

## VITA DA ERETICO

Paolo Tucci Sorrentino

### SOMMARIO

A partire dall'etimologia della parola "eretico" – dal greco *airesis*: scelta, elezione – l'autore riflette sulla "scelta" intesa come quell'atto radicale che, separando solo una parte da ciò che è proprio, rinnova il senso dell'esistenza. Ogni uomo è chiamato a scegliere e, tra i tanti, l'eretico si distingue per la radicalità con cui vive questa esperienza e per il suo raccontarla dal luogo stesso della sua de-cisione. In seguito la riflessione riguarda la pratica analitica dove non è sufficiente ricordare, in quanto le diversità e i conflitti tra le varie componenti della coscienza lo impedirebbero; è necessario accompagnare al ricordo la scelta, affinché questa possa illuminare ciò che fu fatto proprio in modo alienato.

### ABSTRACT

Starting from the etymology of the word "heretic" – from the Greek *airesis*: choice, election – the author reflects on "choice" meant as a radical action that, by separating only a part of what is one's own, renews the sense of existence. Every man is called to choose, and heretics stand out for the radicalness with which they live through this experience and for the way they describe it, from the very place of their de-cision.

The author's reflection then moves on to analytical practice, in which it is not enough to remember, insofar as the differences and conflicts between the various components of conscience prevent it; it becomes necessary for memory to be accompanied by choice, which can then shed light on what was made one's own in an alienated way.

### *1. Eresia e scelta*

La parola "eresia" fa riferimento, nel suo significato più comune, alla fede religiosa. L'edizione compatta del Devoto Oli, a esempio, porta come sua unica definizione "dottrina che si oppone direttamente a una verità rivelata e proposta come tale dalla Chiesa cattolica". Questo significato, tuttavia, può essere considerato come un particolare esito della storia di una parola che ha, all'origine, un valore più laico.

Eresia deriva dal greco *airesis* che significa "scelta, elezione" dove con tali termini s'intende quell'atto radicale che separa un qualcosa dal restante, come

nel latino *ex-ligere* in cui una parte viene prescelta “perché ritenuta la migliore”. Così, in generale, concludono i dizionari creando un equivoco che può attenuare la drammaticità della scelta, in quanto il soggetto che “ritiene quella parte la migliore”, non essendo precisato, potrebbe essere ricondotto a un impersonale “si”; in tal caso non ci sarebbe più scelta nel senso autentico della parola perché colui che sceglie – ovvero, l’ultimo della catena – non farebbe altro che mettere in atto, prendendo per sé la parte “oggettivamente” migliore, una decisione che lo precede e lo governa.

Non è considerando questo tipo di scelte sostanzialmente indifferenti che possiamo comprendere il senso autentico della parola eretico – o, almeno, da me ritenuto tale secondo l’accezione che intendo assumere. Dobbiamo piuttosto riferirci a quel gesto di separazione per cui qualcosa viene considerata come strettamente legata alla propria vita mentre il restante, che fino a un attimo prima condivideva la sorte di ciò che abbiamo fatto nostro, viene drammaticamente allontanato; è un gesto che impegna, che obbliga, che richiama la responsabilità e che, in quello stesso momento, rescinde un legame profondo. Esso attiene alla costruzione della dimensione etica dell’uomo, con riferimento al concetto greco di *ethos*, ovvero di ciò che è proprio di quella persona e la distingue perché attivamente realizzato nel corso di una vita. Queste considerazioni possono sottrarre la parola all’uso indifferente che se ne fa nel linguaggio di tutti i giorni, restituendole la forza originaria e, al tempo stesso, aprendola a una molteplicità di possibilità diverse perché non più traggurdate dalla polarità unica dell’ortodossia, ma da ogni occasione ritenuta possibile da ciascun essere umano.

Lo stesso destino possiamo ritrovarlo nella parola “amore”, che riguarda un campo di significati molto prossimo e che, in ragione di ciò, potrebbe costituire un ricorrente criterio di scelta. Anche in tal caso l’uso comune lo iscrive per lo più nelle categorie cui può riferirsi – amore erotico, romantico, platonico; oppure, amore per i figli, per il danaro – e in tal modo ne presuppone una comprensione che, in realtà, viene semplicemente rimandata; se ne respinge l’elemento più inquietante e se ne accettano senza troppe reticenze gli aspetti di conformità. Ad esempio l’idea, oramai usurata, di dover amare il prossimo tuo come – ovvero: quanto – te stesso, solo imbarazzati da un amore che pretende così tanto da noi! Ma “prossimo” indica anche “il più vicino” e il “prossimo tuo” può indicare ciò che è più vicino a quel te stesso che fai coincidere con la tua identità; dunque, intenderla come un invito a vedere, in ciò che ci inquieta come altro, quelle parti che non riconosciamo nostre, perché siamo sconosciuti anzitutto a noi stessi.

Intendo affermare, al di là dell’esempio specifico, che l’uso comune banalizza le nostre parole così come il nostro sentire, facendoci perdere il senso dell’esistenza come domanda aperta e mai conclusa, come processo di

alterificazione che permette di conoscere ciò che di alieno vi è in noi a partire da una apertura verso l'altro. Sul modo con cui intendo l'apertura offro un breve approfondimento.

Ciò che noi oggi intendiamo con la parola amore è stato espresso nel tempo con termini e significati diversi. I latini legavano l'amore al desiderio, ma questo non era concepito come determinato da forze prevalentemente corporee perché "desiderio" è composto come un "de-siderare" cioè da un "siderare" preceduto da un "de" rafforzativo che rende con più intensità il semplice "guardar le stelle". Quest'ultima espressione si presta a una duplice interpretazione; anzitutto come se le stelle fossero segni utili alla buona navigazione; poi, cogliendone il versante simbolico, vedendo nelle stelle ciò che attira l'interesse perché emerge da una infinita profondità. Mentre di giorno il cielo potrebbe apparire come una volta – la "volta celeste", da cui anche il nome del colore che è quello del cielo in un giorno sereno – di notte l'oscurità favorisce la percezione dell'assenza di un qualsivoglia fondo in ciò favoriti dalle stelle che, come la famosa siepe di Leopardi, permettono di pensare agli "interminati spazi di là da quella, e sovrumani silenzi e profondissima quiete". Un cielo stellato rimanda all'infinito, a ciò che sta oltre le cose sottoposte al nostro sguardo quotidiano; quest'idea può risultare eccessivamente inquietante e da essa possiamo fuggire come fossimo inghiottiti in un buco nero o, al contrario, suscitare la nostra curiosità e, con ciò, un sentimento di stupore.

Questa interpretazione simbolica del guardar le stelle è utile per comprendere il significato di apertura cui prima facevo riferimento; Martin Heidegger in *Essere e Tempo* connette la natura progettante dell'uomo al "puro desiderio", con ciò intendendo un desiderio che non può essere appagato – come nel caso della fame o della sete – ma chiede anzitutto di esprimersi, di trovare forma. Nella metafora da me appena proposta de *L'Infinito*, la dolcezza del "naufragar in questo mare" è dovuta alla compiutezza di un pensiero che prende forma e sonorità e, non a caso, conclude lo splendore della poesia. Siamo prossimi all'idea antropoanalitica del "farsi dell'uomo" secondo la ricostruzione etimologica che Diego Napolitani fa della parola *antropos* come di "colui che volge lo sguardo in alto, sopra le cose".

## 2. Eretici e innovatori

Non si è soliti attribuire l'appellativo di eretico a tutti coloro che hanno portato avanti una propria idea innovatrice, anche se l'eretico condivide con l'innovatore lo sguardo rivolto al futuro.

Non consideriamo, a esempio, eretico Albert Einstein per aver rivoluzionato la fisica dei primi del Novecento, né altri scienziati che, meno fortunati, ebbero

un riconoscimento più tardivo delle loro scoperte; né avremmo ritenuto eretico Galileo Galilei se avesse potuto mentire sfrontatamente al Sant'Uffizio, rappresentante della Chiesa e non certo della Scienza. Invece non avremmo alcuna esitazione a bollare di eresia Giordano Bruno da Nola al quale non restò altro da fare, una volta emessa la definitiva condanna al rogo, che dichiarare: «Forse tremate più voi nel pronunciare questa sentenza che io nell'ascoltarla!». Erano tempi in cui la Chiesa perseguitava – e pretendeva con lunghe torture la piena confessione – coloro che erano anche soltanto sospettati di diffondere idee contrarie alla sua dottrina.

Dunque parliamo di eresia quando la persona ha deciso – costretta o meno, poco importa – di dichiarare una propria verità come totale, talvolta condizionata da una controparte che pretende, specularmente, di essere la rappresentante di ogni potere – è il caso della Chiesa del Seicento. Per la stessa ragione non denominiamo eretici coloro che furono perseguitati negli Stati Uniti durante il maccartismo in quanto il loro supposto reato, l'adesione al comunismo, più che l'espressione di un'idea personale era la conversione a una fede politica già molto diffusa nel mondo.

Né, avvicinandoci ad autori da noi più praticati, si può considerare eretico Sigmund Freud le cui opere, reperibili presso tutte le edicole e le stazioni ferroviarie, vengono lette dai più per conoscere i misteri dell'inconscio, magari per essere utilizzate nell'interpretazione dei propri sogni o per familiarizzarsi con una terminologia sempre più diffusa, ma non certo perché interessati alla sua vita, a meno che non si è spinti da ragioni scientifiche o, è il caso degli psicoanalisti, dall'amore per il grande maestro. Freud ha dedicato molto della sua vita alla ricerca, ma non fino al punto da esserne intimamente influenzato; è stato, secondo i canoni dell'epoca, un fedele marito e un affezionato padre di famiglia e, nella misura in cui era consentito senza suscitare scandalo, ha fatto quanto era per lui possibile per diffondere la sua dottrina e difenderla dalle deformazioni degli allievi meno ortodossi; insomma non era lui a interpretare la parte dell'eretico bensì lasciava il compito ad altri come, a esempio, Sandor Ferenczi.

Stessa considerazione è possibile fare per Heidegger. Non si può negare che abbia fatto di tutto per garantirsi i mezzi per fare della filosofia la sua amata professione; dalle strategie messe in atto per ottenere dalle istituzioni ecclesiastiche gli aiuti per i suoi studi, alla cura per la sua biblioteca, al rifiuto di tutti quegli incarichi che avrebbero potuto distoglierlo dalle sue ricerche, come la cattedra a Berlino, fino alla conduzione appassionata delle lezioni all'università di Friburgo in cui conquistava gli ascoltatori sorprendendoli con argomentazioni inattese. Tuttavia ciò riguardava strettamente la sua vita professionale. La sua vita personale andava avanti secondo i canoni dell'epoca e la stessa relazione con Hannah Arendt fu condotta senza che nessun conoscente

ne avesse il sospetto e si resse – è la tesi di Rudiger Safranski – più che sulla relazione tra loro, sul ruolo che Heidegger imponeva in virtù delle sue straordinarie capacità speculative. Dunque non si è interessati alla vita di Heidegger a meno che non si voglia comprendere come fu possibile, per un personaggio della sua statura, l’adesione al nazionalsocialismo anche dopo che furono messe in atto le persecuzioni agli ebrei e fin quasi alla disfatta bellica; e come fu possibile l’accanita compostezza con cui difese, dopo la fine della guerra, la sua normalità, quasi fosse un eretico al rovescio.

In definitiva propongo di considerare un uso esteso della parola eretico che, facendo riferimento al termine greco *airesis*, si riferisca agli iniziatori di idee o dottrine presentate come la propria assoluta, personale verità. Gli eretici finiscono per essere anche degli “erranti” perché la loro dimora non è collocabile all’interno di un sistema condiviso di riferimento e così, per “portare a casa qualcosa” – ovvero, per trovare qualcosa – sono «sempre in movimento, come veri e propri animali alati e raccoglitori di miele dello spirito» (Nietzsche 1887, tr. it. 1968, pag. 3).

### 3. L’“eretico” Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche riassume alcuni dei caratteri della mia idea di eretico.

Benché venga considerato uno dei massimi filosofi dell’epoca moderna e contemporanea, ebbe scarsissimi riconoscimenti in vita, decise ancor giovane di rinunciare alla nazionalità prussiana – divenendo così apolide – e, a soli 34 anni, si dimise dagli incarichi universitari. Ne ricavò fortuitamente una modestissima pensione con cui si sostenne nei suoi numerosi viaggi, errando alla ricerca di luoghi in cui ritemprare il suo spirito, mitigare le sue malferme condizioni di salute o incontrare coloro che supponeva potessero condividere le sue idee e le sue “preoccupazioni”, come ebbe a scrivere all’amico e teologo Franz Camille Overbeck; infine, mentre era a Torino, fu colto dai primi accenni della follia che lo sommerse definitivamente all’età di soli 44 anni. La sua coscienza si spense lontano da quella che era stata la sua prima patria, mentre alloggiava da solo in albergo; né si sono mai comprese le ragioni che hanno portato al cedimento di una delle menti più fertili della nostra storia.

Benché sia generalmente riconosciuta la grandezza della sua opera, tutt’ora resta controverso il significato del suo pensiero, come se ancora non si sapesse, o potesse, comprendere cosa egli abbia detto, come se la volontà di accogliere nella comunità scientifica dei nostri giorni l’eretico Friedrich, fosse resa impossibile da una consapevolezza ancora lontana.

Non sono pochi coloro che ritengono che un’opera di messa a punto definitiva del suo pensiero non sia ancora possibile, come Gianni Vattimo che,

nel suo *Dialogando con Nietzsche* (2000), avverte che ha voluto intitolare “dialogo” la raccolta proposta perché

non si è trattato mai di una pura e semplice attività filologica di chiarimento, esposizione, ricostruzione “obiettiva” del suo pensiero. Lo dico con piena consapevolezza dei limiti che ciò può comportare per i testi che qui presento (...). Lo stesso fatto che l’immagine di Nietzsche si modifichi significativamente in momenti diversi, anche nella prospettiva di un singolo studioso (...) è una dimostrazione della vitalità della sua opera, se è vero, come mi pare, che la varietà delle interpretazioni non dipende solo dalla mutevole soggettività degli interpreti, ma dalla ricchezza dell’“oggetto” cui si applicano (pag. 5, 6).

Dunque l’opera di Nietzsche può essere considerata particolarmente “ricca”. In che senso? Per i suoi contenuti filosofici? Per la varietà della sua scrittura insieme razionale, aforistica, metaforica, drammatica, sarcastica? O perché nascosto tra le pieghe della sua prosa vi è qualcosa di sorgivo, che non è possibile riferire a un genere o a una disciplina perché generato dal modo personale di esprimere il suo pensiero?

In ogni caso, se ci discostiamo per un po’ dalle interpretazioni dei filosofi e ci rifacciamo alla gran massa dei lettori possiamo rilevare, è questa la mia opinione, che Nietzsche fa parte di quel ristretto numero di autori che viene letto non solo per sapere cosa dica su una determinata questione, ma per sapere di lui.

La sua vita – cioè: anche prescindendo dal suo pensiero – può apparire come l’aspirazione a realizzare l’oltreuomo assumendo con piena responsabilità l’idea, come vien detto nello *Zarathustra*, che l’uomo è corda tesa sull’abisso. La propensione di Nietzsche di parlare, non solo “della” propria vita ma, più specificamente, “dal” luogo in cui andava facendo esperienza della vita, è riconoscibile in tutta la sua opera. Già nella *Seconda Inattuale* (1873) così si esprime a proposito della filologia classica, ovvero la materia della sua stessi studi:

non saprei, infatti, che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in essa in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo futuro (tr. it. 1973, pag. 4, 5).

Qui Nietzsche scrive a partire da una propria esperienza – lo studio e l’insegnamento della filologia classica – che lo conduce a ritenere necessaria una trasformazione della sua stessa esistenza; perché questa sarebbe la conseguenza inevitabile dell’agire «contro il tempo, e in tal modo sul tempo, a favore di un tempo futuro». Alcuni anni dopo nella *Gaia Scienza* (1882) descrive la sua – ovvero personale – esperienza più felice e “misteriosa”, forse quell’attimo così immenso che si potrebbe voler rivivere infinite volte, e lo riferisce al pensiero «che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza» (tr. it. 1965, n. 324 pag. 186). Si può facilmente intuire che Nietzsche non vuole

riferirsi a una conoscenza semplicemente razionale, ma a ciò che può essere conosciuto per esperienza diretta riattraversando quella trasformazione originaria che viene indicata con la parola tedesca *erlebnis*; si fa esperienza perché si partecipa attivamente a un processo divenendo qualcosa d'altro, come nell'idea bioniana del "divenire *O*".

A chiarimento di quanto detto nello *Zarathustra* troviamo (1883-85):

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi.

La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione (tr. it 1968, pag. 8).

L'uomo non deve essere uno scopo – la memoria e i desideri che Bion suggerisce di non avere in seduta – perché, secondo il suo destino più autentico, non può sapere a cosa lo condurrà essere un ponte, cioè essere un passaggio e un tramonto nel divenire della sua umanità. Ed infatti Nietzsche dice di amare l'uomo in quanto realizza la sua transizione. Andare al di là nella conoscenza presuppone una lisi, un dissolvimento in un insieme più esteso, concetto che richiama un passo di molti anni precedente *La nascita della tragedia* (1872) in cui vien detto:

Finora abbiamo considerato il pensiero apollineo e il suo opposto, il dionisiaco, come forze artistiche che erompono dalla natura stessa, *senza mediazione dell'artista umano*, e in cui gli impulsi artistici della natura trovano anzitutto e in via diretta soddisfazione: da una parte come mondo di immagini del sogno, la cui perfezione è senza alcuna connessione con l'altezza intellettuale o la cultura artistica del singolo; dall'altra parte come realtà piena di ebbrezza, che a sua volta non tiene conto dell'individuo, e cerca di annientare l'individuo e di liberarlo con un sentimento mistico di unità (tr. it 1972, pag. 26).

Dunque le opere dell'uomo sarebbero prodotte non già dalla cultura del singolo ma da un mondo di immagini simili a quelle del sogno, da una «realtà piena di ebbrezza che (...) cerca di annientare l'individuo e di liberarlo con un sentimento mistico di unità».

Per concludere aggiungo che trovo nei suoi scritti qualcosa di virile e di eroico, caratterizzato da quel coraggio di chi osa aver memoria delle esperienze di dissolvimento della propria identità e da quel luogo misterioso ne parla, come talvolta possiamo ritrovare nel delirio di uno psicotico o nell'espressione di un poeta. E proprio al tema dell'eroe si riferisce Maurice Merleau-Ponty quando, nell'ultima pagina della sua *Fenomenologia della percezione* (1945) così delinea la missione della fenomenologia:

Sia che si tratti delle cose o delle situazioni storiche, la filosofia non ha altra funzione che quella di insegnarle a volerle bene, ed è giusto dire che essa si realizza distruggendosi come filosofia separata. Ma qui si deve tacere: infatti, solo l'eroe vive sino in fondo la sua relazione con gli uomini e con il mondo, ed è sconveniente che un altro parli in suo nome (tr. it. 2003, pag. 581).

#### *4. A proposito di coscienza incarnata*

Un tema del pensiero contemporaneo è il tramonto della filosofia come disciplina separata; potremmo fissarne l'origine nell'opera di Nietzsche e vederne lo sviluppo fino ai nostri giorni quando l'indebolimento dei confini si è esteso a ogni campo del sapere.

Nel quadro che si va delineando mi interessa il significato che può assumere il caso in cui l'autore parla nella sua interezza di uomo. Un esempio, più che una argomentazione esplicita, l'abbiamo ritrovato nell'opera di Nietzsche. La fenomenologia, che al suo pensiero deve molto, ne continua l'opera; essa, insieme a tutte le discipline che partecipano a questo movimento, ci dice che l'affettività è costitutiva dell'apertura dell'esserci al mondo, che è propria di ciascuna esistenza e, in quanto tale, è alla base del costituirsi di esperienze autentiche. Dunque se è vero, come mi sembra vero, che l'uomo non può non essere in relazione con il suo tempo e la sua cultura, è altrettanto vero che il costituirsi di queste organizzazioni collettive non sarebbe possibile se queste non fossero riprodotte, se non prodotte, dalla mente dei singoli. Affinché una verità, una convinzione etica o un mito vengano accettati da una comunità, prima ancora che a essi si conformino le credenze e gli scopi dei più, è necessario che qualcuno ne dia ampia testimonianza mostrando come questi valori si possano incarnare in una esistenza.

Questa convinzione potrebbe avere come conseguenza una riflessione sugli aspetti che caratterizzano le storie individuali e su ciò che accade "tra" gli uomini. Tuttavia questo secondo aspetto ha ricevuto, a quanto ne so, minore attenzione in ambito filosofico mentre è ciò a cui dovrebbe rivolgersi consapevolmente ogni disciplina che, come l'antropoanalisi, interviene nella cura di singoli individui.

Sappiamo che la vita di ciascun umano è, all'origine, in relazione con un altro individuo: la madre. Successivamente il suo sguardo si va estendendo ma, per molto tempo ancora, egli è esposto non solo ai condizionamenti della famiglia nel suo complesso, ma a ciò che accade nelle sue relazioni con i singoli membri della sua famiglia. Come nelle argomentazioni sulla "coscienza incarnata" esposte da Gallese, la nascita di un pensiero noi-centrico non può prescindere dal suo realizzarsi nei gesti e nelle intenzioni del singolo.



### 5. *La verità di Varela*

Nella primavera dello scorso anno Diego Napolitani segnalò, ai membri di un gruppo di supervisione di cui facevo parte, un lavoro di Michel Bitbol dal titolo *Neurofenomenologia: una scienza che trae vantaggio dal proprio punto cieco* (2008). L'autore così introduce la sua esposizione del pensiero di Francisco Varela:

Una frase di un romanzo di Satprem (1974) riassume bene il sentimento che mi sembra abbia guidato Francisco lungo tutta la sua vita: “una verità che non sia tutto non può essere tutta la verità”.

Poiché Francisco non voleva niente di meno che tutta la verità, non poteva ritenersi soddisfatto di una verità che non fosse tutto, di una verità monca, di una verità epurata dal fatto basilare che ciò si dà come cosciente. Non si accontentava di una verità sul vivente che omettesse cosa sia vivere; di una verità sulla mente che escludesse l'esperienza; di una verità astratta sull'esistenza che non si preoccupasse dei mezzi per trasformarla dall'interno. Ma tantomeno si accontentava di una verità mistificatrice che facesse l'elogio di un'ascesi del conoscere; di una verità silenziosa che si stabilisse senza essersi scontrata con i limiti della discorsività razionale. Artificialmente distinte, queste due direzioni di mutua dipendenza erano in effetti simultaneamente in atto in Francisco, con il semplice sorriso dell'evidenza. Ma anche con la cura scrupolosa di mantenere delle barriere durante i lavori, al fine di conferire a ogni direzione di ricerca un'autonomia sufficiente per completare il suo proprio sviluppo. La fonte unica non implica alcuna confusione, alcun sincretismo, alcun compromesso (tr. it. 2008, pag. 9).

Varela è dunque, nell'interpretazione che ne fa Bitbol, uno di quegli autori che non vogliono costringere il loro pensiero all'interno di una determinata disciplina e vanno al di là anche dell'aspirazione a stabilire un dialogo tra campi di ricerca diversi – come nella teoria della complessità – perché Varela “non voleva niente di meno che tutta la verità, non poteva ritenersi soddisfatto di una verità che non fosse tutto”. Bitbol, che lavorò intensamente con lui a una ricerca sulla coscienza negli anni a cavallo del 2000, descrive il suo metodo che consisteva nell'integrare le osservazioni in “terza persona”, ovvero secondo una metodologia scientifica, con le osservazioni in “prima persona”, più vicine al pensiero fenomenologico; si esaminava l'attività elettrica del cervello in vari stati di coscienza e, in particolare, in occasione della risoluzione di un problema lungamente atteso e si confrontavano queste registrazioni con le descrizioni in prima persona che il soggetto, addestrato alla descrizione fenomenologica, forniva. Ma, aggiunge Bitbol,

la fonte vissuta e unica della sua opera (...) è una volontà molto forte, quasi tirannica, di tenere insieme l'integralità dei fili del tessuto umano, a partire dall'indagine scientifica spinta a un optimum di rigore fino alla condotta etica costretta a incarnarsi, passando per questa tacita condizione di possibilità del resto: l'apertura a ciò che accade (tr. it. 2008, pag. 9).

Dunque l'unità della ricerca non era assicurata soltanto dal riferirsi di ciascuno dei due procedimenti all'altro, ma dall'apertura a ciò che accade.

Questa visione radicale che mette in stretta relazione la scienza e la coscienza per considerarle entrambe in connessione con ciò che accade, può costituire un esergo al tema in oggetto; infatti, è la tesi di questo breve lavoro, l'eretico guarda a ciò che accade, che vuole far accadere, che è certo accadrà, come se fosse tutta la sua verità.

### 6. *L'uomo, animale bipede*

Il programma di Varela ha un corrispettivo nell'opera di Napolitani. Questi parla della "mancanza" come costitutiva dell'esistenza dell'uomo il quale, non essendo guidato da una perfetta corrispondenza con l'ambiente, come nel caso degli animali, crea costantemente le condizioni e i significati del suo esistere facendoli nascere, per così dire, dall'ignoto; l'esistenza umana sarebbe caratterizzata dalla mancanza perché ogni suo atto istitutivo ha un valore limitato nel tempo e, non avendo fondamento, è provvisorio e contingente.

Il termine "mancanza" traduce il greco *elleipsis* che, a sua volta, come l'italiano "ellissi", indica quella figura geometrica i cui punti sono equidistanti da due fuochi generatori. L'ellissi, anche come figura geometrica, potrebbe indicare il procedere dell'uomo nella conoscenza – ricordo che i pianeti si muovono secondo traiettorie ellittiche in cui il Sole occupa uno dei due fuochi mentre l'altro è virtuale perché in funzione della velocità del pianeta.

Se infatti, riprendendo il senso della ricerca di Varela, immaginiamo che i due fuochi indichino l'esperienza in terza e in prima persona oppure, come scrive Napolitani (1997), l'uno la conoscenza razionale, categoriale, diagnostica e l'altro la conoscenza intuitiva, olistica, a-razionale, allora il procedere dell'uomo sarebbe determinato dalla coesistenza di questi due fattori di cui l'uno può solo prevalere, entro certi limiti, sull'altro. Se, al contrario, si spegne uno dei due attrattori, allora la dinamica mancanza della leggiadra ellissi cede alla pienezza seducente e stagnante del cerchio.

...sin delle prime formulazioni teoriche di Freud e dalle sue prime formalizzazioni cliniche, la psicoanalisi si è andata sviluppando non in modo lineare ma in modo ellittico, intorno a due punti focali. Ciascuno di questi produce una specifica visione dei processi di conoscenza, e traguarda quindi una sua specifica verità (...) che possiamo riferire rispettivamente all'orizzonte dell'oggettivismo scientifico e all'orizzonte del soggettivismo ermeneutico.

Quando la psicoanalisi gravita intorno al polo scientifico, la comunicazione si svolge nei termini dell'inchiesta diagnostica: *dia-gnosis* significa conoscenza di una realtà che si nasconde dietro le apparenze (i sintomi) di cui è la causa.

Quando la psicoanalisi gravita intorno al polo ermeneutico la comunicazione si svolge nei termini non dello *s-velamento* di una verità oggettiva ma di una *ri-velazione* di una verità mai apparsa prima (pag. 83).

In altri contesti Napolitani (2012) ha proposto la metafora dell'uomo come animale bipede, analoga alla prima.

L'uomo cammina a partire dal suo essere fermo in un equilibrio relativamente stabile all'interno del suo perimetro di base. Poi qualcosa lo spinge, da fuori o da dentro, e se egli non vi oppone adeguata resistenza, se cede alla spinta, pro-cede. Nel momento iniziale di questo pro-cesso egli si trova su un piede solo, in un equilibrio instabile cui può porre rimedio solo appoggiando nuovamente il piede già sollevato sulla terra. Se la spinta iniziale insiste, egli poggerà il piede davanti a lui (pro-) che è la condizione che prefigura un nuovo passo. E così via.

Possiamo utilizzare questa metafora corporea (di cui Varela, forse, direbbe che è "qualcosa più di una metafora") per illustrare il concetto di integrazione tra i due modi della cognizione umana, quello razionale, percettivo, categoriale, e quello non-razionale, intuitivo, olistico (pag. 9).

Resta da chiarire meglio come sia possibile integrare questi due paradigmi in modo che si produca un autentico precedere dell'uomo nella sua intelligenza senza che quest'atto si riduca a un volenteroso assemblaggio di pezzi appartenenti a ciascuna delle due modalità. E cioè che la mancanza sia il modo di aprirsi dell'uomo alla conoscenza e non un compromesso che non consente di sapere "come stanno veramente le cose".

Il chiarimento è fornito dalla constatazione, largamente accettata dal pensiero contemporaneo, che ciascun uomo sia in una relazione intima, per quanto non consapevole, con una totalità di significati verso cui l'uomo procede. La suddetta totalità non esiste al di là di ciò che va producendo l'uomo ed ha qualcosa di "coscienziale" perché, come la coscienza, mette insieme aspetti e tempi diversi della cognizione umana e costituisce lo sfondo rispetto al quale i singoli atti possono acquistare significato. Questo sfondo che raccoglie e significa, non va visto come un punto focale verso cui convergono i differenti scopi che l'uomo si pone; piuttosto può essere richiamata l'immagine dell'orizzonte, ovvero di quel «circolo che limita da ogni parte la nostra vista e che sembra il confine tra la terra e il cielo»<sup>1</sup>, tra l'uomo e l'*antropos*, tra la sua gettatezza e le sue aperture, tra il già noto e la memoria del futuro.

Sappiamo che gli animali danno alle loro stimolazioni percettive quel senso che i loro codici genetici prescrivono loro: vedono ciò che devono vedere, sentono ciò che devono sentire, mangiano ciò che devono mangiare; da questo punto di vista tutti gli animali sono uguali tra loro, perché governati da un

---

<sup>1</sup> Dal *Dizionario Etimologico* on line Francesco Bonomi ([www.etimo.it](http://www.etimo.it))

codice unico. Per essi non avrebbe senso proporre la metafora dell'orizzonte sia per il suo connettere, al di là dello sguardo, la terra al cielo, sia perché l'orizzonte è intimamente diversificato – come confondere, a esempio, l'occidente con l'oriente? – e quindi via via diversa può essere quella parte che governa e che dà significato alle cose.

Nel processo indefinito del suo divenire ogni uomo, sebbene per scarti minimi, ma non per questo meno rilevati, nel dare senso alla propria vita si rende diverso da tutti gli altri; è questa una delle ragioni per cui ci diciamo antropoanalisti. Mentre il termine “uomo”, facendo riferimento all'humus, evidenzia un elemento indifferenziato che sarebbe comune a tutti, l'*antropos*, caratterizzandosi per lo sguardo rivolto al cielo, coglie anche ciò che, nel procedere, distingue. Il procedere di cui qui si parla non è un semplice avanzamento nello spazio, ma una trasformazione che ha nel tempo futuro la sua memoria e la sua realizzazione; ed è in questo procedere che si va formando nella coscienza una totalità organica di significato.

Il linguaggio è uno degli strumenti più raffinati di cui l'uomo dispone per raggiungere i propri fini e, dunque, per elaborare nuova cultura e, di conseguenza, nuovo linguaggio. Appartengono a questa grande categoria sia le espressioni della lingua parlata, sia altre forme di espressione e significazione come quelle artistiche, musicali e algebriche; anche quest'ultima, che poco sembra aprirsi al futuro, ha contribuito non poco a tutti i progressi della scienza.

Tuttavia, a dispetto di quanto appena scritto, il linguaggio non può essere considerato un semplice strumento perché costituisce – co-istituisce – il farsi dell'uomo. Se, infatti, vogliamo raggiungere gli obiettivi che ci proponiamo come antropoanalisti dobbiamo farci un'altra idea del linguaggio perché, come scrive il filosofo americano Donald Davidson (1917-2003), uno dei maggiori ispiratori della filosofia pragmatista di Rorty:

*Il linguaggio non esiste*, per lo meno non se il linguaggio è ciò che i filosofi hanno pensato che fosse. Di conseguenza non c'è qualcosa da apprendere o padroneggiare. Dobbiamo rinunciare all'idea di una struttura ben definita e condivisa padroneggiata dagli utenti del linguaggio e applicata ai singoli casi. (...) Dovremmo abbandonare il tentativo di far luce sul modo in cui comunichiamo facendo appello a convenzioni (2001, pag. 23).

Abbandonare il tentativo di “fare appello a convenzioni” significa evitare di ridurre il linguaggio a strumento che ci consente di esprimere, attraverso segni e strutture regolanti, determinati significati che, una volta formalizzati, vengono custoditi e univocamente determinati dalla forma testuale che è stata data loro. Certamente il linguaggio sarebbe impensabile senza le convenzioni che conosciamo; ma queste sono un semplice punto di partenza perché, come cercherò di mostrare, l'essenziale va ricercato piuttosto nell'apertura a ciò che accade.

Una prima evidenza è che si ha difficoltà ad attribuire un significato univoco a un racconto perché la sua implicita “verità” cambia a seconda del contesto, cioè dalla platea degli ascoltatori, come esemplificato da Napolitani in *La narrazione analitica tra semiotica ed ermeneutica. Il mentire come unica verità del “fare mente”* (1997), il quale, dopo aver raccontato molto succintamente le lamentose sofferenze di una signora su un lettino, così commenta:

È il sintetico resoconto dell’inizio di una seduta analitica. Espongo un brano di una mia esperienza relazionale, e se l’interlocutore a cui la presentassi fosse un collega o un gruppo di colleghi o di allievi, questa mia esposizione assumerebbe un valore documentale della mia prassi e quindi la premessa materiale per lo sviluppo di un discorso argomentativo sulle teorie di riferimento da me assunte per l’elaborazione di tale materiale. La medesima esposizione assumerebbe valori diversi se diversi ne fossero i destinatari: se, a esempio, il racconto della paziente si sviluppasse nei termini di un accadimento delittuoso, e se io, esonerato da vincoli deontologici, fossi chiamato in un’aula di tribunale, questo mio racconto assumerebbe il valore di una prova testimoniale, e la *verità* non riguarderebbe mie tecniche o mie teorie disciplinari, ma riguarderebbe un concreto succedersi di eventi nella vita della mia paziente o di persone a lei congiunte. Diversa ancora sarebbe la *verità* tragiurata da un pubblico di critici letterari che analizzerebbe questo inizio di un mio racconto per avviare la costruzione di un giudizio estetico che sancisse il mio essere o meno *veramente* un romanziere. Tre contesti narrativi diversi metterebbero in gioco tre diverse categorie di verità riguardanti il medesimo racconto e tre diversi criteri e procedure di accertamento (pag. 82).

Dunque già il con-testo è un primo elemento extra testuale che dà senso.

Ma prima del contesto, già le stesse parole, cioè i segni elementari del nostro linguaggio, esigono una interpretazione non necessaria; vorremmo che fossero ancorate a un significato definito e stabile, ma ogni parola, al pari di ogni cosa pensata o usata dall’uomo, ha una sua storia e questa può, in qualsiasi momento, sottrarla al controllo. Come scriveva Francesco Bacone, non bisogna credere di possederne il senso perché le parole ingannano e fanno violenza alla nostra volontà di intenderle e, come i Tartari, fuggono da noi saettando. Né le regole grammaticali e sintattiche che ne governano l’uso sono sufficienti a individuarne univocamente il senso e, con questo, il significato dell’intero racconto. Ovviamente non si vuol negare che i diversi significati delle singole parole, così come le norme con cui si struttura ogni frase, arricchiscano con sfumature diverse le possibilità espressive del linguaggio e, dunque, contribuiscano nella loro complessità al divenire della cultura umana; si vuol semplicemente osservare che questi elementi già noti non bastano, non costituiscono un insieme autosufficiente alla comprensione del linguaggio.

Non tutti, però, la pensano allo stesso modo su questo punto.

Possiamo individuare due orientamenti. Il primo, a carattere semiologico, sostiene che ogni testo ha un suo significato intrinseco, un nucleo irriducibile che resiste alla pluralità delle possibili interpretazioni. Il secondo, più simbolico,

che suggerisce – come fa a esempio Wittgenstein – che la comprensione di una frase segua gli stessi indecifrabili itinerari di chi coglie un'aria musicale; ovvero, in maniera più o meno categorica a seconda degli autori, che non esita un vero e proprio testo perché nell'interpretazione si verifica un evento simile alla ideazione di un nuovo tessuto – dal latino *textum* – in cui i fili della trama e dell'ordito scompaiono nell'immagine d'insieme che li trascende; così nell'interpretazione tutti gli elementi del già noto si dissolvono, insieme a ciò che l'interprete ordisce, nell'immagine che ne deriva. A questa seconda schiera appartiene il pragmatista Richard Rorty che, in polemica con il semiologo Umberto Eco, così scrive (in Eco U. , 2002):

Per noi pragmatisti, l'idea che vi sia qualcosa di cui un testo dato tratta *veramente*, qualcosa che verrà rivelato dall'applicazione rigorosa di un metodo, questa idea – dicevo – è sbagliata come l'idea aristotelica che vi sia qualcosa che realmente e intrinsecamente è una sostanza, in opposizione a ciò che è solo in apparenza, per accidente o relazionalmente. L'idea che un commentatore abbia scoperto ciò che un testo sta realmente facendo (...) è, per noi pragmatisti, nient'altro che un atteggiamento ulteriormente occultista (pag. 125).

Che alternativa vi è allora, per chi legge un testo?

Si tratta della distinzione tra il sapere in anticipo ciò che si vuole ottenere da una persona, una cosa oppure un testo, e lo sperare che questa persona, cosa o testo ci aiutino a desiderare qualcosa di diverso, a cambiare i nostri scopi, e così la nostra vita (ibidem, pag. 130).

Come si vede, se andiamo a fondo nella comprensione di un testo, se cioè non ci limitiamo alla ricezione immediata – e ovvia – di ciò che riteniamo essere il suo significato, ma vogliamo interrogarlo, allora non sarà sufficiente riferirci al già noto perché sarà necessario interrogare noi stessi mettendo in gioco la disponibilità a cambiare, per parti più o meno estese, la nostra vita.

## 7. *L'esperienza vissuta*

Da quanto appena scritto deriva che l'esigenza di riconsiderare la propria vita alla luce di una verità che la comprenda tutta – e cosa è mai la comprensione se non l'accordo con l'individuo nella sua totalità! – non è riferibile soltanto all'eretico, ma interessa in modo più o meno intenso ogni esistenza. L'eretico si distingue dagli altri uomini solo per l'intensità con cui vive questa dimensione dell'anima e per il coraggio con cui affronta le difficoltà che possono derivarne perché, come vedremo più innanzi, questa dimensione dell'anima costituisce un momento ineludibile di ogni conoscenza e, quindi, di ogni analisi. Winnicott ha parlato del “vero-Sé” e l'eretico, nel modo in cui lo

stiamo presentando, potrebbe essere assimilato a colui che vive con particolare coraggio il rapporto con il proprio “vero-Sé”, fermo restando che tutti, in momenti diversi, viviamo con intensità questa dimensione dell’esistenza.

L’espressione “vero-Sé” richiama ogni esperienza vissuta e il bisogno che l’uomo ha di una verità che sia come la sua sola, unica ragion di vita. Con ciò non intendo dire che l’uomo abbia bisogno esclusivamente di questo tipo di verità; ve ne sono altre più domestiche, più parziali e più adatte agli scopi della vita quotidiana. Ma quella verità che l’uomo ricerca incessantemente e che gli consente di esprimere la sua autenticità, è una verità che viene vissuta come fosse la sola fonte del suo nutrimento. Non intendo neppure dire che l’uomo ricerca sempre questa verità, autentica e assoluta; talvolta si accontenta di verità condivise, di luoghi comuni che soddisfano maggiormente il suo bisogno di rassicurazione ed è anzitutto in questa dimensione di gettatezza che conduce la gran parte della sua esistenza. Ma se c’è una tensione che ha permesso all’uomo di essere ciò che è, di trasformare la sua vita incessantemente, questa va individuata nella ricerca di una verità assoluta e, paradossalmente, sempre nuova.

La verità originaria e autentica che l’uomo realizza nell’esperienza vissuta non è qualcosa di preesistente e già noto, né qualcosa che si può attribuire semplicemente a un futuro immaginato e programmato ma è, più propriamente, ciò che congiunge un’idea rinnovata del passato a un futuro che appare come la sua riconquista. È una esperienza senza tempo, perché agisce contro le categorie temporali generalmente accettate, e senza ragione o logica, perché l’esperienza che si fa del pensare in questi momenti è quella in cui le idee prendono corpo e vengono, per così dire, viste con gli occhi e percepite con i sensi. Ha il carattere dell’intuizione, ma non può essere ridotta a una intuizione frutto della quotidiana attività del pensare, perché nasce come espressione della mente diversa da quel pensiero-oggetto che possiamo distinguere in analitico e sintetico.

Heidegger scrive di quanto sia difficile pensare, interessandosi autenticamente (1954): «inter-esse significa: essere tra e per entro le cose, stare in mezzo a una cosa e perseverarvi» (tr. it. 1978, pag. 39).

Per poi aggiungere che la maniera di pensare della scienza, cioè del pensiero ontico che è intento a analizzare la realtà come costituita da cose, conoscibili nella loro realtà:

...è autentica e capace di conseguenze solo quando l’abisso che sta tra il pensiero e le scienze diventa visibile e se ne riconosce l’insuperabilità (ibidem, pag. 41).

Credo si possa convenire che esista un abisso tra il considerare, come nella nostra quotidianità, il mondo come costituito da cose con cui abbiamo una

relazione frontale, volta alla conoscenza della loro oggettività, ed “essere tra e per entro le cose” perché, in questo secondo caso, si viene ad annullare la distinzione tradizionale tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Inoltre, dal momento che il primo oggetto dell’uomo – non solo perché tale in termini temporali, ma perché persistente – è il corpo, possiamo immaginare che l’esperienza vissuta, che è all’origine o accompagna il pensare autentico, comporti una riduzione della separazione tra il pensiero e il corpo. Allora anche la ribellione del corpo, che ci costringe a vegetare per otto giorni prima di riprendere il lavoro, può essere indizio che si è vicini a nuove espressioni di un pensiero che, quando finalmente giungerà a realizzarsi, potrebbe avere i caratteri del sogno, e prodursi indipendentemente da quel controllo che vorremmo esercitare su di esso.

I caratteri dell’esperienza vissuta, che l’individuo adulto riconosce solo eccezionalmente, sono regolarmente presenti nella vita di un neonato ancora incapace di distinguere se stesso dal mondo; in tal caso, la mancanza di una coscienza conformata e di una modalità oggettivante di concepire il mondo, determina un confluire del pensiero in una corrente di sensazioni visive, acustiche, propriocettive.

Vi è stato un tempo in cui ogni esperienza aveva i caratteri dell’*erlebnis* ed era prossima a ciò che Bion descrive come “divenire 0”. Poi l’uomo si è dato un ordine e un dio, e a questo ha conformato la sua esistenza nell’intenzione, come nella concezione neoplatonica, di realizzare l’idea di trascendenza. Prima che l’uomo pensasse che dio è morto – ovvero: che non è più necessario – l’uomo immaginava il trascendere come quell’impossibile elevazione fino al divino trascurando ciò che, quotidianamente, accade tra una madre e il suo bambino o nell’animo di artisti e poeti. Con un gioco di parole potremmo dire che ai nostri giorni l’uomo, da questa concezione, ha trasceso, come nella frase: «ti prego, figlio mio, non trascendere così! Non farmi fare brutta figura!».

Nel disilludere i padri, cioè nel secolarizzare il concetto di trascendenza, l’uomo dei nostri giorni lo riferisce al tradire l’idea metafisica di una distinzione soggetto-oggetto, cioè all’abbandono della sua credenza in un mondo fatto di cose, cosa fra le cose, e si interessa ai caratteri storici della sua esistenza che gli consentono momenti di esonero da questa sua gettatezza, momenti in cui può andare al di là delle distinzioni riconcependo il suo esser-ci. Di questa modalità non è possibile fissare nel dettaglio i caratteri, sia perché va al di là dei dettagli, sia perché non vale il concetto di uguaglianza ma, semmai, di somiglianza, sia perché ogni suo realizzarsi è un evento.



### 8. Per un'altra "clinica"

Dunque l'interesse maggiore che mi spinge a scrivere della "vita da eretico" non risiede nell'intento di descrivere un'esistenza, quella dell'eretico, in quanto diversa, ma nella convinzione che essa esprima solo l'accentuazione di un carattere, utile, come vedremo, alla pratica clinica.

Ma cosa intendiamo con "clinica"? Potremmo intendere – da *kliné*, letto – l'assistenza al malato disteso nel suo letto o, meglio ancora, il "giro" che fanno i medici del reparto discutendo tra di loro – ovvero, non con i pazienti – dei vari casi. Ovviamente non è necessario essere in ospedale o disporre di un lettino per realizzare un contesto del genere; è sufficiente che l'analista pensi a ciò che gli è stato insegnato, che cioè dialoghi con i suoi maestri o con gli autori dei libri che occupano la sua biblioteca – trascurando la relazione viva con il suo paziente – perché si ripresenti un quadro dello stesso genere. Se il lavoro clinico si riducesse a questa concezione, e solo a questa, l'analisi sarebbe una pratica di indottrinamento o poco più, perché questo esorbitante riferimento al già noto determinerebbe un'assenza del procedere non solo nella mente dell'analista ma, con questa, nella relazione analista-paziente.

Se, invece, forzassimo un po' il termine "clinica" e, invece di darle un significato sostantivale, ne cogliessimo l'aspetto processuale, se cioè da *kliné* spostassimo la nostra attenzione al latino *clinare* dal greco *clinein*, allora il corrispondente italiano "inclinare, stendersi, adagiarsi" potrebbe richiamare ciò che gli uomini, terminata la giornata e dimessi gli abiti da lavoro, fanno del letto come luogo in cui raccogliersi prima di inoltrarsi in un mondo altro. Dunque *kliné* come frontiera che collega giorno e notte, veglia e sogno, realtà e desiderio.

Questo vuol dire che la diagnosi acquista un carattere assolutamente secondario come tutto il riferimento a ciò che è già noto? Assolutamente no. Se con diagnosi intendiamo l'operazione di inquadrare un caso clinico, così come qualsiasi altro contesto, facendo riferimento a concetti e categorie già note, essa non è assolutamente aggirabile; è possibile evitare un certo tipo di diagnosi e, per esempio, non utilizzare il DSM e propendere per una concezione più prossima alla teoria gruppoanalitica o all'eredità di Breuer, ma non è possibile evitarla del tutto. La diagnosi è quell'analisi preliminare senza la quale non avremmo neppure le parole per pensare o per dialogare; è alla base di un lavoro preparatorio alla comprensione, che preferiamo eseguire coscientemente, perché altrimenti ci sottometeremmo al potere dei pregiudizi che, con la forza che ha tutto ciò che viene accettato inconsapevolmente, ci impedirebbero la comprensione del caso.

La diagnosi che noi, appartenenti alla grande famiglia degli psicoanalisti, facciamo di un caso clinico ha il suo analogo in quella che può fare un critico

letterario a un primo esame di un testo: esaminare datazione, autore, contesto storico sociale, corrente letteraria di riferimento, ecc.

Tuttavia ogni diagnosi, benché necessaria, è fuorviante se, invece di costituire il punto di partenza, diventa l'obiettivo del lavoro; in tal caso sarebbe lo stesso tempo vissuto a soffrirne, perché amputato del suo futuro.

Ne articolo meglio il perché.

Già il grande Eugen Bleuler nel 1908, per sfuggire alle angustie della diagnosi kraepeliniana, aveva introdotto l'idea di una "diagnosi per sentimento"; vent'anni dopo il suo allievo Eugen Minkowski, amico e collega di Ludwig Binswanger, così scrive ne *La schizofrenia* (1927):

Ma adesso possediamo nel nostro arsenale uno strumento prezioso in più. Alla "diagnosi attraverso ragione" si aggiungerà la "*diagnosi mediante sentimento* o meglio *per penetrazione*", che spesso sarà molto più importante. È evidente che la diagnosi per penetrazione non può essere ridotta al livello di diagnosi a semplice impressione. Il metodo in questione richiede, come qualsiasi altro metodo, di venire espresso; e non si acquisisce che con una lunga esperienza (...). Non si tratta affatto di constatare ciò che *io* sento in presenza di uno dei miei simili, se *io* posso vibrare all'unisono con lui, se *io* ho della simpatia e dell'antipatia per lui. No, noi restiamo degli psicologi e degli psichiatri che solo una lunga esperienza può formare. Ma essere psichiatri non vuol dire soltanto saper enumerare dei sintomi (tr. it. 1998, pag. 42-44).

Queste affermazioni, gettando lo sguardo al di là dell'osservazione dei sintomi elementari, costituiscono un enorme passo avanti nella comprensione dei pazienti. Ad una pratica più tradizionale – e ai nostri giorni non ancora abbandonata, perché costituisce l'ossatura del moderno DSM – se ne aggiunge una seconda che integra e corregge la prima.

Abbiamo, nelle ipotesi di Minkowski, la descrizione di due strade che possiamo far corrispondere a quelle individuate da Varela circa la conoscenza in terza e in prima persona; ma manca il procedere. La doppia possibilità viene riferita alla sola fase diagnostica e, pertanto, non viene chiarito in che modo, una volta compresa "l'anima dell'alienato", questa comprensione possa portare a nuove conoscenze, cioè al volgersi dello sguardo, del paziente come del suo psichiatra, altrove.

Che sentimento è quello che rimane fermo al presente e non si sporge a immaginare un futuro? Che intuizione è quella che, raggiunta una sintesi, là rimane?

Leggendo i casi clinici di Minkowski o del suo amico Binswanger, mirabilmente elaborati nella descrizione del mondo dell'alienato, si ha l'impressione che non vi sia storia, e ciò non soltanto perché, come scrive Minkowski, gli psichiatri approfondiscono la struttura del disturbo generatore e, a differenza degli psicoanalisti, non ritengono necessario determinare ciò che

del passato di un individuo si rifletta nel presente, ma perché, insieme al passato, viene necessariamente destituito di valore anche il futuro. Ogni futuro, così che le descrizioni cliniche sono condizionate dall'idea di un disturbo che trova la sua logica in un sistema di corrispondenze interne che rende la stessa relazione con lo psichiatra, in quanto esterna al disturbo, poco rilevante. Ovviamente non parlo di ciò che accadeva nella relazione viva tra Minkowski e i suoi pazienti, che era certamente caratterizzata dalla erompente personalità dell'alienista russo, ma di ciò che posso comprendere dalla sua lettura. I casi clinici sono quasi sempre scritti a illustrazione di opzioni teoriche e alla luce di queste, specie se si insiste sull'aspetto diagnostico.

Ma ritorniamo alla relazione tra le due strade della nostra conoscenza e, più nello specifico, della nostra relazione col paziente. Minkowski è tra quegli autori che suggerisce di integrare l'una con l'altra, anche se confida maggiormente nel valore della seconda, la quale permetterebbe di comprendere l'anima dell'alienato. Certamente le sue indicazioni sono molto utili nella formazione di un clinico che, sottolinea Minkowski, abbisogna di una lunga e corretta esperienza.

Tuttavia i fraintendimenti sono comunque insiti nel primo approccio a un caso perché, nel momento in cui si incontra l'estraneo – tale è il paziente al primo colloquio – difficilmente si realizzerà una comunicazione scevra da pregiudizi; è più probabile che ciascuno isserà le bandiere delle proprie identità.

Tutti noi, indipendentemente dalla nostra filosofia di fondo, incorriamo nell'errore quando consideriamo la prima interpretazione come la definitiva; a dimostrazione di ciò Rorthy equipara la sua prima erronea lettura del romanzo di Umberto Eco *Il Pendolo di Foucault* a quella che abitualmente fanno i “monomaniaci” della diagnosi (1992):

Interpretando *Il pendolo di Foucault* in questo modo, stavo facendo lo stesso tipo di operazione che compiono tutti quei tassonomi settari e monomaniaci che turbinano intorno al pendolo. Queste persone riescono, con grande zelo, ad accordare qualsiasi cosa con la storia segreta dei templari, con la scala dell'illuminismo massonico, con il piano della Grande Piramide, o ancora con una qualunque delle loro ossessioni. I brividi corrono dalla corteccia cerebrale fino all'inguine mentre condividono le delizie di cui sapevano Paracelso e Fludd, mentre scoprono il vero significato della peluria delle pesche, vedendo in questo fatto una corrispondenza con qualche principio macrocosmico. Queste persone traggono un piacere squisito nello scoprire che la loro chiave ha aperto ancora un'altra serratura, che un altro messaggio cifrato ha ceduto alle loro insinuazioni e rinunciato ai suoi segreti (tr. it. 2002, pag. 111, 112).

La soluzione proposta è quella da me anticipata – vera soluzione perché porta al dissolvimento delle identità: personali, tassonomiche, ecc. – ovvero

nello “sperare che questa persona, cosa o testo ci aiutino a desiderare qualcosa di diverso, a cambiare i nostri scopi, e così la nostra vita”.<sup>2</sup>

Espressione che ritorna nelle parole di Bitbol quando invoca “l’apertura a ciò che accade”.

### *9. Il sonno dei bambini*

Il processo analitico non è il susseguirsi di fasi orientate al raggiungimento di finalità definibili a priori; ogni incontro tra analista e paziente non ne contrassegna una tappa irreversibile perché è solo un momento di un itinerario ricorsivo che vede l’alternarsi di momenti autentici e di ricadute nelle abituali trappole transferali. Esso risulta fruttifero quando non si richiude in se stesso, ma è contrassegnato da momenti di discontinuità che permettono di traguardare la propria vita da un punto di vista insolito. Ogni interpretazione che ricostruisca la storia della coscienza di un individuo, cioè della sua identità e del suo ambiente, ne costituisce una premessa necessaria ma, fino a che si muove nel piano immanente delle cause e dei suoi effetti, non sufficiente; i momenti di cambiamento si rendono disponibili, come per caso, e richiedono di scegliere a favore di un’altra storia. Pertanto l’esperienza analitica non è paragonabile a processi che procedono in modo prevedibile e controllabile come quelli chimici o di produzione industriale; piuttosto ricorda il processo giudiziario, nella misura in cui, come quest’ultimo, è fatto di svolte e colpi di scena; ne differisce perché non si conclude con l’affermazione di una verità, per quanto in ambito limitato, ma resta sempre aperto, interminabile.

La disponibilità ad accogliere ciò che può accadere dovrebbe presentarsi con i caratteri, più o meno evidenti, dell’esperienza vissuta, da me descritti nel paragrafo a essa dedicato. Se viene colta come occasione da uno dei due protagonisti è probabile che sia il frutto di qualcosa che andava nascendo nella relazione analitica o che potrà nascere come sua conseguenza.

Desidero concludere questo lavoro con una vignetta clinica che rimandi a quanto appena esposto, ma devo ridurre lo spazio perché la pubblicazione on line richiede una riservatezza particolare. Il racconto verrà sviluppato evidenziando, in un momento di discontinuità dell’analisi, ciò che ho avuto io stesso modo di esperire e che, comunicato al paziente, ha prodotto nuove riflessioni. Del resto, quanto accade in analisi, ovvero tra analista e paziente, è difficilmente attribuibile all’uno o all’altro perché, con ogni probabilità, vi è stata una concorrenza di fattori; la narrazione che se ne fa è solo una tra le possibili.

---

<sup>2</sup> Vedi la citazione al termine del paragrafo 6

Mi trovavo da tempo in una situazione di impasse in cui il disagio aveva raggiunto una insolita asprezza; si è soliti guardare all'ambiente come a qualcosa di oggettivo, che è lì di fronte a noi, mentre ci riguarda intimamente perché riassume la storia della nostra coscienza, cioè del nostro ambiente così come è stato da noi co-costruito. Il paradossale “essere in conflitto con la propria coscienza” non è il semplice dissidio con una autorità vista come istanza morale esterna; il fattore normativo è piuttosto quello che ostacola la comprensione del contrasto, non permettendo di vedere, l'una accanto all'altra, le parti in gioco che, non integrate in una stessa storia, appaiono lontane e inconciliabili.

Mario era in conflitto con lo studio legale cui era associato ed estendeva il contrasto ad altri contesti, a quasi tutti i contesti della sua vita e dunque – benché sommessamente – anche all'analisi; io stesso, come lui, ero ingessato, incapace di proferire parole che emergessero da questo accerchiamento.

Eppure la relazione era partita secondo i “migliori” auspici, come se ciascuno si fosse mostrato conforme alle aspettative dell'altro; e questo può determinare un inganno. Mario mi aveva ricordato un me stesso di tanti anni fa e tale somiglianza mi aveva fatto sperare in un lavoro reso più agevole dalla conoscenza del territorio in cui ci stavamo muovendo; ma un'altra parte di me era certa che prima o poi sarebbero arrivate le difficoltà, rese più aspre dall'improbabile compito di dover affrontare me stesso. Mi capita abbastanza spesso di ritrovare nei pazienti qualcosa che ricorda la mia storia personale, ma queste corrispondenze, se vissute con aspettative accedenti, finiscono con l'ostacolare il processo analitico.

La mia nascita, avvenuta quando non si erano ancora spenti gli echi del conflitto bellico, era stata segnata da molteplici difficoltà che mia madre, ancora molto giovane, aveva dovuto affrontare sia sul piano della sua sopravvivenza personale che su quello dei suoi rapporti affettivi; ne era derivata la sua costante preoccupazione a proteggermi, io e lei uniti nello stesso compito di salvarci dai rischi della vita. Quali? Inutile tentare di descriverli perché, quando si vive una tale condizione, tutto viene subordinato alle esigenze di nutrire la fede – cioè quella specie di mito privato – che tiene insieme la coppia e vige l'impegno a “non essere altro” da quel mondo che unisce, in uno stesso destino, una madre e un figlio. Ma come è possibile “non essere altro” se non dimenticando i condizionamenti e le rinunzie cui questo patto espone? La storia di un simile amore è anche la storia delle tante volte in cui si è preferito non vedere o non capire pur di salvare l'unione della propria vita, ignorando le tante possibili svolte, le tante avventure cui si è rinunciato. Il frutto che ne deriva non consiste soltanto in un modo di pensare, si contraddistingue anzitutto per un modo di essere che “sa” dell'esistenza di un pericolo, di un nemico o di una impossibilità, non solo là fuori, ma anche qui, tra noi, in casa.

La storia di Mario era per molti aspetti diversa dalla mia; corrispondeva, però, nel suo apparire come cresciuto sotto una campana virtuale, protettiva e invisibile, che, a tratti, riemergeva dal nulla ponendolo in conflitto con l'ambiente; in tali occasioni perdeva l'interesse che, in altri momenti, lo spingeva a spendere con gioia la propria vita; ricompariva il bisogno di rispettare un "ordine" che veniva percepito come oggettivo, laddove era la conseguenza di sue identificazioni con parti genitoriali che avevano rinunciato a una vita autentica. Non vi era più spazio tra noi; pensavamo di parlare, l'uno con l'altro, laddove in realtà ciascuno era costretto da una storia chiusa, e agiva in modo circospetto, come fosse confuso con/da antiche presenze. Questa parola – circospetto – a un primo esame sembra indicare un procedere con cautela, guardandosi intorno; ma la sua forma di participio passato rimanda piuttosto all'essere sottoposti al controllo da ogni dove, come se il nemico e il principio di ogni regola si confondessero in un'unica indistinguibile unità.

Le parole di Mario si focalizzarono sulle conseguenze, deleterie nella sua relazione con i figli, determinate dai compiti che, all'ultimo momento, gli venivano assegnati sul lavoro; da ciò le sue proteste per ogni forma di disordine. In modo del tutto simmetrico, anche io cercavo, secondo i miei preconcetti, di mettere "un poco d'ordine" determinando una situazione in cui ciascuno tentava di uncinare l'altro per sottometterlo alle proprie norme. Non riuscivo a trovare le parole giuste per far breccia nell'ingessatura che ci attanagliava; soprattutto non riuscivo a rendere presenti, in uno stesso ambito, i differenti momenti in cui la sua esistenza si spezzettava. Se catturavo l'attenzione di Mario sulla sua difficoltà a condividere spassionatamente le regole del gruppo – a esempio: quelle della pallanuoto, suo sport preferito – non riuscivo poi a legare tale mia interpretazione alla sua vita in famiglia; e viceversa. Se emergeva l'interesse di Mario per i giochi di gruppo, nonché il modo brillante e originale di parteciparvi, questo si spegneva così rapidamente da non permettermi né di evidenziarlo adeguatamente, né di relazionarlo con altri momenti in cui prendevano il sopravvento le norme della sua famiglia d'origine. L'analisi diveniva una pratica programmata, sorretta da questioni accuratamente preparate in precedenza, e non riuscivo a far emergere, vivo e presente, il desiderio di essere nel gruppo con tutto ciò che di "disordinante", per le appartenenze, poteva comportare.

In più di una occasione Mario aveva raccontato del suo interesse per i giochi di gruppo o per le feste, come quella a cui aveva animatamente partecipato, in occasione del battesimo del figlio. Dove era finita questa aspirazione a essere nel gruppo? Come fare per rimetterla in campo?

Fu così che, durante una seduta mattutina, in un attimo di dolore per tutto ciò che andava disperdendosi come acqua nel sottosuolo, in un momento di cui non ho un ricordo esatto perché accompagnato da un improvviso capovolgimento del

contesto, feci un brevissimo sogno a occhi aperti, un lampo che risvegliò miei ricordi infantili.

È sera; sono nella camera dei miei genitori dove, fino ai sei anni, vi è stato il mio letto insieme alla culla di mia sorella; vedo le pareti alte e bianche in cui si aprono passaggi che comunicano con gli ambienti adiacenti; sono girato sul fianco, spalle al muro, e da questa prospettiva vedo tutta la stanza immersa in una luce calda e soffusa, consistente come fosse cosa tra le cose. Mi faccio cullare dalle voci sommesse di chi attraversa la stanza e metto in atto ogni tentativo per persistere in uno stato di dormiveglia, avvicinandomi e allontanandomi dalla soglia di un sonno più profondo. Che strana e inconsueta questa libertà, dovuta a qualche inusuale spensieratezza di mia madre! Lei sempre così attenta a impedire che io venga disturbato! Ma, alla luce di questo pensiero, volgo la testa e scorgo alle mie spalle l'infisso che chiude il balcone che affaccia su via Cirillo, esposto di giorno a un sole caldo che penetra attraverso le persiane evidenziando i vortici della polvere nelle lame di luce. Ora sono in piedi e quell'infisso è lì, dinanzi ai miei occhi, immobile ed enorme, deformato da una prospettiva accentuata che rende i suoi lati verticali convergenti verso l'alto, come forse dovette apparirmi quando era piccino; vedo da presso la ferramenta, anch'essa dipinta di bianco, fatta di un acciaio piatto e molto spesso, che chiude ermeticamente l'infisso rinforzandolo con i pesanti battenti, anch'essi vincolati, in modo da sommare chiusura a chiusura. Questa seconda impressione prende ora il posto della prima occupando la scena con una forza maggiore – quella dello sbarramento! – e si mischia alla sorpresa di riconoscerne l'autore, mia madre! Mi coglie il pensiero che, ancor oggi, sono incline a “sbarrare” le finestre per non essere disturbato dai rumori della strada o dalle zanzare. In un attimo l'immagine della spiaggia di Bacoli e io, dietro le imposte appena socchiuse, a spiare la traccia dell'ombra sul muretto a indicarmi che finalmente sono le quattro e posso “sospendere” il sonnellino pomeridiano e raggiungere i miei amici; «Mamma, sono sveglio! Scendo!».

Il sogno finisce dove è iniziato, il piacere di essere con gli altri, lo stato d'animo che desideravo condividere con Mario, attraverso l'intermezzo – l'infisso sbarrato – che mi aveva permesso di intravedere ciò che è all'origine di alcune mie – ma non solo mie – chiusure. Questa rappresentazione quasi onirica sembra fatta per Mario perché, mettendo insieme ciò che fino ad allora non ero riuscito ad accostare efficacemente, l'incanto e il disincanto, rende più agevole accettarli entrambi; il genitore – nel mio caso, la madre – perde il carattere di icona immobile e diventa creatura attraversata da sofferte mancanze.

Fare un sogno a occhi aperti che riguarda la relazione con il paziente, per di più in sua presenza, è un evento non ordinario; non ho usato la parola “straordinario” perché, ciò che voglio mettere in evidenza, non è la sua

eccezionalità, cioè se ricorra più o meno frequentemente, quanto la sua particolarità. L'aspetto interessante è dato dal convergere, nello stesso momento, di sensibilità diverse; ne consegue uno stato di coscienza per cui il pensiero si trova, per così dire, in mezzo a cose immagini sensazioni e stabilisce una relazione col proprio corpo che non è quella abituale; siamo in una condizione più o meno prossima a ciò che ho evocato come esperienza vissuta. Questi momenti si ripetono più frequentemente della coscienza che ne abbiamo; ciascun individuo dà un carattere personale a questa esperienza perché, incarnandosi, non può che assumere una forma particolare.

Nell'occasione giocò un ruolo rilevante la forma della comunicazione, prossima al sogno. Il linguaggio usato non aveva i connotati della lingua parlata e formulata, come per lo più avviene, secondo un orientamento analitico e dimostrativo. Nel raccontare la mia breve esperienza onirica mi rivolgevo a quelle parti della coscienza di Mario che si richiamano a episodi di un'epoca in cui non era stato completamente acquisito l'uso della parola. Un linguaggio più integrato e integro; non un mezzo per comunicare concetti precedentemente acquisiti, ma che nasce insieme a ciò che intende esprimere. In tal modo si rese possibile comprendere e, di conseguenza, scegliere.

Un sogno che associa se stessi e il paziente in un unico destino può suscitare scandalo e, di conseguenza, se ne può fuggire. Il caso volle che, pur rendendomi conto di vivere un momento molto particolare, non ne fui turbato; riuscii a raccontare il mio sogno-pensiero in una forma che evidenziava ciò che volevo comunicare. Mario mi ascoltò; dopo un po' mi parlò dei suoi giochi da bambino, nel cortile di casa. La seduta si concluse in una atmosfera serena, senza colpi di scena. Poi, negli incontri seguenti, l'analisi si aprì a nuovi sviluppi che, per le ragioni su esposte di privacy, non racconto.

### *Dedica*

Questo mio lavoro è stato scritto ricordando la cara figura di Diego Napolitani.



## BIBLIOGRAFIA

- Bitbol M. (2008), Neurofenomenologia: una scienza che trae vantaggio dal proprio punto cieco, in *Rivista di Estetica* 37, Rosenberg&Sellier, Torino, 2008.
- Heidegger M. (1954), *Che cosa significa pensare*, SugarCo, Milano, 1978.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Minkowski E. (1927/53), *La schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1998.
- Napolitani D. , La narrazione analitica tra semiotica ed ermeneutica. Il mentire come unica verità del “fare mente”, in *Rivista Italiana di Grupponalisi*, XII, 2, 1997.
- Napolitani D. , Dalla psiche come mito all’antropos come esistenza, in *Antropoanalisi*, I, 2012 (on line sul sito [www.sgai.it](http://www.sgai.it)).
- Nietzsche F. (1872), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1972.
- Nietzsche F. , (1873), *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1973.
- Nietzsche F. , (1882), *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1965.
- Nietzsche F. , (1883-85), *Così parlò Zaratustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano, 1968.
- Nietzsche F. , (1887),. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 1968.
- Rorthy R. (1989),. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari, 2001.
- Rorthy R. , (1992), in *Interpretazione e sovra interpretazione*, Bompiani, Milano 1995.
- Safranski R. (1994), *Heidegger e il suo tempo*, Teadue, Milano, 2001.
- Vattimo G. , *Dialogando con Nietzsche*, Garzanti, Milano, 2000.

Paolo Tucci Sorrentino  
Via Solari, 19 20144 Milano  
[tuccisorrentinopaolo@gmail.com](mailto:tuccisorrentinopaolo@gmail.com)