

SOGNO E PENSIERO

Patrizia Mascolo

I due termini che fanno da titolo a queste brevi riflessioni si riferiscono a due ambiti, a due sfere dell'esistenza umana, da sempre considerati del tutto differenti, se non addirittura in contrapposizione.

Il sogno, che lo si consideri il portato della voce dei defunti o del volere divino, come nell'antichità, o piuttosto espressione di contenuti rimossi nell'inconscio, come nella modernità, rimane pur sempre inteso come quel fenomeno che accade quando, grazie al sonno, l'individuo perde il contatto con il mondo della realtà e, insieme, con quelle categorie e quelle funzioni che gli consentono di vivere in tale mondo: il tempo, lo spazio, la capacità di decidere e di agire. Fuori dal mondo della realtà egli si trova immerso, quale spettatore partecipe, in uno strano, spesso incomprensibile, mondo di eventi di cui non solo non ha deciso l'inizio ma di cui non può neanche determinare il corso né, tanto meno, decidere la fine.

Il pensiero, al contrario, da sempre considerato caratteristica specifica dell'essere umano che lo distingue da tutti gli altri esseri viventi, è quella capacità che l'individuo acquisisce e raffina sempre di più nel corso della sua evoluzione, dalla nascita all'età adulta, proprio grazie al rapporto con la realtà del mondo, umano e non, e che, una volta acquisita gli consente di ordinare la realtà, di dare un senso e una direzione alle cose del mondo e al suo stesso agire, di usare gli oggetti della realtà per i suoi scopi e di costruirne di nuovi. In questo senso il pensiero si identifica con la razionalità: il "lume" della ragione è ciò che illumina, appunto, la realtà del mondo e della vita, ordinandola e rendendola fruibile. Di questo pensiero l'individuo si sente pienamente autore, con la stessa certezza con cui, nel sogno, si sente non più che spettatore, pur se partecipe degli eventi che rimangono tuttavia fuori dalla sua portata decisionale e gestionale.

Sorprendentemente il linguaggio comune sembra smentire l'evidenza di questa differenza così netta rispetto a chi sia l'autore di cosa, anzi sembra addirittura invertirne il senso: quando ci svegliamo al mattino, dopo aver sognato, spesso ci ritroviamo a dire "ho fatto" un sogno, assegnando così a noi stessi il ruolo di fattori, di autori di quanto abbiamo sognato; d'altra parte, rispetto alle nostre idee spesso affermiamo "mi è venuta un'idea", assegnando in tal modo una sorta di vita autonoma all'idea che sarebbe venuta da chissà dove e chissà perché nella nostra mente senza il concorso di una nostra determinazione a farla venire e tanto meno a "costruirla".

Tuttavia, nonostante questa inversione di senso prospettata dal linguaggio comune, se ora affermo, come qui intendo fare, che sogno e pensiero sono due modi dell'umano essere in relazione con la realtà e che possiamo domandarci se vi sono, e quali sono, i punti di contatto tra questi due modi, se è legittimo considerarli due aspetti della cognizione umana, se e come l'uno possa essere alle radici della formazione dell'altro e viceversa, dico qualcosa che si pone fuori dal senso comune, dal "buon senso" che, a dispetto delle suggestioni del linguaggio, rimane spesso ancorato a quella netta distinzione sopra accennata. Certo si tratta di una distinzione che rimane così netta nella misura in cui il pensiero viene identificato con la razionalità. Ma anche per chi, come noi, è distante da una tale identificazione e ha ben presente l'importanza dell'intuizione quale modalità del pensiero e della conoscenza, il rischio del risucchio nel "buon senso" è tutt'altro che lontano: quante volte ci ritroviamo a considerarci, senza ombra di dubbio e nella più ovvia scontatezza, unici legittimi autori del nostro pensiero?

Nel 2007 Diego Napolitani scrisse un lavoro dal titolo *Le due gambe del procedere cognitivo*, in cui sosteneva il concetto della integrazione tra i due modi della cognizione umana, quello razionale, categoriale e quello non razionale, intuitivo e, a proposito della relazione tra paziente e analista affermava:

...è un procedere che si avvale delle due gambe della conoscenza: la gamba sintattica, razionale, che si riferisce al già noto (teorie e codici a confronto) e la gamba della fantasia, del sogno, delle emozioni, dell'emergenza imprevista e imprevedibile (*op.cit.*).

Troviamo qui non più che un breve accenno al sogno, ma è un accenno che colloca il sogno all'interno di uno dei modi della cognizione umana, quello intuitivo, cioè tra i processi di conoscenza. Questo tema sarà ripreso, e sviluppato, dall'autore in un lavoro scritto negli ultimi anni della sua vita *Gruppi: apparizioni del Reale attraverso il "con-esserci*, in cui egli dedica un intero paragrafo al sogno visto, insieme all'innamoramento e all'esperienza estatica, come una delle "comuni esperienze di contatto intuitivo", espressione con la quale l'autore si riferisce "a momenti paradigmatici di conoscenza infrasensoriale o trans-razionale del Reale...", dove al termine "Reale" egli attribuisce lo stesso significato attribuitogli da Heidegger e da Bion, e continua affermando che queste esperienze affondano le loro radici nel "nucleo coscienziale originario", quello che "rispecchia nel proprio indefinibile fluire, l'assoluto fluire del mondo"(2009). Il pensiero dell'autore è ricco e articolato, ma ciò che mi preme qui sottolineare ai fini del nostro discorso è proprio l'aver collocato a pieno titolo il sogno nell'ambito dei processi cognitivi. Tra i vari significati che il *Vocabolario Devoto-Oli* assegna al termine "Cognizione" troviamo questo: "Facoltà di comprendere, di rendersi conto di qualcosa e di sapersi orientare in conseguenza". Dunque si tratta di una conoscenza potenzialmente capace di orientare l'essere umano nel suo muoversi nel mondo. Ma se è facile capire di che cosa la "gamba" razionale del-

la cognizione consente all'essere umano di rendersi conto, non è altrettanto immediato coglierlo rispetto alla "gamba" intuitiva, in particolare al sogno.

Sappiamo che gli esseri umani si sono sempre interrogati su quale fosse il significato dei sogni e da dove essi provenissero, e come le risposte a questi interrogativi siano state diverse a seconda delle epoche storiche: i sogni sono stati intesi come il manifestarsi di una volontà divina o come il presentificarsi dei defunti che indicavano così al sognatore il suo destino o, ancora, a partire dal 1600 e per i due secoli successivi, come manifestazioni dell'irrazionale, privi di qualunque significato, fino a quando Freud non restituisce a essi importanza vedendoli come "la via regia per l'esplorazione dell'inconscio", anche se in seguito gli assegna come unica funzione quella di proteggere il sonno dai possibili risvegli dovuti all'emergere di pulsioni rimosse. Al di là del nostro concordare o meno su tale funzione ipotizzata da Freud, vorrei sottolineare che la sua rimane l'unica risposta all'interrogativo "perché sogniamo?" a cui, fino a oggi, nessuna delle molteplici ricerche scientifiche sul sonno è riuscita a rispondere.

Ma c'è un altro interrogativo che l'essere umano si è posto da sempre, da quando è comparso sulla terra fino ai giorni nostri, un interrogativo che possiamo ben dire caratterizzi la stessa condizione umana, cioè quello che riguarda il senso della vita: perché vivo? Perché ci sono la terra, le stelle, gli animali, l'uomo stesso? Chi ha fatto tutto questo, chi lo ha creato e perché? E, ancora più radicalmente: che cos'è l'uomo?

Questi interrogativi sono stati da sempre il motore dello sviluppo dell'umanità, sia in ambito scientifico che filosofico. La ricerca di risposte a tali interrogativi è anche alla radice dell'idea dell'esistenza di Dio, visto come l'artefice di tutto ciò che esiste, il creatore assoluto.

Come tutte le idee, anche l'idea di Dio ha una sua storia, un suo sviluppo, che è impossibile in questa sede ripercorrere. Ci basti ricordare che in Occidente, nell'antichità, la cultura greca contemplava una molteplicità di déi, ciascuno con sue caratteristiche e sue funzioni: il dio della guerra, il dio dell'amore, il dio del mare e così via; come una grande famiglia questa moltitudine di déi era caratterizzata dagli stessi sentimenti, dalle stesse dinamiche che si ritrovano nei consessi umani: essi litigavano, si amavano, si tradivano, avevano un padre e una madre. Possiamo pensare che gli antichi greci rappresentassero in tal modo, personificandoli, non solo i diversi aspetti che si ritrovano nei gruppi umani ma anche, e soprattutto, quelli che formano la compagine individuale, le "gruppalità interne" diremmo con il linguaggio che ci è più proprio. Forse non siamo troppo lontani da una qualche verità se pensiamo che essi ponevano la molteplicità costitutiva del soggetto in un "oltre", in un luogo altro, sopra le loro teste e che questa operazione di "dislocazione" fosse funzionale a mantenere la percezione dell'unitarietà individua del soggetto.

Con l'avvento delle grandi religioni monoteiste il dio è diventato "l'unico Dio", il "Dio Padre" creatore dell'universo intero, causa prima di tutte le cose. Naturalmente questo passaggio non è stato né immediato né così netto come semplicisticamente potremmo credere: molteplici sono gli aspetti di contaminazione tra l'antica religione degli déi e il cattolicesimo. Possiamo pensare che con questo passaggio, dalla molteplicità degli déi al Dio unico, venga celebrata la potenza dell'unitarietà, dell'unicità del soggetto elevato ad "assoluto Creatore" e che questo passaggio sia il presupposto di quell'idea, che più tardi verrà sviluppata, del soggetto come soggetto "forte" capace di piegare l'oggetto, la realtà, alle proprie necessità. Allo stesso tempo tuttavia possiamo vedere questo passaggio al Dio unico come quel movimento che consente, che annuncia la possibilità che l'uomo riprenda in sé, recuperi il senso della molteplicità costitutiva del soggetto che prima era stata dislocata nell'oltre-mondo, nel mondo degli déi. Anche se dovranno passare molti secoli prima che questa idea della molteplicità costitutiva del soggetto possa essere elaborata e condivisa.

Nel complesso percorso del pensiero occidentale, a partire dal 1600 con Cartesio, si afferma, nel pensiero filosofico, la prospettiva razionalistica che fa da sfondo allo sviluppo delle scienze, allo sperimentalismo e all'affermarsi appunto di un concetto "forte" di soggetto, visto tale in quanto contrapposto all'oggetto che manipola, misura, usa: un Soggetto che forte della sua *ratio*, illuminando appunto con la logica e la razionalità le cose del mondo e il suo proprio fare, produce inarrestabile progresso. Un tale soggetto è "individuo" nel senso più proprio, unitario, indiviso. Nel 1800, con il Romanticismo, viene contestato il predominio della razionalità e vengono rivalutati i sogni e i sentimenti, ma il primato della *ratio*, dello sperimentalismo e poi del positivismo non viene mai cancellato: esso è tale ancora ai giorni nostri. Tuttavia nella seconda metà dell'800 e nella prima metà del'900 un certo sviluppo del pensiero filosofico mette in discussione lo statuto "forte" del Soggetto e la stessa separazione netta tra soggetto e oggetto: mi riferisco in particolare alla fenomenologia di Husserl e all'analitica esistenziale di Heidegger e a tutto il movimento di pensiero che a partire da questi autori si è sviluppato. In questo stesso periodo nasce anche la psicoanalisi di Freud che, dopo di lui, si muoverà sempre di più nella direzione relazionale, fino alla nascita del gruppo analisi i cui sviluppi più recenti, inseguendosi coerentemente nel filone del pensiero fenomenologico e in quello degli ultimi risultati delle ricerche neuroscientifiche, ci presentano addirittura l'individuo come "dividuo", cioè come molteplice, e l'universo relazionale come "Pluriverso".

Questi ultimi sviluppi che vedono la molteplicità quale fondamento e materia costitutiva della mente, e qui mi sto riferendo in special modo alla teoria antropogruppoanalitica di Diego Napolitani, rappresentano una faticosa conquista

del pensiero contemporaneo occidentale, essendo, questo pensiero, ancora così fortemente intriso, a partire dal *cogito* cartesiano, di razionalismo e di positivismo.

A fronte di tale faticosa conquista non possiamo allora che stupirci quando, seguendo le ricerche degli antropologi del '900, scopriamo che vi sono popolazioni per le quali questa visione del molteplice quale fondamento e materia dell'identità individuale ha sempre informato la loro vita sociale e il loro fare. Non mi sto riferendo alle grandi culture orientali, ma ad alcune popolazioni dell'Africa sub sahariana, così dette "primitive", che sono state molto studiate dagli antropologi nel secolo scorso. L'antropologo Francesco Remotti in una relazione tenuta alla SGAI di Milano alcuni anni fa, ci ha raccontato, tra le altre cose, che i Banande dello Zaire, l'attuale Repubblica Democratica del Congo, una popolazione da lui a lungo studiata, in occasione delle cerimonie di iniziazione per i giovani, pongono al loro Dio la domanda fondamentale sul mistero dell'uomo e della vita. Ma essi non chiedono al Dio "che cos'è l'uomo?", bensì "che cos'è l'uomo nella capanna, che cos'è l'uomo nella foresta", e così via. Possiamo cogliere in questo modo di porre l'interrogativo a Dio la loro implicita consapevolezza che l'uomo, lungi dall'essere "una" cosa, è invece molte e diverse cose: non si tratta infatti di un interrogativo che riguarda il "fare" o il "dover essere" in una o in un'altra situazione, bensì di un interrogativo che riguarda in radice ciò che l'uomo è. Dunque, quanto noi occidentali andiamo faticosamente conquistando in merito alla consapevolezza di una molteplicità costitutiva del soggetto, per i Banande è il "da sempre" saputo, è la base su cui poggiano tutti i loro interrogativi sui misteri della vita e dell'essere umano.

C'è quindi una sapienza antica che sa da sempre ciò che il pensiero filosofico occidentale va riconquistando. Ma il termine "antico" non riguarda soltanto le intere popolazioni, riguarda anche le singole persone, ciascuno di noi: siamo, tutti e ciascuno, portatori di una sapienza antica, nel senso di una sapienza originaria del nostro essere-il-mondo al quale veniamo. "Essere-mondo" è un'espressione che Napolitani utilizza per riferirsi al senso della tutt'unità che caratterizza l'originario rapporto del neonato essere umano con il mondo, un'espressione che allude a un'esperienza vissuta che, mentre è l'opposto di quella della separatezza, è anche l'opposto dell'esperienza (empirica) dell'uno, dell'indiviso, del soggetto individuo che si para di fronte all'oggetto: un'esperienza, quella della tutt'unità dell'essere-mondo, che è l'indicibile senso dell'unicità del molteplice.

Tale sapienza originaria è quella che, nel tempo del nostro sviluppo infantile, faticosamente dobbiamo relativizzare e spesso del tutto dimenticare, per apprendere la conoscenza delle "cose" del mondo, i tempi, gli spazi; ma è la stessa sapienza che poi, paradossalmente, con altrettanta fatica dobbiamo riconquistare per poter sentire a pieno il nostro essere esistenti: l'uomo, schiacciato nella dimensione del commercio con le cose, con il fare, con il manipolare, con il ca-

tegorizzare, avvizzisce, soffre, si sente prigioniero e ha bisogno di riconquistare l'altra dimensione, quella appunto dell'esistere oltre lo stare.

Parlando di "sapienza" mi sto implicitamente ponendo fuori da una visione che intende l'antico, dei popoli come dell'individuo, quale fase dello sviluppo, la fase dell'immaturità, dell'ancora non compiuto, del mancante. In realtà questa sapienza originaria non la perdiamo mai, senza "saperlo" continuiamo ad abitarla: la viviamo a pieno nei momenti estatici, nel godimento dell'arte, nel perdimento d'amore e, massimamente, in quella dimensione che chiamiamo "sogno".

Possiamo allora ritenere che il "mal di vivere", l'impossibilità a trascendere, sia l'impossibilità a recuperare pienamente questa sapienza originaria, questa dimensione dell'esistenza.

I termini "conoscere", "sapere", "apprendere" si riferiscono all'ambito di ciò che chiamiamo "pensiero", ma la sapienza antica, la sapienza originaria, riguarda, appunto, anche ciò che chiamiamo "sogno".

Come abbiamo visto, gli interrogativi intorno al sogno e intorno al senso e all'origine della vita hanno accompagnato l'uomo sin dal suo apparire sulla terra, e gli antichi miti sono costruzioni fantasiose che danno risposta a tali interrogativi. Vi è tra questi il mito della creazione di un popolo dell'America latina di epoca pre-colombiana, riportato da Galeano nel suo *Memoria del fuoco*, in cui i due elementi, il sogno e l'origine della vita, sono intrecciati in modo straordinario:

La donna e l'uomo sognavano che Dio li stava sognando.

Dio li sognava mentre cantava e agitava le sue maracas, avvolto in fumo di tabacco, e si sentiva felice e insieme turbato dal dubbio e dal mistero.

Gli Indios Makiritare sanno che, se Dio sogna cibo, fruttifica e dà da mangiare.

Se Dio sogna la vita, nasce e dà la nascita.

La donna e l'uomo sognavano che nel sogno di Dio c'era un grande uovo splendente. Dentro all'uovo essi cantavano e ballavano e facevano un gran baccano, perché erano pazzi di voglia di nascere. Sognavano che nel sogno di Dio la gioia era più forte del dubbio e del mistero; e Dio, sognando, li creava, e cantando diceva: "Rompo quest'uovo e nasce la donna e nasce l'uomo. E insieme vivranno e moriranno. Ma nasceranno nuovamente. Nasceranno e torneranno a morire un'altra volta. E mai cesseranno di nascere, perché la morte è menzogna".

C'è qui un rincorrersi di sogni, dove non si sa chi sogna chi: Dio sogna l'uomo e la donna ed è il suo sogno che li crea, ma sono l'uomo e la donna a sognare Dio che li sogna e così li crea. L'uomo e la donna sognano il sogno di Dio, e Dio sogna il sogno dell'uomo e della donna. In questo circolo creativo, dove non si sa chi crea chi, ciò che viene delineato è l'essere stesso della creatività che diventa riflesso del sogno, che coincide con il sogno.

Nel nostro Occidente son dovuti passare secoli di pensiero filosofico, psicoanalitico e gruppo analitico per arrivare noi oggi a dire che bisogna sognare il sogno dell'altro, del paziente nel nostro caso, per raggiungere la sua verità, cioè la sua potenzialità creativa. Gli indios di epoca precolombiana lo sapevano già. Così anche sapevano che il reale è il continuo fluire: nella sequenza ininterrotta che questo mito ci presenta, senza soluzione di continuità, di nascite e di morti e di rinascite, è ben rappresentato il continuo divenire, dove la morte, intesa come fine, come cesura, non può che essere menzogna perché la verità è, appunto, il continuo fluire del reale.

L'elemento della rinascita, della morte come menzogna, della promessa di eternità, è presente in tutte le religioni compreso il cattolicesimo, e il nostro pensiero razionale ha sempre visto questo come un elemento consolatorio. Noi pensiamo che l'essere umano rifugga la morte come il male peggiore e che l'idea di un'eternità risponda appunto al bisogno consolatorio di negare la morte. C'è in questo sicuramente una verità, ma è una verità che diventa assoluta nella nostra cultura occidentale: la morte come catastrofe assoluta, come ciò che va esorcizzato, negato, relegato in luoghi separati dove non si sia costretti a vederla. E più la nostra cultura progredisce nel senso tecnologico, più la morte deve essere negata. Questo ha la sua ragione e il suo senso: l'uomo tecnologico è radicalmente "individuo", è il centro di tutto, il soggetto forte, quello che si contrappone alla realtà oggettiva. E cosa di più oggettivo della morte! La morte dell'individuo, inteso come unico e indiviso, che oggettivamente possiamo vedere e toccare, è la fine di tutto, inconcepibile come tale dall'individuo stesso.

Avanzo qui l'ipotesi che questo elemento di rinascita, della morte come menzogna, che si trova in tutte le religioni, che funziona per noi occidentali come elemento consolatorio, sia in realtà il residuo, l'unico forse nella nostra cultura occidentale, di quella sapienza antica, di quel sapere originario del Reale come il "tutto" dell'eterno fluire, di quell'"essere-mondo" dell'indicibile molteplice indiviso, di quella dimensione senza soluzione di continuità.

Ci sono stati in Occidente, nella nostra epoca moderna, pensatori che hanno messo in discussione l'assunto indiscutibile che la realtà sia ciò che tocco, il dato oggettivo, quello che si para davanti al soggetto e che gli oppone resistenza. C'è chi ha detto che la realtà, lungi dall'essere ciò che vedo e tocco e misuro e uso, è piuttosto l'inconoscibile, ciò che non si può conoscere come non è possibile "cantare le patate": Bion, il visionario, ci parla della Realtà come della *O*, segno senza soluzione di continuità, senza poter spiegare cosa sia questo *O*. E per Heidegger, il grande filosofo del '900, la realtà è l'Essere e l'Essere è il continuo fluire, non è una "cosa" ma è lo stesso fluire, e in questo senso l'Essere è Tempo: esso è tutto nel modo di manifestarsi del suo fluire e i singoli enti, noi stessi, sono modi di un tale manifestarsi.

Si comprende allora come in questa ottica che nega, nel caso di Heidegger, e che precede, nel caso degli Indios, l'idea del Soggetto "forte", in questa ottica che sopravanza l'individuo come centro e ragione del tutto, la morte sia menzogna. Heidegger non arriva a negare la morte in senso esplicito, anzi sembra che ne faccia il dato centrale della sua teorizzazione quando afferma che "l'essere per la morte" è il modo autentico di vivere. Un'affermazione che si presta a essere facilmente fraintesa se viene estrapolata dal senso complessivo della teorizzazione heideggeriana, e non è certo questa la sede per approfondire tale complessa teorizzazione. Basterà tener presente, ai fini del nostro discorso, che per il filosofo la morte è quell'unica possibilità certa che nella sua indeterminatezza, nel suo rimanere pura possibilità, cioè nel suo non attualizzarsi e fin quando non si attualizza, consente che tutte le altre possibilità rimangano tali, aperte; consente all'uomo di essere proiettato nel futuro delle sue possibilità, oltre il "dato", e in questo senso rende libero l'uomo impedendo che egli rimanga prigioniero, schiacciato dalla "datità" delle cose. Ma il futuro, per Heidegger, non è il "non ancora" bensì il "già stato": quando quest'ultimo non viene "cosificato" nel passato irrecuperabile, si palesa davanti a noi come futuro possibile.

Possiamo ritenere questa visione del passato che si palesa come futuro possibile come il modo heideggeriano di tradurre il vissuto del continuo fluire, un modo che rimanda non all'immagine di un fiume che scorre ininterrotto, piuttosto a quella di un circolo o, meglio ancora, di un'ellisse: non il "che cosa", i fatti accaduti, bensì il significato di cui noi rivestiamo i fatti, il "come" è il senso del passato che ci viene incontro dal futuro ed è questo senso che noi possiamo riattraversare mille volte nel nostro procedere, ogni volta aprendo nuove visioni di senso che sono già il futuro rispetto alle precedenti e che a loro volta aprono a possibili ulteriori visioni.

Sappiamo che Diego Napolitani, attento e appassionato lettore di Heidegger, ha fatto del "riattraversamento dell'istituito" il punto focale di tutta la sua teoria.

Ma torniamo al mito della creazione degli Indios pre-colombiani perché vi è in esso un altro elemento degno di nota, un elemento sorprendente per la sua acutezza e modernità: il canto di Dio. Dio crea l'uomo e la donna sognando e cantando e nel canto c'è il linguaggio della verità del continuo fluire. Il cantare, come il poetare, fa parte dell'arte e sappiamo che l'arte è sempre stata accomunata al sogno.

Di solito riteniamo che l'intuizione sia alla radice del sogno così come dell'arte, ma non pensiamo mai che l'arte e il sogno siano parenti stretti del pensiero. Invece Heidegger, nel libro intitolato *L'esperienza del pensare*, che è un libro di poesie, afferma: "Il cantare e il pensare sono ceppi ravvicinati della poesia". Per lui la poesia è, tra le arti, quella più rilevante perché si serve di parole e di costruzioni linguistiche che, quando non si risolvono nella "chiacchiera", nel "si dice", sono modalità evocative dell'Essere. Dunque l'arte è esperienza

dell'originario, è il disvelamento dell'Essere, ma arte e pensiero sono, per questo pensatore, più che prossimi: sono il medesimo. Si comprende quindi quanto diverso sia per lui ciò che chiamiamo "pensiero" rispetto a come noi solitamente lo intendiamo, e tenendo presente questo, si comprende anche il senso della sua affermazione secondo cui solo i poeti pensano: per Heidegger ciò che va pensato è l'Essere stesso, ma l'essere è il suo nascondersi e il suo darsi nella temporalità, cioè nel continuo fluire; ciò che va pensato è dunque il continuo fluire e non il dato oggettivo, quindi è qualcosa che solo l'arte riesce a cogliere e non certo il pensiero razionale, tecnologico della nostra epoca.

Allo stesso impensabile si riferisce Bion parlando del Reale come *O*.

Seguendo questi autori possiamo dire che la verità, il Reale, è possibile toccarlo solo nell'arte e nel sogno, cioè in quegli ambiti in cui il pensiero razionale non solo non è egemone, ma non ha posto.

Dunque il significato che Heidegger attribuisce al termine "pensiero" è radicalmente diverso e distante da quello che comunemente gli si attribuisce, e sembra altrettanto distante da quello che noi stessi solitamente gli attribuiamo. Ma se riflettiamo sull'esperienza che ciascuno di noi fa del proprio pensiero, se rivolgiamo la nostra attenzione e il nostro ascolto al farsi del pensiero, ci accorgiamo che quella distanza si riduce enormemente.

Per noi antropogruppoanalisti il pensiero non nasce nella mente bensì nella relazione e appartiene a tutti i soggetti in essa coinvolti, e solo in quanto la mente è relazione risulta legittimo considerarla come la sede delle idee. Tale affermazione può apparire un'ovvietà a chi, come noi, è avvezzo a considerare la relazione come il terreno su cui tutto si compie e la mente come qualcosa che va declinato al plurale piuttosto che al singolare. Tuttavia, nonostante la nostra familiarità con l'idea di un mondo interno plurale, quando ci riferiamo al pensiero continuiamo di solito a considerarlo come il portato della singolarità piuttosto che come il fenomeno collettivo per eccellenza, quale esso è: nel nostro immaginario il pensiero rimane la vera roccaforte della soggettività individua. Se riflettiamo però, ci accorgiamo che quanto comunichiamo, in forma verbale o scritta, come il "nostro" pensiero, non ne è che il prodotto finale, il frutto cioè dello sforzo di ordinare e sintetizzare, ossia di semplificare, la straordinaria complessità che il pensiero è, in modo da renderlo comunicabile. Tutto ciò che c'è dietro questo prodotto finale, ossia l'insieme composito di elementi diversi che lo costituiscono, non è visibile e, quanto meno nella sua parte maggiore, rimane di solito fuori dalla consapevolezza dello stesso soggetto pensante: si tratta di un insieme fatto di sogni, fantasie, ricordi, improvvise idee che sembrano venute dal nulla, momenti di "vuoto" mentale, che si snodano in un percorso non lineare e in un tempo più o meno lungo a partire dal momento in cui un'immagine o una sensazione si impone alla nostra interiorità, e che spesso sembra non abbiano alcuna relazione tra loro né con quella prima immagine,

ma che tutti concorrono alla sintesi finale che comunichiamo come “il nostro pensiero”. In questo percorso non lineare le diverse istanze della mente si esprimono intrecciando le loro voci e affollando la nostra interiorità di bisogni e desideri contrastanti, di immagini di noi stessi e della realtà a volte inconciliabili, procurandoci spesso un senso di malessere e di urgenza: è l'istanza razionale che spinge verso la ricerca di un ordine e di un senso logico, a fronte di un'istanza creativa che vaga fra sogni e ricordi intrecciando significati nuovi e “fuori tema” e che, prendendosi gioco dell'Ordine che separa generi, tempi e luoghi, continua a tessere i suoi fili di congiunzione, a comporre bizzarri accoppiamenti fra parole e sguardi lontani, fantasie e richieste attuali. È poi solo a costo di fatica e, spesso, di coraggio che si può riuscire a ordinare tutto ciò rendendolo comunicabile attraverso la propria voce la quale sintetizza, rendendole non più riconoscibili, le molte voci che hanno composto il discorso interiore.

Seguendo queste riflessioni e facendo appello alla nostra specifica esperienza di antropogruppoanalisti, non ci sarà difficile accorgerci che il gruppo costituisce lo spazio privilegiato in cui è possibile prendere contatto diretto con l'aspetto del pensiero che di solito rimane fuori dalla nostra portata, con il suo “farsi” appunto, giacché il gruppo nel suo essere la messa in scena, per così dire, della complessità interiore dell'individuo, della sua radicale molteplicità, riproduce concretamente, esprimendole, le dinamiche emozionali che costituiscono il pensiero. Così, partecipando a un gruppo e osservandolo, può apparirci con tutta evidenza che esso, quando è sufficientemente libero da regole di tempi e di modi, si dispone naturalmente a funzionare secondo la modalità che è propria della mente individuale, la produzione del pensiero, o per dirla più correttamente - invertendo i termini di tale affermazione - che è la mente individuale a funzionare naturalmente secondo la modalità che è propria del gruppo. In entrambi gli ambiti, quello della mente e quello del gruppo, il pensiero si va facendo attraverso associazioni e per “contagio” emozionale, per cui ciò che ascoltiamo o vediamo va a formare, insieme ad altri elementi, l'immagine di un sogno che, raccontato al gruppo, a sua volta stimolerà un ricordo in un altro partecipante, che sarà poi elaborato in un altro sogno e così via. Anche qui ci sarà poi una voce, quella di uno dei partecipanti all'esperienza o del conduttore del gruppo, che faticosamente riuscirà a “ordinare”, a sintetizzare quel tutto che emerge senza un apparente ordine logico e senza scansione temporale, in modo da renderlo comunicabile e condivisibile, anche a chi non ha partecipato direttamente all'esperienza, come “il pensiero del gruppo”.

Ma questa operazione di sintetizzazione, di semplificazione e di scansione logico-temporale è precisamente quella che facciamo quando ricordiamo un sogno che ci è venuto in mente e che vogliamo raccontare: già il ricordarlo è dargli una forma logica e un ordine temporale che il sogno in sé non ha, e solo

dandogli questa scansione possiamo raccontarlo, esattamente come per il pensiero.

Se ora, alla luce delle considerazioni fin qui fatte, ripensiamo a quelle contraddizioni del linguaggio che abbiamo visto all'inizio del nostro discorso, ci accorgiamo che esse non ci appaiono più tali. L'espressione "mi è venuta in mente un'idea" ci appare ora straordinariamente adeguata alla verità del pensiero, al suo essere il portato di tutti gli elementi compositi che abbiamo visto esserne la materia: il luogo da cui "è venuta" l'idea è quella dimensione a-temporale, rispetto al tempo dell'orologio, quella dimensione della sapienza originaria, dell'insieme molteplice e indiviso di sensazioni, immagini, ricordi, visioni nel loro continuo fluire. Allo stesso modo l'espressione "ho fatto" un sogno ci appare straordinariamente puntuale nel rimandare al senso dell'autorialità, del pieno sentirci autori della nostra esistenza, un sentire che possiamo traguardare solo quando recuperiamo quella dimensione originaria dove è la verità del continuo fluire, del tutto molteplice, recupero che nel sogno trova il suo momento più alto e totale. Queste espressioni dunque, che per la nostra *ratio* non possono che essere contraddittorie, se guardate con la "gamba" intuitiva della nostra cognizione, ci appaiono come espressione della nostra profonda verità.

Sappiamo che quando si parla del sogno, qualunque sia l'ambito specifico che se ne occupa, filosofico, psicologico o scientifico, ciò che di solito viene posto in evidenza è che in esso non c'è pensiero e non c'è il tempo. Ma di quale pensiero e di quale tempo si parla? Certo del pensiero categoriale e del tempo dell'orologio e del calendario, sicuramente necessari per la nostra vita quotidiana. Tuttavia possiamo ora convenire che se queste evidenze, nella loro ovvietà, vengono intese in senso assoluto, rischiano di farci scambiare ciò che è necessario per ciò che è vero!

Se abbracciamo la visione di Heidegger, se troviamo che la sapienza antica, quella degli Indios e delle popolazioni africane sia vicina alla verità, se conveniamo che la Realtà è il molteplice continuo fluire, allora non possiamo che dire che il sogno è pensiero, che il pensiero è sogno, che il tempo è il continuo fluire privo di scansioni dell'ora e del dopo, e che questo tempo noi lo recuperiamo pienamente solo nel sogno, così come recuperiamo il contatto con il Reale, con la verità del suo continuo fluire. E, infine, se concordiamo con Bion sull'importanza che la verità riveste per un pieno sviluppo della vita interiore, allora non possiamo non sostenere che è proprio il recupero di quella verità a cui il sogno ci consente di accedere, ciò che fa di esso l'apertura di possibilità riorganizzative del Sé che utilizziamo nel nostro lavoro.

Nel momento in cui abbracciamo davvero questa visione, l'interrogativo a cui la scienza non trova risposta, "perché sogniamo?", ci appare in tutta la sua insensatezza: sarebbe come chiedere "perché pensiamo?". Quando riusciamo a tirarci fuori dalla dimensione causalistica, finalistica per cui tutto deve avere una causa e

una utilità concreta, allora riusciamo finalmente a vedere il sogno-pensiero come quella dimensione d'essere che ci appartiene originariamente e a cui apparteniamo, e che semplicemente non possiamo che continuare ad abitare perché di essa, di quella temporalità come continuo fluire, noi siamo espressione.

BIBLIOGRAFIA

- Bion W.R., *Trasformazioni: il passaggio dall'apprendimento alla crescita*, Armando, Roma, 2001.
Galeano E., *Memoria Del Fuoco*, Sansoni, Firenze, 1989.
Heidegger M., *Essere e Tempo*, UTET, Torino, 1969.
– *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Città di Castello, 1996.
– *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma, 2000.
Napolitani D., *Le due gambe del procedere cognitivo*, in *Che cosa unisce gli psicoterapeuti* (a cura di T. Carere Comes), Vertici, Firenze, 2007.
– *Gruppi. Apparizioni del Reale attraverso il "con-esserci". Rivelazioni, conversioni, fedi*, in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi* vol. XXIII, 1-2/2009, Franco Angeli, Milano, 2009.

Patrizia Mascolo
Via Vesio 22 - 20148 Milano
patrizia.mascolo@aliceposta.it