

RIPRENDENDO ALCUNE QUESTIONI
POSTE DA FEDERICO LEONI

Paolo Tucci Sorrentino

Nel dibattito, che sta prendendo forma riguardo alla fenomenologia e all'antropoanalisi, mi rifaccio, per limitare il campo e, al tempo stesso, fissarne un ambito, al ricordo di Diego Napolitani a firma di Federico Leoni apparso sull'ultimo numero di questa rivista.

Federico pone il problema non già del senso della svolta di Diego o del suo operare come analista, quanto delle categorie cui si affida e di come queste, in base al senso comunemente loro accordato, possano influire sull'accoglienza che gli sarà riservata e sui suoi sviluppi. Inoltre, con riferimento all'idea stessa di antropologia e, soprattutto, al «fatto di mettere la trasformazione sul conto della coscienza, di mettere il divenire sul conto dell'uomo come essere separato e privilegiato», si chiede se così non si pongano i presupposti di un nuovo oggettivismo, «il rischio di una nuova maschera e di una nuova separatezza». Rischio che non investirebbe l'idea del «divenire *O*» di Bion, di cui riconosce un carattere diverso.

Federico ricorda l'incipit della sua riflessione, ovvero la domanda che Diego gli rivolse in una luminosa giornata dello scorso aprile. Gli chiese cosa lo rendesse così diffidente di fronte al tema della coscienza, al tema, cioè, che costituiva lo snodo di ogni sua riflessione sull'antropoanalisi la quale, lo ricordiamo, fa esplicito riferimento alla *Daseinsanalyse* che Binswanger sviluppò come specifica elaborazione del pensiero di Heidegger nel campo delle psicoterapie. La domanda di Diego rimanda all'antropologia anche perché, nella maggior parte degli ultimi suoi lavori, il riferimento a Binswanger ritorna come incipit insieme all'idea che il cancro di ogni psicologia sia la persistente dicotomia soggetto/oggetto, da superare attraverso un rinnovato interesse per l'antropologia. Ma quale antropologia?

Leggere la svolta di Napolitani alla luce di Binswanger potrebbe essere fuorviante; credo che il suo debito nei confronti dell'autorevole clinico svizzero non sia facilmente individuabile e riguardi – per ragioni che riprenderemo più avanti – non tanto il rimando all'antropologia, quanto il concetto di alienazione, riferibile al fenomeno che Binswanger denomina, con un neologismo, «mondificazione», là dove scrive:

In ultima analisi, «autismo» non significa [...] «ritrarsi dal mondo» e «ripiegamento su se stessi», ma soggiogamento del Sé da parte del mondo, «mondificazione» o esautorazione del Sé,

“deipseizzazione”. Il pensare o l’agire autistico o dereistico “non prende in nessuna considerazione la realtà” non già perché la presenza si è staccata dal mondo, ma perché il “mondo” l’ha assorbita! [...]. L’autismo non è dunque (primaria) espressione di distacco dal mondo, ma della debolezza dell’esistenza di un Esserci coartato nella sua struttura esistentiva.

Ma, anche in tal caso, Napolitani non è del tutto d’accordo con Binswanger e precisa che la propria idea si riferisce all’alienazione cui tutti gli uomini sono soggetti in ragione della gettatezza in cui si trovano ad essere. Invece Binswanger, parlando di “esautorazione del Sé” o “della debolezza dell’esistenza di un Esserci coartato nella sua struttura esistentiva”, sembra far riferimento ad esistenze particolarmente deboli, quasi a voler distinguere tra la struttura mentale degli individui autistici e quella dei “normali”.

Ma perché, come ho già anticipato, il concetto di alienazione sviluppato da Napolitani e derivato dall’idea di “gettatezza” di Heidegger, nonché influenzato, io credo, dal concetto di “mondificazione” di Binswanger, perché, dicevo, è così determinante per comprendere la sua idea di uomo e di coscienza? Perché mostra, andando oltre la tradizione gruppo-analitica, quanto le intenzioni dell’agire e del pensare umani siano intimamente condizionate, ben al di là della nostra consapevolezza, dalle intenzioni e dai modi di intendere la realtà e la società in cui viviamo. E che questo condizionamento non ha i caratteri della segretezza, cioè non è riferibile al condizionamento, più o meno consapevole, che qualcuno esercita su qualcun altro o su un gruppo di altri, ma all’insieme degli intenzionamenti in cui l’uomo ha sempre vissuto e che vanno ben al di là del verbale o del “fatto” accaduto. E infatti anche le altre forme della coscienza da lui descritte – embrionica, conforme e alterificata – sono segnate dalla non separatezza e, talvolta, dalla non distinzione.

Vi è da aggiungere che il confronto con l’antropologia è stata una preoccupazione costante di Napolitani sin da quando, agli inizi degli anni ’80, stabilì una feconda collaborazione con esponenti di discipline affini – sociologi, filosofi, storici del teatro, psicoanalisti – nella convinzione che anche l’antropologia, almeno nei suoi sviluppi più recenti, potesse arricchire e sostenere le sue idee di “universo simbolico” o di “spazio transizionale” o di “protomentale”. Il riferimento all’antropologia è stato un riferimento tra gli altri; a questo proposito potremmo ricordare i riferimenti ad autori come Lodewijk Bolk circa la permanenza nell’uomo di qualità embrioniche, o di Gehlen, secondo cui nell’uomo vi è una generale deficienza di organi ad alta specializzazione, cioè specificamente adatti a un ambiente per cui l’uomo:

non abita direttamente un proprio ambiente “naturale”, ma abita ciò che egli va concependo del mondo, essendo in presa diretta non con le cose, ma con i nomi che il suo “interesse” (*inter-esse*) dà alle cose. Ciò riguarda ovviamente anche il suo “ambiente interno”, il suo “sé stesso” (in *Individualità e Gruppalità*, 1986, pag. 171).

Pertanto l'interesse che è alla base della sua visione non solo filosofica, ma anche antropologica, dell'uomo nasce – il suddetto interesse – da un pensiero in relazione ad una pluralità. È come se l'uomo abbandonasse la sua abituale separatezza e, proprio in questa forma d'abbandono, potesse esprimere la sua capacità trascendente e, quindi, realizzarsi come *anthropos*. Ed è partendo da questa idea, nonché dal riferimento a Gehlen – per cui la cultura è la vera natura dell'uomo – che Napolitani, in uno scritto del 2007 (*Il Sé gruppo analiticamente parlando*) affronta in maniera rinnovata il tema della coscienza e la descrive come un fenomeno presente, in varie forme, nel mondo animale – cane, gatto o ameba che siano – ma che nell'uomo: «Si instaura all'interno di un tessuto di informazioni e comunicazioni che è “cultura”» (*Rivista Italiana di gruppoanalisi*, 2/2007, pag 11).

Questo lavoro precede il riferimento a Binswanger e il fitto scambio con l'antropologo Francesco Remotti; questi aveva proposto una sua idea di antropologia non già come pratica di conoscenza dell'uomo ma, più specificamente, come scienza del “farsi dell'uomo” da cui l'interessante neologismo: *antropopoiesi*. Idee, queste, che Napolitani rilancia concependo l'*anthropos*, secondo l'etimologia che ne dà Nicolò Tommaseo, come «colui che volge lo sguardo in alto, sopra le cose», ovvero accentuandone l'aspetto trascendente.

Vi è poi da tenere in conto, nel tentare una interpretazione dei lavori di Napolitani, come egli non si sia mai legato ad alcuna particolare scuola di pensiero ed abbia mantenuto un suo atteggiamento critico prima come paziente di Ernst Bernhard – di cui non divenne mai allievo – poi come psicoanalista non ortodosso e non schierato della SPI (senza dimenticare, sul piano etico, il suo debito di riconoscenza verso questa associazione), poi come gruppoanalista non foulkesiano né bioniano, e infine come lettore appassionato di Heidegger e di Husserl, senza subordinare mai la propria pratica alle idee dell'uno o dell'altro. Tutto ciò senza essere un eclettico, come molta psicoanalisi contemporanea dichiara enfaticamente di essere, ma facendosi piuttosto orientare da una idea di futuro e di autenticità. Dunque la ricostruzione del pensiero di Napolitani va fatta anzitutto dall'interno, a partire dal suo sguardo clinico.

Ma è proprio partendo dall'esperienza clinica – cioè mettendo da parte uno sguardo solo filosofico o solo psicoanalitico o solo antropologico – che si scopre come l'auspicato superamento della dicotomia soggetto/oggetto, enunciato da Binswanger e poi riproposto in formule simili dagli esponenti dell'antropoanalisi o della *Daseinsanalyse*, non si discosti da una concezione che non abbandona definitivamente una prassi oggettivante; infatti, il “disturbo generatore”, o come altro vogliamo chiamare il nodo problematico del paziente, viene descritto come una “struttura” costituita da “dipendenze interne” che, attraverso un lavoro di “messa tra parentesi” delle credenze del senso comune che costringono ciascuno nell'ambito del proprio mondo interno, attraverso questo lavoro,

dicevo, può essere svelato dal clinico. Ma, così operando, si giunge ad una comprensione di un qualcosa – definito per lo più con il termine forte di “struttura” – che preesiste alla relazione analitica e che, in larga misura, sarà condizionato dal giudizio del terapeuta. Ne consegue che la “verità” che si annuncia in seduta non ha una qualità storica, non nasce – tutt’al più viene facilitata – dalla relazione viva tra terapeuta e paziente che, come molta ermeneutica o molto pragmatismo suggeriscono, deve modificare, per emergere come “verità”, necessariamente entrambi. Il “disturbo generatore” preesiste alla sua formulazione, e allora il compito dell’antropoanalista potrebbe consistere nel riproporre al paziente, divenuto allievo, sue precedenti convinzioni; ovvero la sua, per quanto autentica e vissuta, storia passata. Dunque, il riferimento di Napolitani a Binswanger diventa un modo per metterne in evidenza il messaggio originario ma, anche, il suo poco congruente sviluppo. Al tempo stesso il riferimento all’antropologia è un modo per chiarire di quale antropologia si vuole effettivamente parlare, cioè di quella scienza che invita a guardare alla persona, dunque anche al paziente che è presente nei nostri studi, non tanto come uomo – da *humus* – caratterizzato da sue qualità terrene, analizzabili secondo i metodi oggettivanti di molta scienza della natura, ma come *anthropos*, cioè come colui che esiste nel trascendersi. È dunque nell’auspicare una prassi clinica diversa che Napolitani introduce il tema della coscienza. Ma quale?

Nel corso degli anni se ne sono date accezioni diverse; in linea di massima, l’idea prevalente ha fatto riferimento ad un insieme di individui separati, con coscienze separate, in un mondo fatto di oggetti a loro volta separati. Al contempo, esponenti del nascente pensiero scientifico del secolo scorso, come Max Planck e Albert Einstein, ipotizzavano l’unità di materia e pensiero e consideravano illusoria un’idea dell’uomo come essere limitato nel tempo e nello spazio.

Ma l’interesse di Napolitani non è propendere per l’una o per l’altra delle tante ipotesi, quanto accennare alle differenti modalità con cui si può sperimentare il rapporto con la coscienza.

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

Dunque Napolitani parla come clinico: non vuole argomentare su cosa sia la coscienza, ma semplicemente descrivere le forme in cui essa appare e che condizionano i modi con cui vengono concepite le relazioni con gli altri uomini e con le cose del mondo. Non è sua intenzione prender parte nella disputa tra una visione scienziata e dualista di stampo classico ed una più moderna che si accosta piuttosto a quel filone del pensiero orientale per cui esiste una unità tra coscienza e mondo.

Il suo scopo è suggerire dei modi di configurarsi della coscienza i quali possono contribuire alla comprensione dei travagli che l'uomo incontra nella sua esistenza; modalità non concepibili immediatamente. Possiamo vedere noi stessi e le cose del mondo come entità distinte immaginando questo come un dato di fatto – come molta parte del pensiero, scientifico e non, ha creduto per millenni – senza essere consapevoli della particolare intenzione che sorregge quest'idea. Oppure potremmo sentirci in una “continuità senza nome”, ma lasciare che questa modalità della nostra esistenza si estingua senza lasciare traccia, come acqua che scorra sulla nostra pelle.

Al contrario, la consapevolezza circa la pluralità di modi con cui l'uomo può concepire il suo ambiente, ovvero la sua coscienza – perché l'uomo, a differenza degli animali, non vive in un unico ambiente, ma dispone del corredo di possibilità da lui stesso concepite – permette di riflettere sulle vicissitudini della propria mente. Così facendo, il centro del lavoro clinico si sposta da una polarità immanente, ovvero prevalentemente attenta ai fatti e alle relazioni concrete, ad una polarità trascendente che guarda ai fatti alla luce significativa delle intenzionalità passate ma, anche, a quelle che avranno da essere.

Ecco che la prassi clinica gravita verso una nuova polarità; non più quella di chi lavora in base al già saputo, o a ciò che va scoperto, ma che è già avvenuto, o a ciò che nasconde, ma che può essere individuato e rimosso, ma quella del ricercatore che si impegna a pensare ciò che, per sua natura, gli si sottrae. Ovvero: cura il proprio interesse senza che divenga circoscrivibile come oggetto, senza decadere a cosa interessante. Ciò significa che il clinico non si troverà a dover definire un *trouble générateur* – ovvero un insieme di concause o circostanze interne alla mente del paziente – ma proverà, riformulando la celebre espressione di Minkowski, a condividere i turbamenti (*trouble*) che circolano nella stanza d'analisi in modo che questi possano generare (*générateur*) interesse per ciò che non è padroneggiabile dal pensiero.

Credo pertanto che l'invito di Napolitani a riflettere sulla coscienza che, in quanto preesistente ad ogni considerazione, non può essere definita per ciò che è, ma solo per alcune modalità con cui si manifesta, sia il modo per superare la distinzione soggetto/oggetto e, di conseguenza, ogni concezione che nella separatezza vede il presupposto della conoscenza scientifica. Ma la separatezza non è solo tra le cose o tra le persone come da noi pensate; essa si genera anche co-

me impermeabilità del pensiero alle esperienze vissute della nostra esistenza; in tal modo l'antropoanalisi diventa una pratica per riattraversare – ovvero, in altro linguaggio, “decostruire” – i percorsi d'affetto e di pensiero già fatti.

Provo ad esemplificare riportando quel passo in cui, con molto affetto, Federico Leoni scrive:

Era un po' come esserci incontrati sulla stessa piazza. Sembravamo su posizioni comuni, legate grosso modo all'antropologia. Ma se avessimo aggiunto qualcosa a quella specie di istantanea che ci fotografava nella stessa piazza, se avessimo aggiunto qualcosa dell'ordine del movimento, avremmo visto che il senso di quello stare nella stessa piazza non era il medesimo. Lui veniva dalla psicoanalisi, che criticava perché medicalisticamente fondata, e trovava nella fenomenologia un antidoto convincente alla sua storia personale e professionale. Io venivo dalla fenomenologia, che però criticavo per quel tanto di antropologico che la animava anche nelle versioni più recenti e raffinate (...). La cosa curiosa è che sia Napolitani, nel momento in cui denunciava l'oggettivismo della psicoanalisi e invocava una via di fuga fenomenologica, sia io, nel momento in cui denunciavo il soggettivismo dell'antropologia trovando proprio nella psicoanalisi (anche nella “sua” psicoanalisi, forse soprattutto in quella) qualcosa di totalmente non antropologico, condividevamo molto di più di ciò che potevamo riconoscere all'interno dei rispettivi tragitti.

Ovviamente ciascun itinerario di pensiero ha delle sue ragioni e non è compito né vocazione dell'antropoanalisi mettere tutti d'accordo. Né io conosco quel di più dell'incontro che mi consentirebbe di offrire una mia lettura, per quanto approssimativa, di ciò che, di personale, Federico racconta. Faccio soltanto qualche considerazione a margine.

Tralascerei la dinamica genitore/figlio o allievo/maestro su cui è già stato detto abbastanza dalla stessa psicoanalisi e mi rivolgerei al senso del “movimento”. Federico afferma che rappresentare il suo incontro con Napolitani attraverso una istantanea significherebbe poco, va aggiunto il movimento, inteso come provenienza culturale, nonché etica. Tuttavia il movimento non richiama solo il luogo da cui si giunge ma, principalmente, il luogo dove si vuole andare, perché è proprio questo secondo movimento a indicare quell'intenzione che costringe a uscire dal tracciato già definito del passato per sconfinare oltre il già noto. Ed è a questo punto – e, mi verrebbe da aggiungere, solo a questo punto – che si potrebbe far riferimento all'antropologia, ovvero a quella scienza che, come sostiene Remotti, non pensa in termini antropologici, ma “antropopoietici”.

Usando una metafora potremmo dire che per Napolitani l'antropologia era la “scienza della piazza”. Cosa intendo con questa espressione? Immagino che la qualità simbolica della piazza vada ricercata nella qualità degli incontri che consente; la piazza non è quel punto in cui ci si può incrociare, ciascuno essendo preso dai propri tragitti; la piazza non è un semplice crocevia, eventualmente regolato da semafori, ma quel luogo grande ed aperto che permette di raccogliere più cose e di tenerle insieme. In tal modo si trasforma da luogo di arrivo, o di

sosta, in luogo di ripartenza, che può realizzare il destino di chi si lascia accogliere. La piazza di cui parlo non è nella quotidianità, i più non la vedono, e coloro che la percepiscono non ne conservano per sempre l'opportunità.

Se prendo il racconto di Federico a pretesto per un mio riflettere, esprimo il dubbio che, in quel momento, i due amici fossero veramente in una piazza perché essa, in questo mio modo di intenderla, è per tutti, indipendentemente dalla cultura, dal linguaggio, dalla condizione economica. Invece, dal quadro che ci è dato leggere, sembrerebbe che la provenienza abbia la predominanza e ciò che potrebbe costituire un oltre, ovvero quel condividere «molto di più di ciò che potevamo riconoscere all'interno dei rispettivi tragitti», resti sottotraccia. Il «divenuto O», il già pensato, ovvero l'insieme delle appartenenze, l'adesione ai miti della propria «tribù», come amava dire Diego, finiscono per avere la prevalenza, insieme alla separatezza.

È questo uno dei punti nevralgici che consente di distinguere tra la psicoanalisi, così come fondata da Sigmund Freud, e l'antropoanalisi secondo la prospettiva inaugurata da Diego. È questo il punto su cui si è arrestata, a mio parere, molta gruppoanalisi la quale concepisce il gruppo non già come una «cosa», ma come un'area dell'esperienza umana. Tuttavia, non si è fatto il passo successivo – non si è preso il gruppo sul serio – ammettendo che lo stesso individuo viene necessariamente attratto in quest'area di non definitezza. Come scriveva Napolitani già nel 1987:

Che si tratti delle cose del mondo esterno o delle cose del mondo interno, non è più di queste che la conoscenza può dare una spiegazione definitoria, univoca ed ultima, ma è solo dei tracciati, degli itinerari percorsi tra di esse che la conoscenza può alimentare se stessa. La conoscenza, cioè, apre vuoti dove l'"esame di realtà" vedeva "pieni", e questa apertura di vuoti non è più attribuita a difetti operativi di una macchina registrante, ma è intesa come la qualità più propria del pensiero umano, del suo *inter-esse*, letteralmente essere in mezzo alle cose e non sopra o dentro di esse.¹

Da qui la proposta di concepire il campo della ricerca come quello che si rivolge all'uomo come *anthropos* che, in ciò che ha di più proprio, si sottrae ad ogni definizione esatta.

È interessante notare, a questo proposito, come Albert Einstein, forse lo scienziato che più di ogni altro ha contribuito alla fondazione della meccanica quantistica, nutrisse seri dubbi sulla validità della creatura da lui stesso ideata perché, diceva, la teoria dei quanti non rispetta alcuni requisiti irrinunciabili della scienza quali la determinazione, una volta per tutte, dell'oggetto d'indagine. Questa ipotesi rientra in larga misura nei presupposti della scienza classica; al contrario, per la fisica quantistica, ogni oggetto è in continua oscil-

¹ *Individualità e Gruppalità*, Boringhieri, Torino, 1987 (pag. 171).

lazione e in tal modo si auto organizza e diviene; non esiste più il corpo come cosa stabile ed isolabile, perché esso comunica e si coordina con l'ambiente circostante.

Einstein, anche se non trattava di seduzioni genitoriali o di traumi dell'infanzia, si comportò come Freud quando rinnegò la teoria della seduzione e ipotizzò fantasie infantili riferibili ad una processualità intrapsichica. Il che ci spinge a riflettere su quanto sia trasgressivo concepire un oggetto senza un padre che gli dia stabilità e identità.

Anche per le scienze "dure", il Novecento ha fatto emergere una nuova figura di scienziato che, al pari di noi antropoanalisti, non indaga più sul definibile e il certo. Questo cambiamento, per cui il "troppo" sapere può essere un impedimento alla realizzazione di un sapere sapiente, veniva racchiuso in una battuta dal fisico Emilio Del Giudice, da poco scomparso, che ha molto lavorato all'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare di Milano sul margine tra fisica quantistica e coscienza: «La maggior parte delle invenzioni – chiosava - sono state fatte da non competenti! Ad esempio la teoria della deriva dei continenti è opera di un meteorologo come Alfred Lothar Wegener, molti aspetti della teoria quantistica sono stati proposti da chimici mentre la chimica moderna è stata fatta per lo più da fisici». O comunque, aggiungerei, da scienziati che pensavano ai margini della loro competenza; frase che ricorda molte delle espressioni di Bion sull'analista in formazione.

Paolo Tucci Sorrentino
Via Solari 19 – 20144 Milano
tuccisorrentinopaolo@gmail.com