

INTERVISTA A DIEGO NAPOLITANI SULLE “PSICOTERAPIE”.

Patrizia Mascolo

Introduzione

«Diego, vorrei chiederti un sacco di cose».

«E tu fammi un'intervista».

«Va bene. Quando ci vediamo?».

«Domani alle...dieci».

«D'accordo, domani alle dieci».

Così è nata questa intervista, dall'urgenza del mio desiderio di ascoltare la sua voce raccontare e, come si evince dall'immediatezza della sua risposta, dall'altrettanto urgente desiderio di Diego di raccontarsi ancora una volta. Quella che sarà, almeno in termini così ampi e sistematici, l'ultima volta.

Era metà dicembre 2011 e io ero con Diego nel suo studio come mille altre volte nei mesi e negli anni precedenti. Nei nostri incontri spesso mi leggeva lavori che stava scrivendo o parlavamo di aspetti del suo pensiero, o dei problemi della SGAI, ma più spesso parlavamo di progetti. In quel periodo il tema dei nostri discorsi riguardava il come poter dare forma all'idea del processo analitico, e più in generale, del processo psicoterapico inteso come processo formativo. Ancora un passaggio radicale nel percorso di pensiero di Diego: non “psicoterapeuti” ma “formatori”. Ancora una sfida, ancora un progetto.

Ma quella mattina di dicembre c'era, nello stato d'animo di entrambi, qualcosa di diverso. La “sentenza”, la diagnosi di tumore al polmone, era già stata emessa da qualche tempo e Diego si era ripreso abbastanza bene dopo la difficile esperienza del ricovero in ospedale a Torino. Era, come sempre, preso dall'urgenza di portare a termine ciò che andava elaborando ma, questa volta, l'urgenza aveva uno spessore e un'intensità particolari, assolutamente corrispondenti allo spessore e all'intensità della mia urgenza di ascoltarlo raccontare.

Nessuna delle domande in cui si articola l'intervista era stata preparata, l'unica cosa che entrambi sapevamo era che il tema sarebbe stato quello delle psicoterapie. Nessuno di noi due si preoccupò, una volta fissato l'appuntamento per l'indomani, di formalizzare e dare un qualche ordine a quello che sarebbe stato l'andamento dell'intervista o il suo contenuto specifico. Sapevamo che il nostro incontro sarebbe stato nella forma di un dialogo libero, nel corso del quale le domande e le risposte sarebbero emerse spontaneamente da quel clima

di intimità, di curiosità reciproca e di interesse condiviso che aveva sempre caratterizzato, e ora più che mai caratterizzava, i nostri incontri.

Tornai a casa, quella mattina, emozionata e commossa all'idea che l'indomani avrebbe avuto inizio un incontro che, come e più di ogni precedente incontro con Diego, mi avrebbe portato ben oltre spunti e riflessioni teoriche, un incontro che sentivo come un grande dono, come un lascito, come un testamento.

Ci siamo incontrati quattro volte, tra fine dicembre 2011 e gennaio 2012. L'intervista si interrompe, nell'ultimo incontro, per l'arrivo di una coppia di amici che erano venuti a fargli visita, e non sarà più ripresa perché, nelle settimane successive, le condizioni di salute di Diego peggiorarono.

È stato molto difficile, per me, trascrivere questa intervista. Impossibile riuscire a rendere, nello scritto, l'intensità del racconto. Volutamente non ho eliminato alcune ripetizioni, come il suo riprendere argomenti di cui aveva già parlato. Il mio intento è stato quello di lasciare il più inalterato possibile il modo del suo racconto.

13/12/2011

(di seguito si indica con **P.** l'intervistatrice Patrizia Mascolo, con **D.** l'intervistato Diego Napolitani, *ndr*).

P. Nel tuo lavoro *Psicoterapia?*, a partire dall'analisi di tale termine, ti poni l'interrogativo di cosa sia la psiche e cosa sia la terapia, per sostenere poi che i due termini appartengono a due ambiti concettuali completamente differenti e che quindi il loro accostamento risulta, per così dire, problematico. Dov'è il nodo di tale problema e perché questi due termini sono, a tuo avviso, così inconciliabili?

D. Usando il concetto di "terapia" ci riferiamo a una pratica umana in cui un soggetto maneggia un oggetto per farsene qualcosa: per trasformarlo, analizzarlo e così via, cioè facciamo riferimento a una tecnica di intervento di un soggetto volitivo nei confronti di un oggetto inerte. Qual è l'oggetto a cui facciamo riferimento se uniamo la parola "terapia" alla parola "psiche"?

La parola "psiche" è assolutamente misteriosa, come la parola "anima": tutti siamo animati da affetti, intenzioni, desideri, ma cosa sia questa anima che dovrebbe esprimersi attraverso tali fenomeni specificamente umani, non sappiamo. Lo stesso enigma riguarda un termine che ha il medesimo spessore misterico e che è fonte di interrogativi anche per le neuroscienze, il termine "coscienza". Di solito ci riferiamo a essa come se fosse un attributo dell'anima, come a uno dei modi con i quali ci rappresentiamo l'esserci dell'anima, ma in so-

stanza non sappiamo cosa sia la coscienza, non abbiamo i supporti neurologici che ci consentono di dire che la coscienza è data da una determinata mappatura neuronica. Quindi se congiungiamo la parola “terapia” alla parola “anima” ci troviamo di fronte a un’aporia teoreticamente, scientificamente irrisolvibile.

Dovremmo ripensare l’anima come mente cognitiva, affettiva, intenzionale, strutturalmente relazionale, cioè potremmo, utilizzando qui una metafora, indicare la mente come quella caratteristica dell’essere umano per la quale l’uomo è in contatto con il mondo, un contatto non fisico, diverso da quello di un oggetto con il tavolo sul quale è appoggiato. Ma qual è la differenza tra il contatto di un oggetto con un altro oggetto e quello che si stabilisce nel momento in cui stringo la mano di un altro essere umano? Cosa passa in questa stretta di mano, come si modifica l’assetto complesso della mia esistenza e dell’esistenza dell’altro attraverso questa stretta di mano? Non lo sappiamo oggettivamente ma lo sappiamo per esperienza affettiva, emozionale, esperienza che viviamo attraverso tale gesto semplice, quello di un contatto. Per questo ci si richiama oggi, in tutto il pensiero moderno e in modo particolare nelle correnti più avanzate del pensiero psicoanalitico, del pensiero fenomenologico, del pensiero gruppo analitico, al grande enunciato heideggeriano per cui l’essere umano è il suo *Mit-Da-sein*, letteralmente tradotto “essere qui con”: se io non sono qui e non sono con, non sono. Cioè, io sono sempre e comunque con una presenza, fisicamente sensibile o mnesticamente o nella mia aspettativa, una presenza nel mio orizzonte. E allora, il *Mit-Da-sein* ha un’infinità di luoghi e di modi in cui si manifesta, una quantità indefinibile di corrispondenze esperienziali, noi facciamo continuamente esperienza del nostro essere-con: con l’amico, con la progenie, con il nostro passato. Fuori di questo essere-con c’è la figura emblematica dello smemorato di Collegno, colui che non ha memoria e quindi non può essere con nessuno perché di nessuno ha traccia, né come ricordo né come aspettativa.

Restringendo il campo al nostro ambito professionale, il termine “psicoterapia” allude a una relazione tra due esseri umani che si incontrano sulla base della premessa implicita, e anche esplicita, che uno dei due si rivolge all’altro perché suppone che questi abbia qualità, strumenti, risorse capaci di rimediare il male dell’anima che lo affligge. Intanto l’altro presume di avere comunque strumenti e metodi atti a porre rimedio al “guasto” che l’altro patisce. Così entriamo direttamente nella dimensione di un intervento di solidarietà: sono solidale con colui che sta affogando e utilizzo le strategie di cui dispongo per evitare a qualcuno la sua fatale fine.

P. Vorrei tornare su due aspetti del tuo discorso, su due concetti cui hai fatto cenno: soggetto volitivo e coscienza. Sono due concetti che, a tuo avviso, coincidono? E come possiamo intendere la coscienza quando ci poniamo il

problema di cosa sia la psicoterapia? Come uno strumento che ci serve nel lavoro psicoterapeutico? Ma di quale coscienza parliamo?

D. Tu poni giustamente in contatto due termini, “atto volitivo” e “coscienza”, che apparentemente sono di immediata co-implicazione: non posso fare alcun atto (volitivo) senza che abbia coscienza di ciò che voglio: ho fame, ho coscienza della mia fame e dei gesti che compio per estinguerla. Questo è un dato empirico, di quell’empirismo che ci consente di accomunarci a tutte le organizzazioni viventi. Dobbiamo infatti supporre che ciascuna organizzazione vivente, nello sviluppare un moto in una direzione, o con un determinato atteggiamento, sia dotata di una qualche volontà. Qual è la volontà di un bambino neonato che, avvertendo l’avvicinarsi di un seno, gira la testa verso esso e si accinge a sviluppare un’azione complicatissima come la suzione e la deglutizione? Il bambino ha coscienza di questo, sa cosa sta facendo? “Vuole”, nel senso comune, adulto del termine, succhiare al seno? Potremmo dire che tale volontà del neonato è analoga alla volontà di un’ameba che, trovandosi in una zona del suo ambiente ricca di un eccesso di acidità, fugge, ha un tropismo negativo rispetto a quel luogo minaccioso o, al contrario che, trovandosi in un ambiente che offre condizioni propizie per il suo nutrimento, svolge un tropismo positivo. Con quale azzardo possiamo parlare di “volontà”? Ci troviamo di fronte a degli automatismi, come se una cellula e l’ambiente nel quale si muove fossero coordinati tra loro senza il bisogno di quella mediazione che, antropologicamente, chiamiamo “scelta”, “decisione”. Dobbiamo pensare che l’uomo, “animale embrionico” secondo la definizione di Bolk, nasca dotato di ciò che Bowlby chiama modelli operativi interattivi, “MOI”, e che tali modelli, supposti essere animati da forze innate, quelle che Freud chiamava pulsioni, funzionano prima che il sistema nervoso sia organizzato in maniera tale da poter esprimere atti volitivi, cioè scelte. Si tratta di una condizione organica elementare comune al fondamento di tutte le organizzazioni viventi, compreso l’uomo, in cui la volontà, intesa come capacità di discriminazione consapevole, cosciente, non esiste. Ma “coscienza” significa un sapere-con, non un sapere personale. Noi potremmo usare il termine “sapienza” per intendere quel sapere raccolto da un essere umano, o anche da un essere animale, che in base a una sequela di esperienze già consolidate sa destreggiarsi nell’estrema variabilità delle condizioni ambientali, facendo delle scelte. Anche l’animale infatti, una volta raggiunto un sufficiente grado di complessità delle strutture neurologiche di base, fa delle scelte, esprime in qualche modo atti volitivi. Così l’uomo. Ma questa è la sua sapienza, è il suo sapere di, il suo aver fatto esperienza: allontanarsi dal fuoco che brucia, coprirsi se fa freddo, e così via, e per indicare tale sapere che l’uomo apprende, cioè prende dentro di sé dalle esperienze che concretamente va facendo nel suo rapporto quotidiano

con l'ambiente, non c'è bisogno di evocare quella parola estremamente complessa quale è "coscienza".

Se parliamo di coscienza, parliamo di un *cum-scire*, e questo *cum* ha un doppio orizzonte semantico: da un lato ha la stessa radice della parola "comprensione", parola che allude a un modo cognitivo che non è dato da una sommatoria delle diverse componenti di una certa realtà, bensì dal prendere un dato fenomeno nell'immediatezza per assumerlo, nel suo insieme, nella propria consapevolezza, senza necessità, almeno in prima istanza, di scomporlo, di analizzarlo, di ricomporlo accostandolo ad altri fenomeni. L'altro alone semantico del *cum* è quello legato all' "insieme a", all' "io con un altro": la coscienza, intesa traguardando questo secondo orizzonte semantico, significa che non posso sapere niente, non posso avere mai una conoscenza che non sia strutturata dalla mia relazione con il mondo e, in particolare, con il mondo umano. "Coscienza", in questa prospettiva, è sapere quel che l'altro sa, e saperlo non perché l'altro svela un mistero ma per un'apprensione immediata, intuitiva: dal modo del tuo darmi la mano io ho coscienza di una tua intenzione affettuosa oppure ostile, cioè attraverso l'intuizione che ho relativamente al contatto con te, colgo la verità del tuo essere amico o nemico, promessa o minaccia. Qui si instaura quella che possiamo chiamare "esperienza cosciente".

Ma anche se parliamo di autocoscienza, cioè la coscienza che abbiamo del nostro corpo, dei nostri pensieri, dei nostri ricordi, non stiamo parlando di qualcosa che sia isolato in sé, poiché l'essere coscienti di tali elementi è sempre un essere coscienti del significato che il nostro corpo, i nostri pensieri, i nostri ricordi, assume per noi. E il significato da dove viene? Non possiamo non ricordare qui la lezione magistrale di Winnicott, il quale dice che il bambino, nel guardare lo sguardo della madre rivolto a lui, conosce se stesso, ha coscienza di se stesso. E non solo perché, essendo guardato, diventa una presenza viva nello sguardo dell'altro, ma perché tale presenza è connotata eticamente, nel senso di essere una presenza gradevole o sgradevole, accogliente o problematica, e così per un'infinita gamma di sentimenti o risentimenti che il bambino legge nello sguardo della madre e, attraverso tale lettura, legge chi egli stesso è. La radice della coscienza, dunque, non è dentro un processo meditativo solipsistico che l'essere umano, a un certo momento della sua vita, avvia ma, al contrario, nell' "io sono" c'è l'eco profondamente radicata dell'essere, quell'io, prima di ogni cosa, ciò che è stato indicato dallo sguardo di una madre in prima istanza e poi di tutte le persone che avranno un peso rilevante nel corso dell'intera esistenza. L'"Io sono", lungi dall'essere immediato prodotto di una riflessione solitaria, fa risuonare l'esperienza co-scienziale originaria dell'essere in due: io che guardo una madre che mi guarda e da questo sguardo ricavo una verità su di me, quella verità che è la mia fede in me stesso, nel mio essere buono o cattivo, degno o indegno di sguardi accoglienti. È qui la scaturigine della coscienza e tale scatu-

rigine non è un dato perso nella così detta “memoria implicita”, espressione usata dai neuroscienziati per intendere quella memoria non rievocabile che costituisce il fondamento strutturale delle organizzazioni di base delle nostre mappe neuroniche. Queste mappe neuroniche, che si formano intorno alle primitive esperienze co-scienziali, cioè a relazioni intime, non razionalmente riflesse, sono come palafitte affondate in un passato remoto, che persistono per tutta la vita, ed è a partire da esse che l’uomo, animale migratore, lascia il suo primo habitat per fare nuove esperienze, acquisire nuove competenze, trasformare attivamente l’ambiente.

Credo che qui, a partire dalle primarie esperienze co-scienziali, si formi quell’esperienza vissuta che chiamiamo “il destino” di ciascun uomo. Vorrei sottolineare la concretezza di tali esperienze fondative su cui costruiamo tutta la nostra esistenza, cioè il loro essere incarnate nelle nostre cellule, nei nostri circuiti neuronali, come ci dicono i neuroscienziati, a esempio Varela, che parlano appunto di “incarnazione” degli apprendimenti originari. Se parliamo di queste esperienze, di queste palafitte, dobbiamo riferirci a delle cose elementari come il nostro nome, il cognome, il luogo e il linguaggio nei quali siamo nati, i gesti che hanno caratterizzato il nostro ambiente originario: è tutto questo, infatti, che si è incarnato in me al punto da farmi dire “io sono Diego”. Ma questo nome non è “mio”, esso è nato nella fantasia, nei ricordi di un padre, di una madre, e io ne sono soltanto il portatore, come mio padre era soltanto il portatore del suo cognome: siamo entrambi portatori di segni nominali che noi non abbiamo inventato, che sono eventi casuali e non inventi, provenienti dal mondo in cui siamo nati. La nostra identità, dunque, è del tutto fortuita, essa sarebbe potuta essere diversa se fossimo nati in altro luogo e in altro tempo, eppure tutto questo costituisce l’identità certificata dai documenti che esibiamo per affermare il nostro esserci. Quando parliamo di “destino” dovremmo quindi parlare di queste cose talmente banali da sfuggire a qualunque riflessione particolare: il nostro destino è il nostro luogo e data di nascita, il nostro nome e cognome. Ricordo quell’opera di Oscar Wilde *Il destino di chiamarsi Ernesto*, dove Ernest significa “serio” e, nel racconto, quest’uomo sarà serio per tutta la sua vita, il nome diventa il monito, la cifra della sua esistenza.

Al di là di questi giochi linguistici di grande spessore metaforico, dovremmo chiederci quanto l’insieme di queste esperienze incarnate, di questi elementi banali a cui non si presta troppa attenzione, segneranno la nostra esistenza. Ciò che apprendiamo dall’ambiente in cui nasciamo non sono solo tempi, spazi e linguaggi ma sono anche i modi, infinitamente diversificati, con i quali quel mondo ci ha allevato, toccato, guardato, riconoscendo la nostra possibile singolarità o, al contrario, vedendoci solo come parti integranti della madre. Noi abbiamo appreso il nostro ambiente così come l’ambiente ha appreso del nostro venire al mondo, c’è quindi un’apprensione assolutamente scambievolmente, dove

quella della madre "è" l'apprensione del bambino nei confronti del tesoro depositato nel corpo e nei gesti di lei: queste due creature si guardano e si riconoscono buoni o cattivi, belli o brutti, in modo confuso e spesso contraddittorio. Siamo di fronte a una trama che non potrebbe che essere con-fusa, fatta cioè di elementi fusi insieme, così come fusi sono i due attori che la compongono, apprendendosi reciprocamente. La nostra coscienza è la con-fusione originaria, l'assoluto che si sancisce come tale in quanto non riducibile in nessuna delle sue parti. Noi possiamo essere "toccati", per usare un'espressione bioniana, soltanto da alcune distinzioni parziali di questo assoluto, di questa con-fusione che è il fondamento del nostro destino e del nostro non sapere ciò che, in noi, è proprio e ciò che è altrui, ciò che nasce da una nostra deliberata volontà nel corso del nostro sviluppo e ciò che nasce da una necessità imprescindibile, da un comando egemonico che sentiamo muoversi in noi e che ci fa dire "non posso non fare...", "non posso non pensare...". Al fondo dell'anima di ciascuno c'è qualcosa che risponde a questo imperativo categorico a cui spesso non riusciamo a dare un senso, ma sono quelli i momenti in cui ci confrontiamo con il nostro assoluto con-fuso, promotore di distinzioni tra loro incompatibili e contraddittorie. Nel grande affresco teologale, dove ogni forma di divinità è il massimo dell'amore per la sua creatura e, contemporaneamente, il massimo della vendicatività, della crudeltà, dell'abbandono, ritroviamo l'assoluto nelle sue irriducibili aporie, nella sua confusione radicale, che non trova nel pensiero umano alcuna giustificazione possibile.

P. Nel linguaggio comune si dice "lasciami al mio destino" o "la forza del destino", alludendo a una sua invincibilità. A tuo avviso l'idea di combattere il destino è solo una fantasia eroica? E che relazione vedi tra questa fantasia e una certa idea di psicoterapia?

D. La tua domanda è assolutamente puntuale in questo momento. Sarei portato a risponderti passando da un discorso di tipo logico, analitico, scientifico, a un discorso di tipo letterario, poetico, evocando quel luogo intenso che alcuni uomini letterariamente costruiscono e a cui tanti altri partecipano emotivamente: parlo della tragedia. Ciò che emana dalla tragedia è quell'umore cupo, solenne e implacabile a cui l'uomo sembra essere condannato senza possibilità di remissione. Uso la parola *pathos* così come è usata dalla cultura greca per intendere, appunto, l'insieme di emozioni, di turbamenti, di coinvolgimenti che sconvolgono chi ne è preso e che proviene dall'assistere a una tragedia messa in scena su un palcoscenico. All'umore tragico, il *pathos*, i greci contrapponevano l'umore della commedia, che essi chiamavano *ethos*, termine che, nel suo significato proprio, indicava le consuetudini, le abitudini, il domestico, il quotidiano e che, riferito alla commedia, alludeva al gioco delle parti, gioco fatto di malintesi,

di equivoci, di scambi di ruolo, di inganni, di affermazioni di potere, dello strisciare dei servi. E la commedia è quella costruzione teatrale che sta a indicare che, fin quando si rimane nel gioco delle parti, scambiabili tra loro, si è nell'orizzonte della verità contro la menzogna, del disoccultamento di aspetti solo apparentemente misteriosi, di contrasti in fondo sanabili, con la pacificazione, che è lì all'orizzonte, di ogni rissa possibile: la commedia si conclude sempre con "e vissero tutti felici e contenti". Nei nostri incontri siamo continuamente nell'alternanza tra una dimensione patetica e una dimensione etica, nel senso del nostro passare dal vissuto di umori propri all'implacabilità di un destino a quello degli umori leggeri propri della rimediabilità degli inganni nel gioco delle parti. Quando pensiamo alla relazione terapeutica dobbiamo sapere che ci troviamo a giocare entrambe le due grandi scenografie, quella della tragedia e quella della commedia. Nella pratica relazionale, che continuiamo a chiamare psicoterapeutica, potremmo evitare attentamente di entrare nel merito del *pathos* per rimanere sulle onde leggere, cangianti, di un mare in fin dei conti ospitale, quello della nostra commedia: io sono lo psicoanalista, tu sei il malato, quel malato che nel momento in cui viene da me diventa il mio paziente, così come io divento il suo terapeuta. Siamo nel gioco delle parti. Queste dizioni, paziente, terapeuta, curatore, suppongono certezze e dentro queste certezze noi cerchiamo di chiarire gli equivoci: se tu, paziente, soffri, è per un equivoco, e io ora ti svelo la verità così tu smetterai di soffrire e potrai vivere felice. Freud sostiene che la commedia degli equivoci nasce nel momento in cui il bambino deve rimuovere le fantasie legate alle proprie pulsioni endogene. E allora, il bravo psicoanalista, facendo riferimento alla metapsicologia dice "ti conosco mascherina, dietro la maschera dei tuoi sintomi bizzarri non c'è altro che la fantasia di un bambino perverso polimorfo, ora tiro via la maschera così ti rendi conto dell'innocenza di queste fantasie da te coltivate nella tua remota infanzia e puoi sorriderci, sei guarito". Ecco il gioco delle parti, ecco la commedia. Possiamo capire che tutt'altra cosa è il sentire di trovarsi di fronte a chi si rivolge a noi nella sua coscienza radicale, cioè nel suo sapere di sé e del mondo sulla base dello sguardo che l'ambiente gli ha rivolto, sentire che egli si dibatte nel senso di se stesso, della vita e del mondo che quello sguardo gli ha rimandato, che si dibatte nel suo destino, in ciò che lo costringe a questo percorso specificamente umano del diventare eroe possibile nel momento in cui riesce a prendere una relativa distanza dalla perentorietà dei suoi comandi originari. Ma per sentire questo devo, prima di tutto, entrare nella sua tragedia, commuovermi come mi commuovo quando vado a teatro a vedere *Giulietta e Romeo* o l'infinità di produzioni tragiche, sul palcoscenico e nella vita reale. Allora, in quel momento, io non ho dentro di me certezza alcuna, sono invaso dal suo umore, dal suo essere colpito: *pathos* viene da *paskein*, che significa "ricevere passivamente", senza possibilità di reagire in modo autonomo, o anche "subire" e ancora

“espiare”, cioè avere un comportamento esattamente corrispondente al comando originario. Io devo entrare nel *pathos* di colui che mi è di fronte, devo coinvolgermi in esso, ma non per un precetto di metodologia tecnologica: non c'è nessun precetto che mi fa vibrare il cuore nell'assistere alla fine spaventosa degli eroi tragici, mi trovo a piangere magari contro la mia stessa volontà.

Questo è il mistero dell'empatia, cioè del vivere un medesimo *pathos*. Ma il *pathos* che vivo è quello dell'altro che ho di fronte, che vedo crocifisso al proprio destino e di cui ho pietà? No, io piango perché quella crocefissione è la mia, quella tragedia è la mia propria tragedia e non ha importanza quanto diverse possano essere le forme concrete nelle quali si sviluppano le scenografie tragiche dell'uno rispetto a quelle dell'altro: c'è comunque un'assonanza intima, c'è la medesima esperienza di essere assoggettati al nostro apparentemente implacabile destino. Se io riesco a vivere il mio *pathos* allora potrò sentire il *pathos* dell'altro e, viceversa, se riesco a sentire il *pathos* dell'altro, forse qualcosa del mio personale *pathos* riempirà il mio cuore e bagnerà i miei occhi.

Ecco che inizia la grande avventura: cosa ne facciamo di questo compattare, di questo ritrovarci com-pazienti, tu paziente del tuo *pathos* a fronte di un me paziente di un mio proprio *pathos*? Qui, riprendendo il discorso di Bion, trasformerei la parola “psicoterapia” nella parola “psicagogia” che vuol dire “evocazione dei defunti”: dobbiamo farli arrivare qui questi defunti irrequieti che tempestano la nostra vita, per chiedere loro qual è il nostro destino.

Tutta la nostra impostazione teorica, il nostro modo di intendere la relazione analitica, poggia sul concetto di riattraversamento delle matrici, ma questo riattraversamento è, appunto, un dialogo con la nostra genealogia, un poter vedere nostra madre e nostro padre non come l'Assoluto generatore, la confusione originaria, bensì come a loro volta figli, portatori di quel destino che essi ci trasmettono. Già questo, allora, è un guardare con una nuova solidarietà al proprio genitore, un vederlo, insieme a noi, orfano: nel momento in cui distinguiamo da noi il nostro destino possibile perdiamo i genitori come determinanti la nostra esistenza, e il nostro, con loro, è un dialogo tra orfani. L'orfananza è la condizione di adultità dell'essere umano.

C'è poi un secondo momento, così come tratteggiato nel grande mito greco della pratica psicagogica: i genitori siffatti, le genealogie siffatte, comunque intraviste, evocate, rese presenti nel dialogo, vanno riaccompagnati nell'oblio, nel senso non della dimenticanza ma del loro trovare pace, e noi li accompagniamo in pace attraverso l'elaborazione che facciamo dei sogni, attraverso il nostro distinguerci passo per passo. Infine c'è il terzo momento, quello della meditazione.

Mi affido qui alla metafora cinematografica di *Truman Show*: il mondo di plastica, la vita perfetta, il gioco delle parti, il vivere nell'*ethos*. In questo show, nel quale tutti viviamo per la maggior parte di noi stessi, per il maggior tempo del nostro tempo, noi siamo come le immagini dentro uno specchio. In genere

quando ci guardiamo allo specchio sappiamo, sentiamo che quell'immagine riflessa che segue i nostri movimenti è solo un simulacro. Ma proviamo a immaginare invece di essere dentro lo specchio, di essere noi al di là della parete riflettente: ecco che da lì non vediamo niente altro che una parete di metallo, non vediamo il noi stessi che si specchia, non immaginiamo neanche di speculare ma ci accorgiamo soltanto, improvvisamente, che alziamo una mano, o facciamo un qualunque gesto, senza sapere perché, sapendo soltanto che "non posso non fare così". Siamo tutti immagini dietro lo specchio, non sappiamo chi speculiamo. Poi c'è il prodigio, il contatto: una mano buca lo specchio, entra e sente un'altra mano e, pian piano, l'immagine dietro lo specchio, per momenti, per parti, emerge da questo, entra in contatto.

P. Ora, Diego, vorrei un chiarimento su un concetto difficile. Spesso nei tuoi lavori, e nei tuoi discorsi, parli della filosofia come ermeneutica, cioè come arte dell'interpretazione e in particolare ti riferisci al concetto di "circolo ermeneutico". Leggendo i tuoi scritti sulla clinica si comprende che la relazione clinica è, per te, una relazione di circolo ermeneutico. Ti domando: qual è la differenza tra la psicoterapia, la relazione clinica così come tu la intendi, e la filosofia. Se c'è una differenza.

D. Ma io partirei da una annotazione che ho fatto molto tempo fa, credo in *Individualità e gruppaltà*, dove mi pongo l'interrogativo del come mai la filosofia si chiami "filosofia", alterando una consuetudine linguistica per cui la *philia* in genere segue parole composte di cui il primo termine è l'oggetto della *philia* cioè dell'interesse, dell'amore, dell'amicizia, della consuetudine. La parola *philia* rimanda a questo orientarsi positivamente verso un suo oggetto. La stessa cosa vale per il termine fobia, che è l'esatto contrario di *philia*. Allora se io dico "agorafobia", dico la fobia degli spazi aperti, se parlo di "claustrofobia" indico ovviamente l'intolleranza nei confronti di spazi chiusi, e così se parlo di "eterofilia" parlo dell'amore per l'estraneo, per l'altro, se dico "omofilia", parlo del rimanere attratto da soggetti del medesimo sesso, e così via. Perché mai, mi chiedo allora, più di 40 anni fa, la parola "filosofia" viene da sempre usata con questa scansione, con questa successione di termini, piuttosto che usare quella che a me sembra la scansione più propria, la costruzione linguistica più propria che sarebbe "sofologia", l'amore della conoscenza, giacché "filosofia" significherebbe il sapere dell'amore. Filo-sofia: *sophia* il termine portante rispetto al suo proprio oggetto che sarebbe il *philos*, l'amore, l'interesse, l'attrazione. Cosa è mai l'amore? Potrebbe essere la domanda implicita nel termine "filosofia", mentre invece noi comunemente intendiamo non la conoscenza dell'amore, ma l'amore per la conoscenza.

La filosofia è amore per quella modalità cognitiva propria dell'essere umano che sembra corrispondere al fatto che l'uomo non sa. L'uomo non sa e, andando ai fondamenti cognitivi, non sa neanche di non sapere. Non solo non sa, magari, di sapere molte più cose di quelle che egli riesce a evocare consapevolmente, volitivamente, ma l'uomo non sa di non sapere, il che sembra essere una aporia irrisolvibile perché è una ipotesi assolutamente astratta, immaginaria. Come faccio a dire che non so di non sapere? Se effettivamente non so qualche cosa, io posso al massimo sapere di non sapere, ma non posso non sapere di non sapere. Allora qui mi richiamo alla condizione propria della cognizione umana che sembra essere un rimedio, diciamo così, a quella che oggi conveniamo, in tutto il pensiero moderno, essere la qualità costitutiva della condizione umana rispetto al proprio sapere/non sapere. L'animale sa senza sapere di sapere, l'animale sa che cosa è cibo e che cosa, al contrario, è il predatore, sa che cosa è freddo, sa che cosa è caldo, sa che cosa significa la sua attrazione per il sesso opposto e si muove automaticamente in rapporto a questo sapere di cui non sa nulla, di cui non sa riflessivamente nulla. Egli agisce il suo sapere. E l'uomo? L'uomo, per ricordare la figura dell'embrionalità dell'*anthropos*, è questa organizzazione vivente incompiuta rispetto alla compiutezza di tutte le altre specie viventi, rispetto alla esauriente corrispondenza tra dispositivi organismici e modi della propria sopravvivenza. Il carnivoro ha le zanne, l'animale che non è carnivoro ma è erbivoro ha denti piatti, non ha zanne pronte ad afferrare una preda, e così via per tutta l'organizzazione biologica. L'uomo non ha nessuna specialità. L'uomo è carnivoro, è erbivoro, succhia, lecca, l'uomo non ha un oggetto specifico rispetto a una sua bisognosità, diciamo banalmente, alimentare, e non ha nessun oggetto specifico per quale che sia il suo bisogno sopravvivenziale. Non solo, ma l'uomo non è perseguitato soltanto da bisogni, più o meno soddisfatti, malsoddisfatti, soddisfacibili in altre condizioni e via dicendo. Questo bagaglio di elementi, diciamo così, di modelli operativi interattivi con l'ambiente, di cui l'uomo indubbiamente dispone, non esauriscono assolutamente la sua relazione con il mondo. Tali modelli operativi interattivi sono modulati su qualcos'altro che non è l'appagamento del bisogno, il raggiungimento di una aspettativa, la sopravvivenza tout court, ma sono modulati su un altro versante, su un altro motore della propria esistenza: sulla sua necessità di farsi. Il farsi dell'uomo significa il fatto che l'uomo non si dà nella sua compiutezza perfetta per l'ambiente a cui in qualche modo sarebbe geneticamente destinato, ma che l'uomo è dedicato al suo divenire, al suo farsi, che non è un farsi solipsistico, "io mi faccio". No: io mi faccio grazie al mio fare. Io scopro, invento il fuoco e non sono più l'uomo di prima, sono l'uomo che modella la propria esistenza alla propria invenzione, a quello che ha fatto di se stesso e dell'ambiente: l'accensione del falò e così via fino a oggi.

Che c'entra tutto questo con il tema della filo-sofia? L'interrogativo che ponevo all'inizio riguardava il capovolgimento linguistico tra la parola *sophos*, sofia e la parola *philos*, filia. Ecco io riprendo con forza questa correzione linguistica e parlo di sofofilia: il farsi dell'uomo parte dal suo amore. Amore? Dalla sua passione. Passione? Dalla sua necessità di conoscere al di là di quello che istintivamente non sa di sapere. L'animale non sa di sapere d'istinto X, Y, Z, lo agisce, è dentro il suo istinto, agisce il suo istinto nelle sue azioni magari anche adottando strategie sofisticate, ma sempre all'interno di quell'orizzonte definito dalla perfezione dei suoi modelli operativi interattivi con l'ambiente. L'uomo no. L'uomo ha modelli operativi in crescita, in divenire, insufficienti, embrionici, l'uomo necessita di farsi attraverso il proprio divenire sapiente.

Detto questo, che poi nel linguaggio comune continuiamo a parlare di filosofia anziché di sofofilia, va benissimo, è tutto un problema di convenzioni, però questa puntualizzazione serve soltanto per chiarire che se parliamo dell'amore della conoscenza noi parliamo di una necessità implicita alla condizione embrionica, immatura, imperfetta, in divenire.

La parola "embrione" rimanda prototipicamente questa figura di un esserci che è nel proprio divenire. Se io parlo dell'embrione di un animale, parlo di questo oggetto vivente ancora però integrato in un corpo materno, se si parla di mammiferi. Questo corpo vivente "sarà", ed è per quello che sarà che io posso riconoscerne le caratteristiche, i modi di sviluppo, le condizioni ambientali migliori eccetera. L'uomo è tutto focalizzato sul suo divenire, in quanto embrionico, non compiuto, non perfetto, in quanto bisognoso di sapere quel che egli non sa ancora, lì dove il sapere è un "atto" trasformativo del mondo, di se stesso... di se stesso, del mondo. Allora potremmo dire con questo che in certi settori dell'esperienza umana, o in particolari momenti dell'esistenza di qualsiasi essere umano, o forse di alcuni esseri umani in modo più spiccato che in altri, forse in condizioni ambientali favorevoli rispetto ad altre condizioni, comunque momenti nei quali l'uomo sembra particolarmente attratto da questa sua passione a sapere, nei quali sembra essere proprio preso dall'amore della conoscenza.

La situazione psicoterapica è quella relazione umana centrata, quale che sia la teoria di riferimento, centrata su un bisogno di sapere. Perché mi succede questo? Perché sono depresso? Perché ho una ossessione, ho un delirio o qualsiasi altro cosiddetto sintomo psicopatologico? Nel momento in cui c'è un perché, una domanda, si annuncia la disposizione dell'uomo a un sapere quello che non sa o a un affrontare quell'ignoto assoluto che è il non sapere di non sapere. Io non so di non sapere: tutto mi sembra chiaro, so benissimo perché questo, perché quest'altro, perché quello, eppure rimango con un vuoto di senso, non riesco a dare un significato persuasivo all'insieme degli atti che compongono la mia esistenza: per quanto io sappia di ogni singolo gesto della mia quotidianità, io non so, non so il senso riassuntivo dell'insieme dei miei atti, delle mie scelte.

Per questo io dico che ogni relazione umana che si stabilizza intorno all' interrogativo "perché?", "che senso ha?", è una relazione sofofilica, mobilitata da una voglia di sapere, da un bisogno di sapere.

Ma se la cosa fosse così lineare: "io voglio sapere cosa succede in una stanza che mi è preclusa, guardo dal buco della serratura, so cosa succede in quella stanza che mi è preclusa", questo guardare sarebbe stato un gesto filosofico? O sofofilico? No. Non è vero che ogni comportamento che riguarda una realtà momentaneamente nascosta al mio sguardo sia l'espressione di questo moto, di questa necessità, di questa passione, di questa *philia*. C'è un termine ampiamente usato nel linguaggio psicoanalitico che è "scopofilia", cioè il piacere di guardare o il piacere di essere guardati. Guardare, essere guardati, possiamo prenderli come metafore del più ampio orizzonte della conoscenza. Ma è come se fossero briciole, residuati di questa passione alla conoscenza nei modi di una fruizione, diciamo così, corrispondente a un modulo operativo interattivo: io sono attratto da una figura sessualmente significativa, la spio; io so di essere una persona sessualmente significativa, per lo meno potenzialmente per altri, mi esibisco, mi mostro. Nessun rapporto con la sofofilia. Quindi non è una questione dello spiare dal buco della serratura, o di essere guardati, imporre la vista della propria intimità al mondo: questa non è certamente l'espressione di quella grande passione a cui facciamo riferimento con la parola "sofofilia".

Ma pur ammesso che la sofofilia sia un vertice particolare della condizione umana o delle relazioni umane, i modi in cui questo vertice poi concretamente si pratica, si attua, seguono due grandi filoni che in qualche modo possono essere considerati contrapposti.

Il sapere a cui io tendo può essere soddisfatto attraverso quell'alimento cognitivo che si chiama insegnamento: qualcuno sa quel che io non so, qualcuno mi dice come è fatto il mondo, qualcuno mi dice di terre lontane da me mai viste, io apprendo, prendo dentro di me delle nozioni, delle informazioni. Accresco il mio bagaglio di conoscenze e posso accrescerlo all'infinito, non c'è limite per questo accrescimento di conoscenze, in tutti i campi del sapere: fisica, chimica, biologia, metafisica, umanologia nel senso più generale. Ma con questo non ho ancora avuto accesso a quella dimensione a cui io faccio riferimento quando parlo di formazione: il farsi dell'uomo facendo mondo. Io posso ricevere una quantità di informazioni e aumentare il volume del mio bagaglio di conoscenze senza che abbia granché fatto, né di me né del mondo, qualcosa. Il bambino che va a scuola apprende l'alfabeto, i numeri, l'uso del pennello e tante, tante altre cose e ogni anno di più apprende, ma il bambino che va a scuola è in contatto con i suoi compagni, con le maestre, con ambienti nuovi. Un contatto per il quale lui non potrà mai dire: "Io ho appreso". Certo, il bambino apprende: nome, cognome, il modo di vestirsi, ma sono aspetti marginali rispetto a un qualcosa che è: "Io ho preso contatto con un mondo che mi compete";

gioco, invento, si mobilitano affetti, mi rendo conto di non essere solo al mondo, mi rendo conto che la mia famiglia si dilata ben al di là dei confini circoscritti da cui fisicamente è composta. Allora non è questione di apprendimento ma è, propriamente, questione di formazione. Io formo, e la formazione significa “faccio nuove esperienze”, esperienze vissute, cioè esperienze emozionalmente significative, cambio il mio linguaggio, il mio modo di essere, cresco, cresco!

Ecco, io ho l'impressione che la psicoterapia può declinarsi nei modi dell'insegnamento o declinarsi “nei modi della formazione.

Abbiamo già parlato della differenza tra *pathos* ed *ethos*. Allora io sostengo che il *pathos* è la grande fatica dell'uomo ad andare oltre i suoi modelli operativi interattivi geneticamente definiti o culturalmente appresi: le condotte, l'etica nel senso comune del termine, le convenzioni. Ogni uomo, sospinto dalla sua sofferenza, cerca di dare un senso a quello che a prima vista gli appare del tutto sensato e rispetto a cui poi si chiede: “ma perché?”; e quando quelle cose che gli paiono sensate addirittura restringono la propria esistenza, tanto da mortificarlo, allora il chiedersi perché implica anche un anelito a sgusciare fuori da ciò che fa parte del suo bagaglio cognitivo, acquisito o genetico, di “uguale a se stesso da sempre” e che tende a ripetersi uguale a se stesso, tendenzialmente, sempre. Ecco: la rottura dell'abitudine, la rottura del quotidiano, del domestico, dello scontato.

Mi pare di avere fatto cenno a come molte volte noi, come “psico...” qualcosa, ci arrendiamo al gioco delle parti: tu hai la testa vuota, io te la riempio, tu non sai che hai l'inconscio, ora te lo dico io, perché a me è conscio ciò che a te è inconscio, ora te lo racconto, te lo spiego, ti illustro questo territorio a te sconosciuto e tu, che ormai lo sai, cambi vita. Questa è la grande illusione di tutte le psicoterapie che si modulano nell'ordine dell'insegnamento/apprendimento, e alcune di queste psicoterapie riescono benissimo perché in fondo, confermano, rassicurano il pellegrino, il designato paziente, che i suoi fondamenti, i suoi modelli operativi interattivi non sono neanche sfiorati, non sono messi in discussione e che si tratta di trovare strategie per le quali quei modelli possano perpetuarsi attraverso piccoli accorgimenti: le terapie comportamentali, cognitive. E le psicoanalisi in fondo che cosa sono se non strategie di adattamento?

Qual è invece il traguardo di una psicoterapia che miri a rispondere all'urgenza formativa dell'essere umano? Non adattiva del proprio comportamento rispetto a un ambiente che ha determinate regole che vanno rispettate. Non ricordo se abbiamo parlato del grande modello psicagogico.

P. Sì, ne abbiamo parlato.

D. Sembra che Platone abbia fatto riferimento a quello che egli stesso trattava come un mito, il mito dello sciamano, del grande sacerdote che lì, nel suo tempio, accoglie il pellegrino che ha un male dell'anima, che è perseguitato dai

suoi ricordi, che è tormentato dalla sua colpa, che non sa dove andare, non sa "perché" si muove in un certo modo, eccetera: il nostro paziente. Platone evoca questo mito dandogli grande credito pragmatico, perché Platone dice di se stesso di essere uno psicagogo, e a distanza di quattromila anni, tal Wilfred Bion dice di sé: "io sono uno psicagogo". Cosa è mai lo psicagogo rispetto allo psicoterapeuta? Lo psicagogo è quello che ha il potere di evocare i defunti, di far ricomparire nello spazio relazionale tra lui e il pellegrino di turno, i defunti del pellegrino, che sono delle presenze vive, che rispondono a delle domande e "la" domanda per eccellenza che lo sciamano rivolge al defunto che non trova pace e che continua a insistere nella vita quotidiana del pellegrino tempestato da un "non so", da un "perché mai", la domanda è: "Tu, che sei il fattore di questo povero uomo randagio, di questo povero perseguitato dalla sorte, dimmi, dimmi tu quale è il destino di questo uomo, cosa deve fare per potere obbedire al suo fattore?". All'epoca in cui sorge il mito psicagogico, non c'era ancora la visione del "fattore" inteso nel senso moderno, giudaico cristiano, cioè del fattore inteso come un Dio che fabbrica l'uomo a propria "immagine e somiglianza".

Il defunto così interrogato risponde: "Il destino di quest'uomo è fare l'impiegato di banca", diciamo così, "è fare il guerriero, è fare il sacerdote, è fare il buon padre di famiglia, è coltivare i campi, è accettare la sua condizione di schiavo" e così via. Il fattore sa qual è il destino della sua propaggine. Lo sciamano e il suo paziente interrogano ancora e ancora, e vogliono sapere, e per quello che è possibile il defunto racconta, precisa, detta.

Poi si apre il secondo tempo all'interno di questo mito, dato dal fatto che lo sciamano e il suo paziente, insieme, accompagnano il defunto nell'oblio, il luogo dove i viventi compiono il tempo della loro vita e dove si annullano nell'oblio, nelle acque di Lete, ed è un rito pietoso, animato cioè da grande pietà.

Ed è questo accompagnare i nostri defunti all'oblio che nella concretezza delle nostre consuetudini sociali noi continuiamo a fare: accompagniamo i nostri defunti nel luogo dell'oblio che orniamo di lapidi, di monumenti celebrativi, di ringraziamenti per i doni che essi ci hanno fatto, e riempiamo questi luoghi della nostra promessa di essere fedeli alla sorte che il nostro defunto "sa" essere la nostra sorte.

Fatto questo rito pietoso, inizia il terzo tempo. Sciamano e paziente, il portatore del *pathos*, tornano al tempio e lì si apre il silenzio. Il silenzio è il modo della comunicazione tra anime, che viene scandito dalle poche sommesse parole che le due anime si scambiano. Le parole sembrano essere soltanto le pietre miliari che indicano la strada, ne misurano il percorso, senza essere loro strada, senza essere loro nei passi del viaggiatore. Eppure pietre miliari. Lo sciamano e il suo paziente misurano quello che succede nel silenzio con le parole che si scambiano, con queste pietre miliari: "siamo a questo punto, siamo a questo punto". Non più che questo.

Ma che cosa è il silenzio? Gli orientali celebrano la non parola come l'unica parola degna dell'uomo, dicono molto sul silenzio. La meditazione è silenzio. La riflessione è silenzio. Ma non solo come momenti cognitivi: io medito quanto ci hanno detto i defunti, medito sulla mia condizione di orfananza raggiunta perché i defunti sono nel mondo delle ombre, nell'oblio, e io orfano, solo al mondo, solo. La meditazione non è soltanto un ripensare, più o meno tormentoso, al proprio destino, al proprio essere soli e vincolati al detto solenne che si declina poi linguisticamente come "fato". Fato! La meditazione non è soltanto ruminazione sul proprio fato ma è questo prodigioso passaggio, prodigioso, imprevedibile, sregolato prodursi di un fatto rispetto al fato: il fato che l'uomo patisce si trasforma in fatto che l'uomo agisce. L'atto dell'uomo.

Qui c'è un'altra immagine di cui non so se abbiamo parlato. L'immagine che grosso modo riassume quello che sto dicendo ora e che risponde a questa specie di impensabile: "trasposizione". Tu, io, tutti noi, da Narciso a oggi, ci guardiamo nello specchio. Te ne ho parlato dello specchio?

P. Sì, ne hai accennato.

D. Te lo ripeto in qualche modo. Quando noi parliamo di specchio, noi parliamo di: "Io mi guardo allo specchio e vedo il mio simile, esattamente il mio simile e il mondo nel quale mi trovo, che magari da solo non riuscirei a vedere se non con uno specchio che è angolato in un qualche modo". Io e l'immagine allo specchio. So che è una immagine virtuale, perché so che lo specchio è una sostanza solida, dura, opaca, non trasparente, che rimanda le immagini. Io non so che cosa c'è dietro lo specchio e mi accontento delle immagini che lo specchio rimanda. "Ah, quello sono io, sono fatto così, sono bello, sono brutto, mi faccio il trucco, mi faccio la barba": la trasposizione. Per un attimo, cerchiamo di essere dietro lo specchio, nello spazio cosiddetto virtuale, e di essere noi ad abitare quello spazio: noi non abbiamo niente davanti se non una superficie solida, per nulla trasparente, per nulla rifrangente, piombo, metallo, muro e, da questa parte dello specchio, supponendoci capaci di questa trasposizione, noi non siamo in un mondo virtuale ma siamo in un mondo blindato. In quel mondo noi non vediamo quel qualcuno che solleva un braccio, ma ci ritroviamo a sollevare un braccio, non vediamo qualcuno a cui si inumidiscono gli occhi e piange ma noi piangiamo, o noi sorridiamo, o noi ci flettiamo, senza sapere nulla: perché mi muovo così, perché mi muovo colì, non so perché.

Per lo più questa presenza, chiamiamola così, conserva dentro di sé, da sempre, le buone ragioni del suo essere e del suo fare e si dà buone ragioni: alzo il braccio perché... ho avuto voglia di alzare il braccio; piango... è giusto che pianga perché ho le ghiandole lacrimali o piuttosto perché... già è vero, perché sono solo, rido perché..., mi piego perché..., mi fletto perché...

I perché sono abbondanti e sono quelli che Gadamer chiama i pregiudizi, cioè formulazioni di senso pietrificate: perché si deve, perché è giusto, perché sia fatta la volontà di Dio. Questa presenza dietro al muro non ha nessuna nozione di specchi, di immagini, non può rimirare ciò che lo induce automaticamente a muoversi, a piangere, a ridere... e qui c'è una forma di silenzio, perché non avrebbe con chi parlare se non con i propri morti, i propri defunti che magari riesce anche da solo a evocare: "...già, perché mamma diceva così, perché papà diceva così, perché la tradizione, perché la cultura, perché bisogna, perché si deve...".

P. Questi preconcetti quindi è ciò che non sappiamo di non sapere?

D. No. Sappiamo di sapere che bisogna fare così, quello che non sappiamo è la genealogia.

P. Non sappiamo che siano preconcetti.

D. Esattamente, perché sono verità, sono verità, enunciati solenni che diventano il mio fato. Mi muovo secondo convenzioni, punto. Le convenzioni sono l'espressione di un destino che mi è stato prescritto.

L'omino che sta nella camera blindata non è soltanto quello che si muove, alza un braccio, ride ma immaginiamo, in questa trasposizione, che quella presenza viaggi, si muova, incontri altri, ritenga di parlare, di comunicare, ma tutto secondo modello operativo interattivo prescritto, secondo fato. Viaggia per il mondo, blindato dentro la sua stanza oscura, senza sapere nulla del suo essere pura immagine virtuale. Ma dalla virtualità si può passare alla virtuosità: può capitare che questa immagine, pura immagine, nel suo viaggiare per il mondo incontri uno sciamano con il quale si fermi a meditare, o che sia lui stesso sciamano a se stesso. Immaginiamo di presentificare questo se stesso sciamano, questo se stesso sofofilico, immaginiamo di dare così una certa raffigurazione personificata a quello che ci succede quotidianamente quando nel nostro silenzio pensiamo a noi stessi: "Ma perché? Ma perché faccio così? Ma perché accendo turbini intorno a me? Ma perché mi piego? Perché mi fletto sulle cose? Perché? Perché?". Questo "perché" diventa un atto, il fato che diventa fare. E quale è il fare? Il fare è un casuale, non programmato, appoggiare da parte di questo uomo virtuale la sua mano alla parete ottusa, che delimita il suo universo. Capita che questa mano si appoggi alla parete, immaginiamo che dietro questa parete ci sia lo specchio, che al di là dello specchio ci sia un essere umano in carne e ossa: il recluso appoggia casualmente la mano alla parete e osserva, pieno di stupore, che può diventare angoscia oppure può diventare l'eccitante per eccellenza, la sua mano bucare la parete, andare oltre. Può darsi l'evento che la sua

mano che passa attraverso la parete tocchi un'altra mano. Il recluso allora può ritrarre la sua mano spaventato: il disordine, la catastrofe, il cambiamento catastrofico. Ma può anche capitare che questa mano si allunghi e l'intero braccio attraversi la parete, forse l'orecchio attraversa la parete, forse un occhio e si svela un mondo impensabile, fatto di carne. Può avvenire l'incontro.

Io ho parlato spesso dell'incontro. L'incontro è il "non-contro" e contrappongo la parola "contro", con la sua negazione "non-contro", alla parola "contatto". Io non vado contro ciò che tocco, ciò che forse sento, ciò che forse vedo. Contatto, fare, il fatto. Questo è il fatto, che si dischiude improvviso tra tormenti e angosce analoghe a quelle della nascita: grande festa, grande terrore, grande godimento, grande lacerazione. Il tutto avviene nel silenzio punteggiato dalle pietre miliari delle parole che ci scambiamo. Con-tatto, incontro, non-contro: questo è il terzo atto della psicagogia, che si chiama "meditazione". Meditazione, ripeto, non nel senso di stare lì a pensare ma nel senso del "io faccio".

P. E tu ora hai descritto l'incontro analitico così come tu lo intendi.

D. L'incontro psicagogico. Così come intendo l'incontro genericamente psicoterapico, dove non c'è una intenzione né da parte mia, né da ciò che tocco, di cambiarmi la testa: la testa si cambia, si forma. Io non sono più l'embrione chiuso dentro il suo recinto, dentro il suo grembo ottuso ma tocco, vedo, ascolto, parlo, piango "con" l'altro.

Allora psicagogia è sofofilia ed è un atto prodigioso, un evento per il verificarsi del quale possiamo mettere, da parte nostra, la buona disponibilità ad assecondare, a facilitare, non più che questo. Ma perché questo possa avvenire, perché il contatto si stabilisca, io psicagogo devo sapere di essere io stesso abitante di quello stesso mondo, dall'altra parte del muro di piombo, per tanti momenti della mia giornata, della mia storia, della mia vita. Questo è il compiere, il partecipare dello stesso *pathos*, che si trasforma in atto generativo, in comunicazione feconda: nasce qualcosa. E allora, vallo a dire ai nostri psicanotropi, vallo a dire...

P. Questo modo di intendere la psicoterapia, così come tu l'hai descritta adesso, possiamo definirla un modo, una pratica filosofica? Ora io ti chiedo: quando tu parli di antropoanalisi, è questo che intendi? Alla luce di queste tue riflessioni il termine "antropoanalisi" può essere adeguato a quello che noi facciamo o che riteniamo di volere, di poter fare? Poi se ci riusciamo o meno è un altro discorso.

D. C'è ancora qui una grande ambiguità che deve essere affrontata. Quando diciamo "antropoanalisi" utilizzando la parola "analisi", diciamo "l'analisi

dell'uomo". In questa parola, "antropoanalisi", c'è l'anticipazione di un naufragio, perché dall'idea della condizione di co-pazienti, com-passionevoli, come io intendo, se parlo di antropoanalisi prefiguro invece uno scenario in cui dico "ecco l'uomo, è fatto così, è nascosto dietro a un muro di piombo, ha una certa vocazione a bucare la parete, ci può essere questo, ci può essere quest'altro", cioè analizzo tempi, spazi, funzioni. Io sono l'antropoanalista, tu sei l'antropoanalizzato. E noi dovremmo essere attenti su questo. Perché è verissimo che se ti parlo, come ti sto parlando, io cerco di comporre con formule sintattiche, semantiche, convenzionali, un pensiero che trascende, che va infinitamente al di là dei piccoli frammenti analitici che ti racconto. Ma se ci si fermasse a questi frammenti il mio parlare sarebbe insegnarti una lezione: "tu mettiti dall'altra parte del muro e gratta 'sto specchio, solleticalo, invitalo con voce suadente e vedrai che prima o poi quello attraverserà". Ti darei il *know how*, perché tu sai tutto, sai che al di là c'è un ometto virtuale, sai della virtù, del coraggio, del rischio dell'attraversamento eccetera eccetera.

La parola "antropoanalisi" dovrebbe essere scomposta. L'antropoanalisi è una pratica, è una esperienza, è un "fatto" che letteralmente significa: "antropo", che è già una metafora straordinaria, "volgere lo sguardo oltre, sopra". Quindi già qui l' "antropo" non è certamente nelle mie gambe, nel mio busto, nelle mie braccia, ma è quello che volge lo sguardo. Ana-lisi: lisi, si scioglie, uno scioglimento. È uno scioglimento per un oltre, "ana". Allora, quell'*anthropos* si scioglie nel suo oltre, scompare nella fissità analitica per diventare un fenomeno ana-litico: doppio versante semantico.

Ecco "antropoanalisi", con questa grande riserva semantica, con questo ennesimo inganno che le mie stesse parole mi offrono. Ma io devo entrare in questo inganno e sapere dell'ambiguità nella quale mi muovo. Ambiguità che poi si riassume pragmaticamente nella differenza tra *pathos* ed *ethos*. Il gioco delle parti dell'*ethos* e la lotta eroica della singolarità con il proprio fato, con il proprio destino, mai concluso, embrionico. Io non diventerò mai ciò che l'embrione annuncia, cioè un essere completo. Io sarò incompleto nel momento stesso in cui mi enuncio nella mia mortalità. Io muoio nella mia incompletezza, avendo raggiunto un minimo spiraglio di quello che noi evochiamo come libertà.

P. Quindi per definire quello che tu concretamente fai con i tuoi pazienti, che è quello che hai descritto in tutta questa chiacchierata, è sicuramente più adeguato il termine "psicagogia" che non "antropoanalisi".

D. Perfettamente.

P. Ora, una curiosità: se volessimo trovare una definizione per chi, come me e come altri nella SGAI, condivide profondamente questa tua visione della relazione terapeutica, come dovremmo definirci?

D. Io dico che le definizioni sono tutte erranee, tutte parziali e sono tutte convenzionalmente usabili: io posso dire di essere uno psicoterapeuta, di essere uno psicoanalista, di essere un antropoanalista, di essere uno psicologo, dipende dal senso che diamo alle parole. Ecco, qui entra l'ermeneutica: quale senso. Perché io posso dire: "sono un fruttivendolo con il mio paziente", do frutti, do semi, perché no? Fruttivendolo. Ho detto tante volte: io sono una puttana, cioè apprezzabile, che ha il suo prezzo perché dà prestazioni che vengono apprezzate oppure disprezzate. Non mi paghi, non vieni, sono una vecchia bagascia... Benissimo, allora io posso dire: io sono una bagascia, io sono un fruttivendolo, io sono uno psicoterapeuta. Va bene tutto, pur che riusciamo a dare un senso alle parole che usiamo e condividiamo approssimativamente tale senso. Quindi io non mi fermerei alla rigidità di una definizione: quella è vera, quella è falsa... Non c'è forse in me l'intenzione di aiutare una persona a stare meglio? E non scompongo le cose in segmenti, evocando i defunti, la genealogia? Allora sono analitico. Io sono tutto.

Io sono semplicemente un uomo, un uomo applicato in un fare che si oppone al fato, nel senso che stride con il mio fato.

P. Però c'è una grande differenza tra il modo come tu ti disponi di fronte alla persona che viene da te e il modo come si dispongono tanti nostri colleghi. Tu non ti disponi pensando di far sì che questa persona smetta di soffrire.

D. No, io non mi dispongo in questo modo. Mi dispongo nel modo del dare un senso alla sua sofferenza. Diciamo, metaforicamente: io non mi dispongo perché un neonato che passa schiacciando la sua testa, stringendo i suoi visceri, rischiando la morte con il cordone ombelicale intorno al collo, io non mi dispongo a non farlo soffrire, mi dispongo a farlo nascere. Per lui quella sofferenza ha un senso. Se perdo il senso allora dico: no, facciamogli l'anestesia. E lo uccido, uccido la sua esperienza fondazionale. Per nascere bisogna straziarsi. Per nascere bisogna accogliere, in quell'alone di speranza a essere, bisogna accogliere lo strazio, così come fa una madre che si strazia le viscere, che rischia di morire anche lei. Devo dare un senso a tutto questo, non devo curare.

P. Non devi guarire dal dolore. Bene, mi sembra che sia molto chiaro il tuo concetto di psicoterapia.

Abbiamo parlato sia di psicagogia sia di circolo ermeneutico, due concetti che descrivono cosa tu intendi per psicoterapia. Quello che voglio domandarti

ora è questo: il gruppo, a tuo avviso, facilita il processo psicagogico? Se sì, in che modo secondo te?

D. Domanda squisita. Io sarei portato a fare un confronto non sui fenomeni fisici o sociali, essere io e tu piuttosto che essere un noi collettivo: è talmente evidente che c'è una differenza così sensibile e anche una differenza nella disposizione emotiva ad aprirsi rispetto a un gruppo piuttosto che aprirsi con un interlocutore "privato". Io guarderei cosa succede nel fondo dell'anima: per lo meno due cose che mi sembrano rilevanti.

La prima cosa è che noi siamo continuamente immersi in un gruppo, quello che tante volte io ho definito "gruppalità interna" e mille volte giochiamo le parti più diverse in relazione a queste presenze internalizzate. Io posso sentirmi sotto il giudizio di uno sguardo vigile e critico di un genitore o posso essere io ad assumere questo atteggiamento vigile e critico nei confronti di parti di me che considero come una deiezione, oppure nei confronti di altri, ovviamente. Le interazioni possibili tra esseri umani sono le interazioni che, prima di ogni cosa, si realizzano all'interno della nostra esperienza di quel "noi" a cui dovremmo fare riferimento per intendere il soggetto individuale. C'è un "noi", e questa è la ragione per cui io sostengo che la mente non è un attributo di una o dell'altra di queste presenze di volta in volta prevalenti nel mio panorama interno, ma la mente è un modo avverbiale di intendere il tipo di relazione che si stabilisce tra queste varie parti. Se io dico "severamente", cioè con mente severa, mi riferisco al modo con cui una parte di me giudica o condanna o assolve un'altra parte di me. Se questo è ciò che avviene in un'esperienza intima che tutti facciamo, dalle esperienze più consuete, più gestibili e più relativizzabili come a esempio: "sì, io faccio questo però c'è una parte di me che mi rimprovera perché...", oppure "la voce della coscienza mi direbbe che io dovrei essere o fare...". Se queste sono esperienze che nella nostra quotidianità viviamo non una ma mille volte, cosa succede allora in un gruppo sociale? Succede che i personaggi di un gruppo sociale sono realmente dei personaggi, cioè possono assumere la funzione di personificazioni di quelle componenti che io già vivo in me. "Tu hai un atteggiamento materno nei miei confronti", che io lo dica esplicitamente o che io lo senta intimamente, poca differenza, oppure "chissà perché ho un senso di tenerezza, di tanta protezione nei tuoi confronti!", e così via: l'infinità di esperienze affettive ed emotive che avvengono tra i personaggi della mia scena interna e quelle persone che sono rese "personaggi" in una relazione del "noi". Questo, potremmo dire, è l'ossatura del senso delle appartenenze al "noi": appartenenze fugaci, appartenenze più stabili, appartenenze durature, appartenenze che comunque fanno riferimento genetico alla appartenenza nella quale noi siamo nati, per la quale noi siamo quella complessità che siamo, cioè la nostra famiglia di origine. Si tratta di un aspetto che certamente ha una grande rilevanza ai fini della interpretazione, cioè del senso

che tu dai a ciò che vivi: perché ti arrabbi con Tizio, blandisci Caio, ti sottometti alle suggestioni di Sempronio e via andare, quale senso dai al tuo comportamento così variegato, come succede di fronte al gruppo. Ma il gruppo può essere anche una personificazione molteplice di una unità, allora non dico “io con Tizio”, “io con Caio” ma dico “io di fronte al gruppo”: questa “unità” nella quale non distinguo neppure le parti che le singole persone-personaggi possono di volta in volta svolgere, a cui appartengo con tutta una serie di reazioni emotive che mi portano o al rifiuto di tale appartenenza o alla condiscendenza, o al giudizio di opportunità di questa appartenenza.

Ma oltre a questo, nella pratica clinica del rapporto con un gruppo di persone, succede un'altra cosa, più frequentemente di quanto non avvenga in una relazione individuale, almeno nella mia esperienza. E qui dobbiamo porre sempre l'interrogativo se il gruppo sia descrivibile “oggettivamente” in certe sue forme, in certe sue dinamiche, o se sia da intendersi sempre e totalmente come un insieme di persone che in un modo o nell'altro, è interferito dai miei modi di “condurlo”, perché nella relazione psicoterapeutica è chiaro che ci si aspetta che il conduttore del gruppo sia il suo terapeuta, per dirla nel modo più semplice. Ma comunque sia, per lo meno per quello che riguarda il mio modo di praticare l'esperienza analitica di gruppo, mi sono reso conto che il più delle volte io mi ritrovo a scoprire, in un modo più vistoso e esplicito o in modo appena sussurrato, di avere nei componenti del gruppo, a volte in quelli meno previsti come collaboratori, dei veri e propri co-terapeuti, cioè persone che esprimono giudizi, commenti, danno un senso a quello che avviene a Tizio in rapporto alle proprie vicende personali o in rapporto alle proprie vicende all'interno dello stesso gruppo: “A me sembra che tu in questo momento...” eccetera. E questo avviene con una certa frequenza, cosa che mi induce a sentire tali momenti come quelli in cui noi siamo in un insieme di co-terapeuti se per terapia intendiamo, appunto, questo aspetto di maneggiamento del passato e del divenire nell'esperienza di ciascuno, rispetto ai propri paesaggi esterni alla situazione concreta del gruppo o ai paesaggi inerenti alla situazione terapeutica. Ma così come ci sono i co-terapeuti, così tante e tante altre volte io avverto momenti nei quali mi sento letteralmente co-paziente, forse in un modo più vistoso ancora di quanto non mi capita di vivere nella relazione individuale. Ci sono momenti di miei inciampi, per così dire, tratti della mia alienazione originaria: assumo un certo atteggiamento, una certa impostazione dei gesti, della voce, un certo modo di costruire sensi, interpretazioni di quel che accade nel qui e ora o di quello che accade nelle storie che ciascuno racconta, e più volte, ripeto, a differenza che nell'esperienza individuale, più volte succede che qualcuno riesca a cogliermi nella mia ripetizione di uno stereotipo personalissimo, quello che io chiamo “tratti alienati” di me. Ne parlo molto spesso, molto diffusamente in tante occasioni. Quando un paziente dice: “Ma a me sembra, dottore, che lei in

questo momento ci voglia fare una lezione", certo potrebbe anche essere questo un fraintendimento, ma prima di liquidarlo come fraintendimento, o come resistenza o come arroganza, c'è da cogliere un aspetto di ricchezza di stimoli, nel senso che attraverso un tale richiamo, molte volte addirittura soltanto implicito, altre volte esplicito, io mi rendo conto di quanto sono nel *pathos* comune, di quanto sono, insieme con gli altri, all'interno di una medesima tragedia: la violenza in famiglia, la fissità delle parti, dei ruoli; cioè di quanto partecipiamo, in modi diversi, alla medesima situazione, al medesimo *pathos*. Perciò siamo co-pazienti. Oppure abbiamo tutti la libertà di fare degli assaggi interpretativi e allora siamo tutti in un circolo ermeneutico.

Ma al di là di questo c'è anche un altro aspetto che va tenuto presente. Si dice che è più facile vedere un fuscello nell'occhio dell'altro che non la trave nel proprio occhio, cosa che in genere è considerata come una situazione non giusta: "guardati la trave nel tuo occhio e poi vedi i fucelli negli occhi altrui!". Invece nel gruppo, molte volte, il poter vedere nell'occhio altrui il fuscello senza vedere la propria trave, il poter riflettere sulla situazione dell'altro, è qualcosa che facilita nel poter vedere che ciò che capita all'altro è ciò che capita a sé, pur se in forme e modalità diverse. Quindi, un'operazione che di per sé è soltanto un modo di fuga da se stessi, quello di vedere la pagliuzza nell'occhio dell'altro, in una situazione come quella di meditazione comune diventa, al contrario, un elemento di arricchimento, di stimolo, di meditazione ulteriore.

P. Quindi in questo senso il gruppo facilita il processo psicagogico?

D. Io direi di sì. Almeno, io ho tanta passione per questa situazione così variegata, nella quale è possibile vedere il simile nel diverso o, eventualmente, vedere il diverso nel simile, quello che apparentemente sembra la stessa cosa in realtà rimanda a scenari completamente diversi. Io sento che il gruppo ha questo aspetto di fondamentale importanza. L'altra cosa molto importante è che se è facile sentire la situazione individuale come una relazione intima, come un essere proprio all'interno di una comunicazione talmente privilegiata e esclusiva dove ci si racconta fantasie, esperienze, è invece sorprendente quando questa condizione di intimità si stabilisce nel gruppo, nello stupore generale: "non avrei mai pensato di raccontare questo a una singola persona e racconto questo a sei, sette, otto persone, a me estranee. "

Qua entra tutto il capitolo dell'estraneità come condizione per l'intimità, contrariamente a quello che viene assunto genericamente per cui è il domestico che consente l'intimità. Il domestico è il nemico dell'intimità, intimità intesa in questo senso.

P. Cioè l'intimità necessita dell'alterità e il domestico fa perdere di vista l'alterità.

D. È proprio questo, questa è una delle perle...

P. Ancora una domanda Diego. Nel processo psicagogico, che sia fatto in gruppo piuttosto che in individuale, in questo processo la coscienza cresce. Ovviamente non nel senso che intendeva Freud del "dove c'è l'Es deve esserci l'Io", quindi non nel senso di "coscienza" intesa esclusivamente come consapevolezza. La coscienza cresce anche in un altro senso. Ecco, specificamente in questo processo psicagogico dell'analisi, in che modo la coscienza cresce?

D. Ma vedi, tu puoi ricavare grande materiale trascritto, quindi già elaborato, nel mio discorso sulle conversioni lì dove io, quando uso la parola "conversione", uso una parola che è impregnata di elementi, di riferimenti di ordine mistico: la conversione da una religione a un'altra, per esempio. Anche nelle conversioni religiose si dice: "mi sono illuminato di immenso, ho conosciuto finalmente Dio", espressioni di questo genere. Quando io parlo di conversioni ne parlo nel senso, come tu giustamente dici, di sviluppo della coscienza. Bisogna tenere presente che la coscienza è inizialmente, nei suoi rudimenti fondazionali, letteralmente un "sapere con", ma nel senso che non so niente se non quello che lo sguardo, il gesto, il tono di voce di chi ha cura di me neonato, mi dica. Io sono in quel gesto, in quello sguardo, in quel tono di voce. Se è un gesto freddo, io "sono" freddo, se mi si guarda come il male o mi si butta via come si butta via un oggetto ingombrante, io "sono" il male. Allora io sono quanto l'altro mi intenziona.

Qui si apre tutto il problema dell'intenzionamento. La cosa non è lineare, perché io non sono soltanto l'intenzionamento, ma io sono anche l'insieme di esperienze emozionali che accompagnano, che rendono corpo questa "nozione", molto fra virgolette perché non è una nozione analitica ma una nozione squisitamente intuitiva. Allora io sono buono, io sono cattivo, io sono la roba da buttar via, io sono una roba da mettere sugli altari e via andare, e l' "io sono" si accompagna con affetti, con moti emozionali congruenti a questo mio essere conforme all'intenzione dell'altro. Per prendere gli esempi di cui la letteratura abbonda e in modo particolare la lezione di Bowlby che ha dedicato l'intera sua vita a questo argomento, se un bambino di pochi mesi di vita viene allontanato dal suo ambiente familiare e messo in un ospedale perché ha una malattia, o messo in un orfanatrofio perché i genitori sono morti, si assiste a una evoluzione abbastanza costante delle reazioni di questo bambino alla modificazione dell'ambiente e quindi alla coscienza rudimentale che lui ha di sé nel mondo. Questa evoluzione parte da una situazione di disperazione: il pianto è una forma di richiamo ed è l'espressione di un dolore, di un'angoscia, di uno smarrimento.

mento; dal pianto si passa poi progressivamente, in tempi variabili per ogni soggetto ma in modo relativamente uniforme, si passa a una condizione di indifferenza: non si piange più, non si urla più, non ci si agita più. Il bambino assume per sé le caratteristiche dell'ambiente, un ambiente così freddo, indifferente, disaffettivo nei suoi confronti: lui è quell'ambiente. Qui possiamo rifarci a tutte le grandi teorie delle cellule specchio, del sistema *mirror*.

Questa è la coscienza rudimentale, la protocoscienza. Lo sviluppo di quelli che Bolwby definisce "modelli operativi", cioè della disposizione delle connessioni più stabili, più continuative all'interno del sistema nervoso centrale nelle cellule prefrontali e in quelle frontali, cioè quelle deputate sia alla motricità sia alla sensorialità, ecco, tutto questo sviluppo dell'insieme di organizzazioni cellulari è improntato dall'esperienza di coscienza che il soggetto ha nel suo ambiente. Se questo è indifferente c'è un abbassamento progressivo del tono delle cellule prefrontali che dovrebbero portare, cambiando l'ambiente e cambiando la persona, dovrebbero portare allora a una reazione di gioia, di riso, o ad altre reazioni, mentre invece i bambini che stazionano in ambienti di reclusione, rispetto al loro ambiente familiare, portano questa traccia di tale modello operativo, di questa assimilazione dell'ambiente indifferente, e lo portano in modo molto più stabile dentro di sé, quindi la loro coscienza rimarrà una coscienza, diciamo così, manifestamente indifferente all'ambiente, come l'ambiente è stato indifferente a loro. Magari saranno capacissimi di eseguire una serie di compiti, così come l'ambiente ha eseguito una serie di compiti su di loro, nutrimento, pulizia, riscaldamento e tutto il resto, ma più che questi compiti tali bambini sembrano non esprimere. Siamo alle soglie dell'autismo o di un comportamento autistico.

Quando io parlo di conversioni, parlo di quel passaggio da situazioni in cui prevale questo rispecchiamento o questa assimilazione, per usare le stesse parole del neurofisiologo Rizzolatti, nel senso del diventare simile al mondo, a situazioni in cui si affaccia il processo di dissimilazione. Tutto il farsi dell'uomo è un processo di dissimilazione, è un emergere di moti affettivi, conoscitivi, intuitivi, emozionali, onirici che spalancano al bambino una diversità, una alterità rispetto al mondo consolidato per tempi più o meno lunghi, con delle caratteristiche più o meno dominanti. Questo passare dall' "essere mondo" all' "essere nel mondo", è il primo passaggio dello sviluppo della coscienza. Essere nel mondo. A questo proposito ti darei quel grafico molto semplice in cui io illustro i processi cognitivo-affettivi da un lato e lo sviluppo della coscienza dall'altro, così vedrai le varie, successive conversioni di una coscienza, di una protocoscienza che sarebbe il protomentale, l'equivalente cioè dei processi cognitivi prima che questi siano definibili come espressioni di una cognizione intuitiva piuttosto che di una cognizione analitica. Così la coscienza, la coscienza che io ho di me e del mondo. C'è una protocoscienza che è questo mio "essere mondo" e basta, e via

via una coscienza che si va differenziando, io “sono nel mondo”, fino a una coscienza che potrebbe essere considerata la coscienza trascendente, in cui non sono più soltanto nel mondo ma c’è il mio essere nell’altro che simultaneamente è dentro di me. È questo senso della ricomposizione, in qualche modo, a un livello di differenziazione enormemente maggiore, di quello che avviene nel neonato. È strano che si arriva lì da dove si parte. Però si arriva a un livello di comprensione, di possibilità di intuire e di analizzare le cose che avvengono, di goderle o di patirle, in modo diverso da quegli automatismi a cui il neonato è esposto.

P. Ora, Diego, vorrei chiederti: sullo sfondo del significato che tu attribuisce al termine “psicoterapia” e al concetto di “coscienza”, di cui abbiamo sin qui parlato, in che modo si può intendere ciò che viene comunemente definita “psicopatologia”? In altri termini, come si inserisce nella visione della mente che le tue parole tratteggiano il tuo concetto di eccedenza?

D. La mia è una critica radicale. Parto dalla critica binswangeriana della psiche intesa come ente, come oggetto, per arrivare a un’idea di “psiche” come modo di essere in relazione, lì dove non c’è un soggetto definito in relazione con un altro soggetto definito. C’è, magari, un soggetto storico con le sue caratteristiche, cioè con le sue ripetizioni, i suoi schemi, i suoi abiti, le sue divise, con un altro soggetto che può avere le sue proprie divise, i suoi stili. Oppure questa relazione può essere non tra personaggi, appunto, ma tra persone che sono curiose, che raspano l’uno dentro l’altro e ciascuno in sé e si accorgono della differenza tra l’essere falso sé, personaggio sulla scena, e l’essere autenticamente sé.

Ma io entro molto più a fondo nella critica che faccio al termine “psicopatologia”, perché prendo in considerazione proprio ciò che si intende per “patologia”. È il discorso sul *pathos*, e abbiamo già parlato abbondantemente di cosa significa *pathos* sia come umore della tragedia, sia come tragedia in se stessa.

Questo è *pathos*: essere prigionieri del proprio destino e cioè della voce dell’antiorità, dell’autorità, della autorialità dovunque collocata, nei genitori, nel padre eterno... L’essere catturati nelle maglie del proprio destino è la figura tragica: non solo non riesco a tirarmene fuori ma ne sono attratto come dal canto delle sirene. Tutto ciò che mi riporta alle origini, al fondo del mare e che mi fa spegnere come soggetto autonomo, volitivo, capace di pensiero, mi attrae, furibondamente mi attrae anche se mi costa. Il mio destino. E io sono in qualche modo soddisfatto della perfetta conformità al dispositivo destinale, in ambito religioso, sociale, laico, familiare, quale che sia. Essere perfettamente corrispondente ai dispositivi significa essere nell’ordine, essere in un ordine che ha una sua struttura rigida, definita una volta per tutte, che si avvale di pochi concetti, di pochi referenti ma sufficienti per dire: a destra, a sinistra, in alto, in basso,

buono, cattivo, il bene, il male. Pochi, pochissimi elementi concettuali e io, catturato qua dentro, sono assolutamente normalizzato. Sono normale, cioè sono conforme alla norma che è l'ordine nel quale sono nato, quale che sia la sua declinazione, quali che siano i modi per intendere il bene, il male, il giusto, il non giusto. Io sono secondo quel modo. Posso persino morire, come avviene, in modo drammatico e così diffuso, nei suicidi dei fondamentalisti: fondamentalismo significa esattamente essere al fondamento della propria esistenza. Il fondamento è la mia normalità ed è quel fondamento che mi dice che per essere perfetto devo buttar via la mia vita terrena, perché soltanto così raggiungo Allah, la Madonna, Gesù Cristo e via andare, raggiungo il mio passato in sostanza. Questa è normalità. Allora la parola "patologia" scompare dal mio vocabolario, io parlo di "normopatia", cioè il *pathos* della mia normalità e penso che l'esistenza dell'uomo è sempre lì, in un continuo confronto tra un grande anelito di eversione, del sottrarsi alla forza del destino per prendere nelle proprie mani le redini della propria esistenza, tra questo e il canto melodioso delle sirene. E non tutti abbiamo la capacità di farci legare all'albero maestro o di turarci le orecchie, i più di noi punteggiano la propria esistenza con immersioni più o meno protratte, più o meno settoriali, in un ambito piuttosto che in un altro, nel grembo del proprio passato. Questa è la normopatia.

Il concetto di eccedenza è un corollario a questo: quando la mia alienazione, cioè il mio "essere-mondo" con certe caratteristiche, si impone alla mia esistenza per quanto adulta e già sviluppata per tanti altri aspetti, ecco, queste irruzioni del mio passato nel mio presente possono essere dette, come io le dico, "eccedenze". Le eccedenze sono niente altro che i vertici della mia normalità. Lì dove io ho una normalità indiscutibile, uguale a se stessa, continua, lì si esprime una mia eccedenza storica nei modi delle paranoie, delle ossessioni, delle tossicodipendenze, e così via.

P. Questo tuo modo di intendere la normalità mi fa pensare a un altro concetto a cui più volte ti sei riferito, quello di "fede", che, a mio modo di vedere, è solo apparentemente distante dai concetti di "normopatia" e "normalità". Se capisco bene, nella tua elaborazione "fede" è un modo della mente.

Voglio chiederti: ciò a cui alludi quando parli di fede, ha qualcosa a che fare con ciò a cui allude Husserl quando parla della "cosa stessa"? Se sì, in che senso i due concetti, la cosa stessa e la fede, così come tu la intendi, sono imparentati?

D. Per Husserl il concetto di cosa in sé è un assunto metafisico, perché è la quintessenza della cosa, la cosa in sé. È una rappresentazione a cui si giunge attraverso una sequela di astrazioni di ordine razionale, puramente razionale. L'enunciare l'esistenza di una cosa in sé stessa non implica affatto quella disposizione olistica, cioè di tutto l'essere in tutte le sue componenti, nei confronti

dell'oggetto di fede. La cosa in sé è quanto mai l'esaltazione dell'oggettività, rispetto al soggetto che la scopre. Questa scoperta segue una procedura, un pensiero razionale di ordine metafisico, per cui ipostatizzo qualcosa che è al di là della esperienza immediata che io ne faccio, al di là dell'esperienza vissuta. Se incontro una cosa che mi tocca, qualsiasi essa sia, una musica, una donna, un paesaggio, io sono preso, totalmente preso dalla cosa che mi tocca e su questo essere preso poi penso e dico: "Che cosa mi prende?", mi prende il dettaglio fisico, concretistico della cosa o sono preso da una sua essenza, in fondo misteriosa, che io non posso decifrare se non attraverso una fine elaborazione razionale in cui, per esempio, l'intuito non c'entra niente. Tutto lo sforzo fenomenologico husserliano, nella mia lettura, non sembra che coinvolga quella modalità cognitiva a cui ci riferiamo quando parliamo di intuito. Per esempio, il sogno che cosa è, una cosa in sé? Un segmento della mia vita, di un momento, di un rapporto con un oggetto, che mi tocca al punto da rivederlo all'interno del sogno dandogli delle caratteristiche del tutto particolari, impensabili: questo non è il raggiungere la "cosa in sé", questo è un modo di intuire un'esperienza vissuta e di collocarla all'interno di un registro ideativo o, per meglio dire, di immagini. Il pensiero per immagini è un pensiero squisitamente intuitivo, che non ha niente a che vedere con la cosa in sé, perché questa non presenta immagini, è una astrazione di tipo razionale, di tipo analitico: c'è la categoria, c'è tutta la costruzione kantiana sugli elementi di giudizio. Quindi, l'assunto husserliano sul rapporto con la cosa stessa non ha niente a che fare, nella mia visione, con quello che io intendo quando parlo di fede. Nella fede scompare l'oggetto, così come scompare il soggetto e c'è quella unità che nella mia ricostruzione genealogica della cognizione, del modo di essere al mondo, si colloca in una fase embrionaria della coscienza. Il bambino non si pone criticamente di fronte alle esperienze sensibili che va vivendo, una luce, un movimento, un colore, una presenza, una assenza: lui è tutt'uno. Se c'è una presenza, la presenza "è" il suo sorriso. Non già che c'è la presenza lì e allora lui sorride, ma la presenza dentro di lui mobilita il suo sorriso, l'assenza dentro di lui mobilita il suo pianto, la sua disperazione.

Allora io ho fede a questo livello genealogico, in questo mio modo di essere tutt'uno con l'oggetto, di essere in una unità originariamente embrionaria, dove non posso ricorrere alla riflessione su questa esperienza del tutt'uno. E ogni volta che mi trovo a rivivere un'esperienza di tutt'unità, quella esperienza è assolutamente vera perché non è patibile all'analisi, a scetticismi, a critiche, a giudizi a posteriori: è la verità. Così come si dice nel linguaggio adulto, rievocando questo essere tutt'uno "tu sei la mia anima", "tu sei la mia vita", "senza di te io muoio": è una verità alla quale io credo, una verità che sul piano dell'esperienza vissuta ha un senso pieno anche se sul piano razionale è un non-senso. La potenza della fede è proprio quella di essere una modalità emozionalmente cognitiva, che cioè pur non essendo una cognizione analitica, è una cognizione. At-

traverso essa io conosco qualcosa che mi tocca e che io tocco dalla quale non mi distinguo più, dove non ci sono un soggetto e un oggetto.

La religione, la fede teologale, che vede me qua e il Padreterno la, è poi tutta una costruzione su questo fondamento di totalizzazione del rapporto con l'assoluto: il fuori tempo, il fuori spazio, l'oltre il tempo, l'oltre lo spazio. Questo rapporto è un rapporto non patibile di critiche e qui è la potenza della fede. In nome di questa fede io posso fare le cose più efferate o le cose più sublimi, non ha importanza, ognuno poi giudicherà sulla base dei propri elementi di giudizio. Ma chi vive la fede è tutt'uno, è la certezza, è la verità.

P. Quindi la coscienza nasce e si evolve, cresce, a partire da questa coscienza embrionaria che è fede, fino ad arrivare al grado più articolato, che è l'autocoscienza. E tuttavia anche nel suo grado più maturo, la coscienza rimane agganciata a questo nucleo embrionario che la nutre. Con questo tuo discorso dai un senso all'essere, la fede, qualcosa di inalienabile, una costante dell'essere umano. Tu spieghi questa costanza, nonostante l'evoluzione della razionalità più raffinata, la spieghi con la visione della fede come l'origine vissuta della coscienza.

Riprendendo Husserl, potremmo dire che questi aveva una fede incontrollabile nella "cosa stessa". Nella ricerca di Husserl, in quella sua certezza che si potesse arrivare alla "cosa stessa", ecco, io ci vedo proprio un atto di fede.

D. Ma io direi, si ha fede nel valore che si suppone essere una verità del proprio giudizio. Ricordavo prima Kant. Egli tratta degli "a priori" come di modi di rapportarsi dell'uomo con il mondo, e questi a priori non sono discutibili, sono, appunto, alla base di tutto, poi vengono le altre cose: i giudizi, il valore ecc.

Ma l'"a priori" è già una costruzione razionale di una esperienza intima che non può essere spiegata razionalmente se non inserendola in un certo costrutto. È la stessa cosa di quando si dice: "Chissà qual è l'origine dell'universo, da dove è nato tutto questo? Deve esserci un creatore" Noi parliamo dell'esperienza della nascita e della nostra esperienza di essere, agli albori immemori, nati da qualcuno e tutta la nostra cultura, tutta la nostra esperienza si fonda su questo nostro essere nati, essere apparsi a noi stessi, al mondo, in quella successione di modalità cognitive. E allora pensiamo: come sono nato io così è nato il cosmo, come io ho avuto un papà o una mamma che mi ha generato, così l'universo, il cosmo sensibile, deve avere un papà. Eccolo, allora, questo papà: chiamiamolo Dio. Così tutto diventa coerente, allora poi si fanno elaborazioni sofisticate intorno al concetto di Dio, a quel che noi concepiamo come autore del mondo mentre, senza neanche per lo più rifletterci, non facciamo altro che ricapitolare

nella storia del cosmo la nostra storia personale: così come la mia esperienza genealogica è fatta da “io, papà, mamma, “ così è anche per il cosmo.

Ma questi sono gli a priori, che non hanno a che vedere con l’atto di fede. L’atto di fede è nello stupore o nell’angoscia di trovarsi di fronte a questo essere tutt’uno con un mondo che muore o con un mondo che nasce. Essere dentro la primavera, essere dentro l’autunno: io sono autunno, io sono primavera, e quei dati che mi colpiscono sono assolutamente simili all’esperienza che io ho del mio esserci. Questa unità, questa corrispondenza esatta tra il dato sensibile e la mia esperienza interiore, questa corrispondenza io la chiamo “fede”.

P. Sulla base della tua esperienza clinica, quale peso ha questo modo della mente, la fede appunto, nella sofferenza del paziente e nel processo terapeutico? Come vedi questo “modo”, di cui siamo radicalmente fatti e che ci accompagna per l’intera esistenza, nella patologia che il paziente ti porta, nelle eccedenze che via via si vanno manifestando?

D. Ma una cosa è come inserisco questo nella patologia del paziente, una cosa è come vedo questo nella relazione tra me e il paziente.

P. Entrambe le cose volevo chiederti, cioè che peso ha questo modo della mente nel determinare la persistenza, per esempio, di una sofferenza, di un restare imbrigliati in un’angustia senza riuscire a venirne fuori. Come gioca questo aspetto dell’esistenza?

D. Possiamo servirci della così variegata, diffusa, ubiquitaria esperienza della fede religiosa per dare un senso a queste cose. La fede religiosa è quella che dice “sia fatta la volontà di Dio” e per potere essere nella grazia di Dio io non solo devo soffrire ma la sofferenza è la via attraverso la quale si purifica l’anima. L’espiazione, il rimedio dell’anima inteso come atteggiamento penitenziale, è in funzione del poter dire “tra me e Dio, nel quale io ho fede assoluta, c’è un ostacolo e l’ostacolo è dato dal mio indurmi al peccato, alla disobbedienza, al disordine”. Io devo mortificare tutto ciò che provoca la mia lontananza da Dio e, addirittura, la sofferenza è quella che mi ricongiunge al mio autore, sia in chiave penitenziale sia leggendo la sofferenza come un dono: il Padre Eterno mi privilegia. Giobbe insegna. Sono un prediletto di Dio, perché a me dà le sofferenze inaudite, per cui sono proprio l’eletto.

Tutta la cosiddetta “patologia” è l’essere legati al proprio destino, destino inteso come qualcosa che ha una origine oscura nel tempo e che mi fa dire “non so perché ma sono fatto così, non so perché ma mi cerco sempre situazioni nelle quali debbo soffrire”. La richiesta è “toglimi questa sofferenza” ma in realtà è

come togliere lo scudiscio dalle mani del penitente che si piaga la schiena scudisciandosi: levagli lo scudiscio dalle mani e ti salta addosso, ti uccide.

Noi vediamo "oggettivamente" la sofferenza come il guasto, come la cosa che dobbiamo rimediare. Ma la sofferenza, io ne parlo quando parlo della violenza nella famiglia, è il grande attrattore della nostra esistenza, è un nucleo misterioso della nostra coscienza embrionaria. Io soffro perciò sono, io soffro perché sono in colpa, io soffro perché ho il male dentro di me e cerco tutto quello che, in qualche modo, mi fa espiare la colpa, la colpa di esserci. Se mi aggancio ai momenti espulsivi che io neonato ho vissuto da parte dell'ambiente, che da un lato mi accoglie e dall'altro mi respinge, da una parte mi guarda e dall'altra non si accorge neppure che ci sono, allora mi accorgo che questo nucleo di violenza originaria è ciò che si costituisce come un attrattore fondamentale. La vicenda della SGAI.

La bizzarria è proprio questa. Quando io ritorno così frequentemente sul grande mito di Ulisse, è perché lui sa che se non si legasse all'albero maestro, in fondo al mare andrebbe a finire, morirebbe, eppure deve legarsi all'albero per evitare la tentazione di ritornare nelle origini, di spegnersi nella propria emergenzialità. Tutto questo noi la chiamiamo "patologia" mentre invece è l'attrattore fondamentale. Io parlo di me, nel mio scritto ultimo, quando dico come sono attratto dai miei abissi, come sono attratto dal mio essere lì tra il sostenere una madre piangente e un essere con il padre che guarda il mondo: la lacerazione. E io mi pongo mille volte in questa condizione di lacerazione, come se questa fosse uno dei modi della violenza a cui sono votato. Votato!

Nell'ambito invece della relazione, la fede si manifesta con quella particolare modalità esperienziale che è il dire: "tu guarda, quello che tu mi dici mi fa scoprire me stesso, io mi vedo attraverso i tuoi occhi, tu dici una verità assoluta perché ha una corrispondenza così esatta con quello che io sperimento, tu vedi in me la verità". Una verità non analiticamente criticata, scomposta, ricomposta. Certamente c'è anche questo, per carità, ma il momento della certezza nel travagliatissimo percorso analitico, è nel mio avere fede, perché c'è una assoluta corrispondenza tra quello che c'è dentro il tuo pensiero, le tue parole, il tuo sguardo, il tuo gesto e quello che io sono: il tutt'uno. Ecco allora la potenza trasformativa di una relazione nella quale c'è questo ritrovarsi nel pensiero, nel gesto, nell'atteggiamento, nella parola dell'altro e ritrovare l'altro nella propria esperienza intima, in questo vincolo assoluto. Questi sono momenti di un enorme potere. Tornando sempre all'Odisseo: ci sono gli abissi e le sirene, c'è il viaggio e il progetto, ma da che cosa sono più attratto? Ulisse diventa un eroe nel momento in cui sente la seduzione delle sirene e sa che se non trovasse dentro di sé la forza di legarsi all'albero maestro, ne sarebbe attratto. Ma è necessario che lui creda alla forza dell'albero maestro, che abbia fede nel fatto che l'albero maestro è più solido, più forte di qualsiasi seduzione melodiosa che

proviene dal mare. Non credere alla forza dell'albero maestro è come non credere alla forza del mio interlocutore: ognuno di noi è albero maestro per l'altro essendo anche l'altro albero maestro per noi. Sempre che accogliamo in noi stessi l'atteggiamento di fede.

Io dico, in modo molto grossolano, che non si può portare avanti un dialogo come quello che il nostro mestiere ci propone se non siamo fidanzati...; fidanzati, fede, fiducia... se non ci fidanziamo con i nostri pazienti. Che è esattamente l'esaltazione di una componente che nel pensiero psico-analitico viene esclusa: se ti fidanzhi con i pazienti allora vuol dire che devi ancora fare un'analisi...

P. Io penso che questa tua visione della mente e della relazione analitica è talmente distante da tutto quello che in psicologia e in psicoanalisi si è sempre sostenuto, che può veramente creare degli sconquassi in noi professionisti della psicologia e tu più di una volta, mi sembra in alcuni scritti ma anche in tanti dialoghi, hai sottolineato come questo aspetto del tuo pensiero possa essere all'origine di rifiuti, di allontanamenti. Credi che questo sia uno dei motivi che hanno poi portato tanti nostri amati colleghi a prendere le distanze così violentemente dalla SGAI, da te e da chi la pensa come te?

D. Ma io faccio riferimento a questa illuminazione che mi è data dal pensiero di Bolwby nel suo rendersi conto della dicotomia nella quale tutti viviamo: in parte esploratori e in parte conservatori nella pratica. La pratica che mi conferma e conferma la tradizione, conferma i pregiudizi. Sono due cose, non che una sia buona e l'altra cattiva, sono due modi: è Ulisse tra le sirene e il viaggio.

Allora, e qui faccio i conti con me stesso ovviamente, ci vuole un papa, nel senso che ci vuole un condottiero e il condottiero ha bisogno delle armate e le armate devono essere animate dagli stessi traguardi ideali, o di qualsiasi altra natura, che il condottiero ha. Ma il condottiero, per poter portare le armate, deve dire: "ora mettetevi in riga, ora la prima riga avanti, la seconda riga in piedi, la terza riga...", eccetera, deve disporre e per farlo si serve di categorie, giuste o sbagliate che siano, modificabili in base all'esperienza ma di categorie, di semafori, di ordini, e i soldati sono amanti del loro capo anche se questi li porta a morire, perché il senso complessivo della loro esistenza si nutre dell'essere coloro che traducono in pratica pochi assiomi fondamentali. Il capo non si mette a raccontare, a spiegare la sua strategia, e i pratici, *practitioners*, sono in una gerarchia molto precisa per cui ci sarà il generale, il colonnello, il capitano eccetera, e si dispongono secondo una strategia che loro stessi ignorano. Loro conoscono cinque, sei regole fondamentali: a quel richiamo corrisponde questo gesto, a questo altro richiamo un altro gesto, il perché lo sa lui, il capo.

Il grande potere di quello che io chiamo come l'ultimo profeta dell'anima, Freud, sta nel fatto che lui è stato un generale, che ha espulso dalle sue fila quel-

li che appena appena dissentivano, dopo la famosa sciagura del '97 quando lui dice che non c'entra niente la famiglia, non c'entra niente la violenza, che si tratta di fantasie, quindi di pulsioni e tutto il resto. Questa rappresentazione si traduce in una serie di punti paradigmatici di ordine puramente pratico: bisogna usare il lettino, non si sa bene perché: perché mi da fastidio guardare il paziente, perché non reggo il *vis-à-vis*, perché devo rimettere il paziente nella condizione infantile e via, via andare. Freud stesso non sa dare una risposta a questo interrogativo, però ancora oggi gli psicoanalisti, a distanza di cento e passa anni, continuano a dire: ci vuole il lettino, quattro sedute alla settimana, il silenzio dell'analista, le interpretazioni, gli oggetti interni e tutto il resto. Quattro o cinque concetti. Quando invece il capo espone il proprio travaglio e lo espone attraverso il fatto che rende partecipi gli altri, che non guida un esercito ma che pone al centro della relazione con il proprio gruppo il dialogo, la confidenza, l'amicizia, il tu... Io credo che fare questo è forse possibile, ma certamente rende il procedere così cangiante, così imprevedibile, così pieno di slabbrature possibili, perché non ci sono i semafori, non ci sono le mappe che ti dicono quali siano le strade. Non ci sono quelle poche, pochissime cose.

P. Io penso che tu sei sempre stato un condottiero e il tuo modo è stato sempre quello del "tu", quello dell'amicizia, del rendere partecipi dei tuoi travagli, delle tue idee coloro che ti stavano intorno e che ti seguivano e penso che sei sempre stato un maestro proprio nella misura in cui hai saputo metterti a nudo. La così detta "svolta" del tuo pensiero è, a mio avviso, il punto di arrivo di un percorso di pensiero che è andato via via maturando nella direzione di questa apertura sempre più esplicita e più chiara, a te stesso e quindi agli altri, a una visione radicalmente altra rispetto al senso e alle regole non soltanto della psicoanalisi classica: tu fai una critica radicale al nostro stesso appartenere alla psicologia intesa come comunemente la si intende. Credo che sia stato proprio questo tuo separarti in maniera così esplicita e radicale dalla psicoanalisi, dalla psicologia, da tutto ciò che è il nostro campo professionale comunemente inteso a determinare la rivolta o, quanto meno, che questo sia stato uno dei motivi.

D. Hai ragione perfettamente perché quando io riprendo il concetto di psicoterapia nel senso radicale del termine, affermando che non esiste né psiche né terapia, mi si risponde: "Ma che cosa facciamo allora?". E se io oso parlare di psicagogia, mi sfottono nel modo come tu sai... quindi evidentemente è come se io, nel proporre un divenire che sia altro rispetto alla tradizione, alla consuetudine, mettessi in crisi i fondamenti, proprio quei fondamenti in base ai quali noi siamo dei *practitioners*, siamo dei professionisti. Credo che questo sia uno scommessolamento radicale.

P. Infatti, quello che circola è: “È un po’ di tempo che Diego se ne sta andando con la testa, fa il filosofo”. Ecco il punto vero del problema: Diego fa il filosofo, non ci sono più agganci.

D. È proprio così.

P. Non sono molti anni che, nella tua pratica professionale, hai lasciato il lettino, il che non vuol dire che fino a quel momento tu fossi stato freudiano: la tua critica a Freud e a una certa psicoanalisi risale a trenta e più anni fa. Ma credo che quel momento sia stato particolarmente significativo in relazione allo sviluppo del tuo pensiero.

D. Bravissima, è proprio questo. Allora, giacché si tende a reificare, il lettino non è più soltanto uno strumento adeguato per una certa visione della mia pratica, una visione che può anche modificarsi e la cosa può venire accettata come: “Ma sì, Diego va per rane”. Ma se poi tolgo quel lettino allora c’è lo smarrimento: questo “tu”, questo “io-tu” diventa un abisso, diventa una voragine. Hai ragione perfettamente.

P. E la cosa più curiosa è che mentre tu ancora avevi il lettino, la maggior parte dei nostri colleghi già non lo aveva o non lo aveva mai avuto, aveva sempre lavorato *vis-à-vis*. Tuttavia, e qui entra il discorso che tu facevi prima, la fede nel condottiero: il condottiero agiva tenendo presenti certi punti fermi, certe regole, che erano lì, anche se criticate, anche se elaborate, però erano lì. Il condottiero che lascia il lettino e parallelamente comincia a elaborare un pensiero che in maniera più esplicita va in una direzione differente, questo crea il disastro, come se fosse un tradimento.

D. Sì.

P. Ora ti chiedo, Diego, come vivi tutto questo? Come stai vivendo tutto questo?

D. Ancora in un modo ambiguo perché c’è una parte di me che dice “Benissimo, ci sono quelli che condividono con me la sfida di questo procedere”. Sai che io uso questo termine in un modo particolare, perché “cedere” significa arrendersi, significa qualcosa più forte di me che fa sbilanciare il mio centro di gravità, lo fa buttare avanti, fino al punto in cui necessariamente devo mettere una zampa avanti per non cadere con il muso per terra. C’è una forza, quella che Freud chiamerebbe “pulsione” e che io invece tendo a vedere in termini di questo indefinito processo di nascite e rinascite. L’uomo è destinato a nascere, il

suo destino è quello di nascere e nascere ancora. Questa è la forza che mi fa pro-cedere, che è la forza dell'esploratore, la forza dell'amante quale che sia la cosa amata. Se io mi arrendo a questa forza così sconvolgente, telluricamente così sconvolgente, qualcosa si muove dentro di me così come si muovono le piastre tettoniche sbattendo le une contro le altre, e nascono vulcani, gli oceani si prosciugano, lì dove c'erano i deserti diventa mare o viceversa: si trasforma il mondo. Questa è la trasformazione a cui noi esseri umani siamo particolarmente esposti, il concetto di animale embrionico la racconta tutta. Allora da un lato io avverto ancora oggi in me questa pro-tensione, parola meravigliosa che usano i fenomenologi, e quindi proprio gli ostacoli, le difficoltà, le crisi, i sommovimenti, gli scossoni stanno a indicare che il procedere è in corso e crea crepacci, e questo mi fa essere attizzato, direi, come alcune volte nella mia esistenza sono stato attizzato, mi ricordo fin dall'epoca delle comunità terapeutiche. E dall'altro lato invece tendo a considerarmi come un matto, come se avessi dei traguardi che non sono commisurati con la mia forza, allora questo tende a spegnermi, tende a farmi arrendere, non nel senso del "cedere" cui alludevo prima, ma nel senso del fermarmi, proprio del fermarmi.

P. Ma...non so cosa intendi con il "fermarmi".

D. Basta, chiudere, non esisto più per la SGAI, fate quello che volete.

P. Ma sai, anche se tu decidessi, per ipotesi, di fermarti, non si fermerebbe quello che hai messo in moto. Tutto questo sommovimento che appunto, come dicevo prima, io vedo in relazione a un aspetto specifico del tuo pensiero, è consistito nel fatto che alcuni si sono spaventati, si sono sentiti traditi. Ma altri no e, capisci, questi altri... va bene, continuiamo la prossima volta.

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