuro) va oltre l'esperienza di un presente assoluto, di un tempo senza tempo, di una coscienza senza coscienza, di un "pensiero senza pensatore" (Bion), e questo "andare oltre" il perimetro "adattivo" per quanto "intelligente" è aprirsi allo sconfinato territorio "esattivo" che gli epistemologi neo-darwiniani (Pievani, 2002, 2005) trattano come il fondamentale carattere dell'apertura antropologica al suo indefinibile farsi.

Quando ho preso criticamente in considerazione la definizione di mito secondo il Devoto-Oli, mi sono interrogato sulla natura del "fatto esemplarmente idealizzato" facendo riferimento a una credenza mistica di ordine religioso. Dopo il mio succinto excursus nel misterioso processo auto e quindi antropo-poietico dell'attitudine neo-conceptiva dell'uomo, penso di poter qui affermare che il mito, ogni mito, si fonda su una verità esperienzialmente vissuta ma totalmente obliata perché accaduta in un Presente senza tempo che, parafrasando Bion, potremmo indicare come il "divenuto O". È nella "memoria del futuro", in questo paradosso della coscienza, che Bion colloca il "divenire O" come il grande attrattore della indefinita formazione della coscienza, come quel principio sintropico (Rossi, 2006) che riorganizza dal futuro quanto è fin lì stato, e che dà senso, cioè direzione, all'esistenza singolare. Questo zero di coscienza non è da intendersi come un niente di oggetti o di particolari organizzazioni razionali di oggetti sensibili, ma come il farsi dell'uomo nel mondo, in una relazione ricorsiva col mondo che si fa nell'uomo. Potremmo avvalerci di una metafora elementare per distinguere atti collegabili (il "legame K") a mappe e funzioni neurologiche da atti non vincolati a cause biologiche o a finalità concretamente ponderabili: pensiamo all'"andare" messo a confronto con il "passeggiare". Se dico «io vado» intendo un mio spostarmi da un luogo a un altro all'interno di un preciso spazio geografico al fine di

² Federico Leoni mi dice che questa interpretazione è già presente in Bataille nel suo libro sulle pitture di Lascaux (G. Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*, Mimesis, Roma, 2007).

soddisfare una mia necessità, quale che sia il mezzo di locomozione da me adoperato (le mie gambe o qualsiasi strumento che possa farmi andare riducendo al minimo ogni mio autonomo movimento). Se al contrario «io passeggio» pongo innanzi tutto in risalto il mio muovermi sulle mie gambe, “passo dopo passo”, non per raggiungere una meta programmata da qualche necessità, ma per immergermi in un paesaggio che mi “attrae” proprio perché mi “distrae” da ogni imperativo della mia quotidiana, domestica contingenza. Potremo forse dire che in questo mio atto mi pongo nella condizione di traguardare il misterioso orizzonte del “divenire *O*” nei modi esperienziali del mio “divenuto *O*”, del mio immemore essere-mondo, senza senso e senza volitività. In questa condizione mi trovo aperto alla possibilità di essere toccato da una qualche “distinzione” del Reale di cui faccio parte (una particolare luce, un improvviso alito di vento, un niente che si muove...) e mosso da queste, come se mi ci rispecchiassi, si dischiude in me la protenzione per un mio stesso indefinibile divenire. Uno straordinario contributo sul momento fondazionale della coscienza (il “divenire *O*” che si annuncia nell’attimo in cui si riattiva l’originario “divenuto *O*”, nell’attimo in cui l’estetica diventa estatica), ci è offerto da Erwin Straus (2005), che approfondisce il tema del confronto vissuto tra “paesaggio” e “geografia”, essendo il primo metafora della coscienza nucleare, di un Noi assoluto non “incancrenito” (Binswanger) dalla scissione soggetto/oggetto, e la seconda esito di una coscienza conforme ai codici ordinativi di specifiche distinzioni del Reale.

Ci troviamo qui immersi nella complessità dei processi cognitivi in linea con l’iniziale proposta di Edgar Morin specificamente trattata nel suo *La conoscenza della conoscenza* (1989): potremo lasciarci indurre dalla tentazione di semplificare la complessità distinguendo dicotomicamente l’“andare” dal “passeggiare”, la geografia dal paesaggio, sottraendoci così all’impensabile intreccio tra questi due modi della mente. È la mente, attraverso i suoi “legami *K*”, che distingue e connette al fine di costruire enunciati che, sigillati da consensi sufficientemente diffusi e sufficientemente stabili, possano essere connotati come “verità” che rendono quindi “vera” la mente che li ha prodotti. Ma il “sentimento di verità”, comunque raggiunto, provoca una condizione emotiva di sicurezza come se fosse prodotto da un’esperienza totalizzante, assoluta, non insidiata da altri saperi, e quindi senza storia e senza possibili sviluppi.

Se propongo qui queste mie congetture so che queste mi appaiono verità che la mia mente mi propone, ma so anche che queste sono esposte a controverità che io stesso o altri avranno modo di confutare o variamente di trasformare. Ma allora quale credito dare alla parola “mente” e ai suoi prodotti coscienziali? È forse destinata a restare un mistero insolubile (vedi le mie citazioni in *esercizio*) o possiamo tentare di aprire nuovi percorsi nella ricerca

scientifico seguendo il suggerimento di Francisco Varela per cui «è necessaria una sorta di ri-apprendimento radicale» del metodo scientifico?

Se scaviamo nelle radici linguistiche di "mente" troviamo che l'unico modo in cui si declina come atto è "mentire" (Napolitani, 1999, pag. 193-214): la mente (soggetto grammaticale), mente (predicato verbale), in accordo con l'etimologia (Devoto) che ci dice: «dal latino tardo *mentire*, derivato di *mens mentis* "mente", dapprima col significato di "immaginare", poi "fingere", quindi "mentire"». Lasciando da parte il fingere e il mentire in quanto prodotti del "legame *K*", e quindi sottoprodotti della *res cogitans*, ci troviamo a fare i conti non con una *res* oggettivamente definibile, ma con un atto, un rappresentare attraverso una figura un evento altrimenti ineffabile. Inoltre, come suffisso (-mente) essa è l'ablativo di *mens*, e descrive il modo con cui un atto o un comportamento appare all'osservatore nei modi di un'immagine: così se dico "rabbiosamente" o "giocosamente" propongo immagini mimiche, gestuali o comportamentali che alludono a pensieri, affetti, emozioni non manifesti, forse neanche consapevoli per lo stesso attore, e certamente condizionate dall'attitudine personale dell'osservatore. Infine, declinato come altro suffisso (-mento), si formano sostantivi maschili deverbali che indicano un'azione o il suo effetto (arredamento, cambiamento, movimento, e simili). Possiamo dire che solo in quest'ultima sua declinazione la radice "mente" acquista una concretezza empirica a cui poi vengono date qualificazioni che variano a seconda delle sintassi di cui si servono.

Se dunque la mente è un atto produttore d'immagini, cioè di figure allusive condizionate dalla mia storia come dalla mia protenzione verso il mio divenire, sono indotto a pensare che in nessun momento io sarò in contatto con puri oggetti, ma sempre e solo con le immagini che ne farò. Se queste immagini sono fissate dalla consuetudine del mio rapporto con particolari distinzioni del Reale, sarò indotto a pensare che esse siano la esatta riproduzione di quegli oggetti e che la loro verità oggettiva sarà estensibile a tutte quelle distinzioni con cui stabilirò adeguata consuetudine. Da qui la fantasia, l'immaginazione, che il Reale sia conoscibile, cosa che Bion contesta affermando «È impossibile conoscere la realtà per la stessa ragione per cui è impossibile cantare le patate».

"Rappresentazione" è un vocabolo strettamente pertinente alla dimensione teatrale: se non siamo immediatamente sospinti da necessità biologiche (fame, sete, guasti organici, bisogno di ossigeno e simili) per cui conosciamo "istintivamente" gli specifici rimedi in oggetti o in atti concreti, siamo tutti infaticabili registi (e non Autori) delle messe in scena di singolari rappresentazioni. Ogni distinzione del Reale mobilita in chi ne viene toccato memorie, implicite o esplicite, del passato e del futuro, esperienze vissute raccolte in immagini del nostro tempo in divenire, un grande repertorio di paesaggi e di geografie, e tante presenze, note e ignote, correlate a emozioni e affetti

intrecciati in abbozzi di trame. Il sogno è pura immagine-azione, è l'atto che la mente produce svincolata dai legami della conoscenza K , mentre in condizioni di veglia l'infinito repertorio di immagini tende a essere organizzato nella forma razionale di pensieri, concetti, congetture, programmi. Mentre nel sogno siamo per lo più personaggi sulla scena e/o spettatori muti travolti dalle più diverse emozioni, nella veglia ci disponiamo per lo più come attivi registi di quanto si affolla sulla scena e dietro le quinte. Ma sia nella condizione di personaggio/spettatore, sia in quella di regista, la mente non "crea" le immagini ma semplicemente le "patisce": le immagini, oniriche o ideative, le provengono non si sa da dove (siamo tutti, per dirla con Pirandello, personaggi – uno, nessuno, centomila – in cerca di autore), e dalla nostra condizione di irriducibile orfananza fingiamo che la nostra mente sia l'Io che concepisce, "a immagine e somiglianza" del nostro mitico autore. Se assumiamo come vera questa finzione, questa rappresentazione della nostra autorialità, non possono non essere vere le configurazioni sceniche che mettiamo in atto.

Per concludere: se l'unica verità su cui sembrano convenire oggi i più diversi saperi dell'uomo è che la mente non può che mentire, produrre cioè delle rappresentazioni parziali di quel Reale infinito di cui l'uomo è parte integrante nella sua indeterminatezza *in fieri*, ciò non significa arrendersi a un nichilismo totalizzante, ma significa avvalerci delle potenzialità specificamente antropologiche per prenderci cura del nostro essere-nel-mondo, a partire dalla cura delle rappresentazioni dell'Altro da noi, tanto simile quanto diverso. In una mia opera citata (Napolitani, 2009) ho presentato una mia congettura sulla storicità di quell'esperienza vissuta che denominiamo "coscienza", nei suoi passaggi sempre reversibili dallo zero di coscienza dell'embrione (il Noi Assoluto) alla coscienza aliena nella quale il neonato sa pre-razionalmente tutto di sé dal modo in cui la madre lo intenziona attraverso il suo sguardo: in esso il neonato "legge" con certezza le "proprietà" prevalenti del suo esserci (un angelo o un accidentale escremento, un eccitante attrattore dell'interesse del mondo o un niente, per lo più in una loro mescolanza di cui il bambino non può darsi alcuna ragione causale né alcun profilo temporale: nessun giudizio!). Intanto le sue mappe neuroniche si modellano intorno a questi cardini e su questa plasticità si va formando un'iniziale differenziazione tra sé e il mondo (ancora del tutto alieno), e si va autoproducendo in lui una sua autonoma capacità di adattamento nei modi di un conformismo assoluto ("io sono quel che la mamma ordina che io sia") o nei modi di un'iniziale contrapposizione. E infine, sin dai tempi delle sue prime socializzazioni, appare l'Altro, cioè un soggetto non più alieno perché simile/diverso da sé, non più un *dominus* che lo definisce ma un compagno con cui confrontare nel gioco la propria proprietà emergente dal suo atavico imperativo ordinante. Nel riconoscere l'Altro va

scoprendo il suo stesso divenire Altro rispetto al suo originario "falso sé" della sua coscienza alienata.

È in questo processo d'indefinita, mai compiuta, alterificazione, che si sviluppa quell'esperienza di inter-soggettività come grembo generativo di pensieri, di affetti, di sogni che sono i mattoni con i quali si erige quella prodigiosa costruzione che è la nostra comune, eppure singolarissima, antropo-poiesi.

Diego Napolitani

BIBLIOGRAFIA

- Ancona L., Bion il mistico, in *Funzione gamma*, Rivista on line, 2004.
- Bion W.R. (1961), *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma, 1997.
- (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma, 1973.
 - (1970), *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma, 1973.
- Damasio A.R., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000.
- Edelman G. (1989), *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*, Rizzoli, Milano, 1991.
- Fornaro M., *Psicoanalisi tra scienza e mistica. l'opera di Wilfred R. Bion*, Edizioni Studium, Roma, 1990.
- Grotstein J.S., Bion's Transformations in "O", the Thing-in-Itself and the Real: Toward the concept of the Transcendence Position, in *Journal of Melanie Klein and Object Relations*, 14, 1996.
- (2000), *Chi è il sognatore che sogna il sogno?* Edizioni Ma-gi, Roma, 2004.
- Monti S., Psicologia e sintropia, in *Syntropy*, Rivista on line, 1, 2006.
- Morin E. (1986), *Il metodo III: la conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1989.
- Napolitani D., La narrazione analitica tra semiotica ed ermeneutica. Il mentire come unica verità del "fare mente", in *Scrittura e narrazione*, a cura di M. Russo, Unicopli, Milano, 1999.
- Gruppi: apparizioni del Reale attraverso il "con-esserci". Rivelazioni, conversioni, fedi, in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, XXIII, 1-2, 2009.
- Pievani T., *Homo sapiens e altre catastrofi*, Meltemi, Roma, 2002.
- *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Bari, 2005.
- Straus E. (1935), Le forme della spazialità e Paesaggio e geografia, in Pinotti A., *L'estetico e l'estetica*, Mimesis, Milano, 2005.
- Varela F., Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica a "un problema difficile", in *Pluriverso*, anno II, 3, 1997.