

# IDENTITÀ, ALTERITÀ, CULTURE

D. NAPOLITANI

## I. PREMESSE

*L'unico segno generale della pazzia è la perdita del senso comune (sensus communis)  
e il subentrare invece del senso logico personale (sensus privatus).*

E. Kant, *Antropologia pragmatica*, p. 107

*Essa è la più violenta fra le passioni dell'uomo di natura,  
in uno stato in cui egli non può evitare di trovarsi con gli altri in un rapporto di reciproche  
[pretese.*

*Chi può essere felice soltanto in base all'arbitrio di un altro  
(sia poi questo tanto benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice.*

p. 159

Metto in esergo queste citazioni di Kant come se ponessi all'ombra di questo gigante del pensiero moderno il mio autorizzarmi a rilanciare con forza la proposta di Binswanger di una connessione strutturale tra psicologia ed antropologia: non più due discipline confinanti e variamente intersecantesi ma due campi di osservazione di un medesimo "oggetto", l'uomo-in-azione che produce il suo ambiente specifico (la cultura) da cui ricorsivamente viene prodotto. Nel definire "pragmatica" la sua "antropologia" Kant intende sottrarla ai vincoli metafisici (i principi universali, gli "a-priori") su cui si fondano le sue tre *Critiche*, anticipando in tal modo il pensiero fenomenologico, nei suoi sviluppi non metafisici, che pone pragmaticamente il fenomeno non come og-

getto in sé ma come dato dell'esperienza che l'uomo ne fa a partire dal suo modo di interpretarlo.

C'è inoltre uno specifico motivo in questo mio richiamo a Kant, poiché in entrambe le citazioni egli allude ad un tema che fa da perno alle mie più o meno sistematiche speculazioni "antropoanalitiche" sulla linea del pensiero fenomenologico con un particolare riferimento all'opera di Ludwig Binswanger. Voglio mettere in evidenza alcune suggestive connessioni tra le anticipazioni fenomenologiche di Kant e alcuni punti chiave dell'opera di Binswanger (pp. 22-23), lì dove egli mette in crisi i paradigmi della "scienza" psichiatrica e psicologica dimostrando l'assoluta improprietà di concetti desunti dalle scienze fisiche e adattate al dominio antropologico nei termini di *normalità* (o di *sanità*) e di *devianza* (o di *malattia*)<sup>1</sup>:

*Con la dottrina heideggeriana dell'essere-nel-mondo (In-der-Welt-sein) come trascendenza è stato eliminato il cancro che minava alla base tutte le precedenti psicologie e si è finalmente aperta la strada all'antropologia. Il cancro è rappresentato dalla dottrina della scissione del "mondo" in soggetto e oggetto. In forza di questa dottrina l'esistenza umana è stata ridotta a mero soggetto privo del suo mondo. E un "soggetto" nel quale hanno luogo tutti i possibili processi, eventi, funzioni, che ha tutte le possibili caratteristiche e compie tutti i possibili atti, senza che nessuno sia in grado di dire, salvo supporlo attraverso mere "costruzioni" teoriche, come possa incontrarsi con un "oggetto" e cominciare a intendersi con altri soggetti. Essere-nel-mondo significa sempre, per dirla in breve, essere nel mondo con i miei simili, essere con le altre esistenze (Mitdaseiende). Heidegger, postulando l'essere-nel-mondo come trascendenza, non soltanto ha superato la scissione tra soggetto e oggetto della conoscenza, non soltanto ha colmato lo hiatus tra Io e mondo, ma ha anche illuminato la struttura del soggetto come trascendenza, ha aperto un nuovo orizzonte di comprensione e ha dato impulso nuovo all'indagine scientifica sull'essere dell'uomo in genere e sui particolari suoi modi di essere. È dunque chiaro*

---

<sup>1</sup> Nella prefazione a quest'opera di Binswanger, D. Cargnello e F. Giacanelli scrivono tra l'altro: «È evidente che le formulazioni della psicopatologia classica devono essere riviste *ab imis* ove si accetti appunto che i disturbi mentali prima di essere il frutto di una turba di questa o quella funzione o anche del loro interagire e coordinarsi, sono espressione di un particolare rapporto coesistitivo o un particolare modo di essere. "Psicopatologia", si è detto ancora: ma forse è giunto il momento di cominciare a parlare di *alienistica* se si vuole finalmente superare l'ipotesi della "psiche" e accettare, come oggetto della nostra indagine, non un principio entificato ma la condizione, reale e propriamente umana, dell'essere-alienato».

– e ciò mi preme particolarmente sottolineare – che in luogo della scissione dell'essere in soggetto (uomo, persona) e oggetto (cosa, ambiente) subentra qui, garantita dalla trascendenza, l'unità tra persona e mondo.

Mi sembra qui evidente la stretta consonanza tra la visione proposta da Kant nella sua *Antropologia pragmatica* e l'enunciato di Binswanger circa il fatto che la psicologia «si è finalmente aperta la strada all'antropologia». L'antropologia non pone a confronto le più diverse culture con un modello teorico di una cultura “normale”, poiché osserva e cerca di dare un senso alla specificità di ciascuna cultura nel proprio contesto storico ed ambientale. Così la stessa civiltà occidentale, in cui la riflessione antropologica si istituisce come una disciplina autonoma, diventa materia di analisi, e la sua pretesa di essere al vertice di una gerarchia di valori tale da essere legittimata a sviluppare politiche di dominio su civiltà giudicate “inferiori” viene assunta come un carattere antropologico che necessita di essere compreso con lo stesso metodo con cui vengono comprese civiltà diverse. Questa comprensione – che accade del resto in una diffusa crisi dei paradigmi scientifici “oggettivi” ed universalistici – diventa, nel suo diffondersi, un atto che contribuisce significativamente ad aprire e a rafforzare circoli dialogici e cooperativi tra intere collettività esposte a reciproche intolleranze fino al punto di reciproci sterminii.

La materia specifica delle scienze psicologico-psichiatriche è la mente, che linguisticamente propone un'irrisolvibile aporia: essa è una materia *sine materia*, è la “cosa” di cui si occupano la scienza, la religione, la filosofia, ciascuna descrivendola secondo il proprio specifico contesto culturale e storico, assumendo, poi, la propria descrizione come presentazione di una *cosa realmente vera* che rende false le presunzioni di verità affermate da altre discipline. Se allora scaviamo nelle radici linguistiche di questa misteriosa parola troviamo che l'unico modo in cui essa si declina come atto è “mentire” (Napolitani, 1997): la mente (soggetto grammaticale) *mente* (predicato verbale), in accordo con l'etimologia (Devoto) che ci dice: «Dal latino tardo *mentire*, derivato di *mens mentis* “mente”, dapprima col significato d'“immaginare”, poi “fingere”, quindi “mentire”». Inoltre, come suffisso (-*mente*) essa è l'ablativo di *mens, mentis* e descrive il modo con cui un atto o un comportamento appare all'osservatore: così se dico «egli si comportò “sannamente” o “giocosamente”» pretendo che tutti credano al mio modo di intendere quel comportamento come se esso fosse oggettivamente intenzionato in modo sano o in modo giocoso. Infine, declinato come altro suffisso (-*mento*), si formano sostantivi maschili deverbali che indi-

cano un'azione o il suo effetto (arredamento, cambiamento, movimento, versamento e simili). Possiamo dire che solo in quest'ultima sua declinazione la radice mente acquista una concretezza empirica a cui poi vengono date interpretazioni che variano a seconda delle sintassi di cui si servono.

L'antropologia è quella disciplina che ha come oggetto le azioni dell'uomo (la cultura nelle sue forme rituali, istituzionali, e nelle credenze su cui queste si formano) e nel momento in cui la psicologia si dispone a considerare l'uomo nella sua intenzionalità, che trascende la sua concreta fisicità per connetterlo intimamente col mondo, finisce con l'abbandonare paradigmi e sintassi di altri saperi disciplinari per affrontare antropologicamente l'esistenza dell'uomo, il che significa la sua cultura. Ricordo qui Mario Trevi (pp. 16 e 17):

*L'unica vera critica di Jung a Freud – l'unica critica che si approfondisce nel tempo e che si dimostra fruttuosa per una prospettiva storicistica della psicoanalisi – è quella basata sull'inconsapevolezza di Freud circa l'antropologia filosofica che la sua dottrina inevitabilmente presuppone [...] in realtà sarebbe difficile circoscrivere questa antropologia [quella freudiana] cui sembrano concorrere tanto il materialismo metafisico e il pessimismo hobbesiano quanto la tradizione empirista e lo scientismo positivistic. Quel che qui si vuole riproporre è il valore dell'assunto junghiano circa l'imprevedibilità di un presupposto antropologico a ogni possibile teoria psicologica.*

Se il modo specifico di essere dell'uomo è il suo trascendersi nel mondo (il *Mit-dasein* heideggeriano) dobbiamo sottrarre il concetto di trascendenza dall'ambito metafisico (il trascendersi in un *altro* mondo, un *trasumanare* come un andare oltre la natura umana, di cui Dante dice «*Trasumanar significar per verba Non si poria*») per trovare un metodo che ci consenta di *comprendere* questo prodigioso fenomeno come carattere specifico della natura umana a contatto con il suo ambiente fisico e mentale. Un grande fisico, Arthur Eddington ci dice a tal proposito (p. 174):

*Abbiamo visto che là dove la scienza ha compiuto le massime conquiste, lo spirito ha ricevuto dalla natura ciò che egli stesso le aveva prestatato: dai lidi dell'ignoto abbiamo scoperto un'orma misteriosa. Abbiamo escogitato l'una dopo l'altra profonde teorie per riuscire a scrutarne l'origine. Alfine siamo riusciti a ricostruire l'essere da cui quell'orma deriva. Ed ecco: quell'orma siamo noi stessi.*

Eppure fino ad oggi, prevalentemente, psicologie e psichiatrie erigono le loro costruzioni teoriche e le loro tecniche “terapeutiche” ponendo l’incomprensibilità di ideazioni e di comportamenti come espressioni sintomatiche di una mente guasta: in medicina un sintomo rimanda univocamente ad un organo ed a sue eventuali disfunzioni e, se questo rimando lascia lacune di senso, la scienza medica interroga se stessa nella ricerca di strumenti conoscitivi che possano colmare queste lacune. In una prospettiva antro-po-analitica l’incomprensibilità della schizofrenia, al contrario, non è un sintomo di una presunta malattia, ma è la dichiarazione di un difetto di comprensione dell’osservatore di questo fenomeno.

Se facciamo una diagnosi psicologica significa che rileviamo in qualcuno un comportamento “strano”, cioè *estraneo* rispetto ai confini del senso comune di cui siamo in qualche modo “militanti”, e, come tali, ci serviamo degli strumenti di un potere scientifico forte, quale è la medicina, per nominare il nostro sentimento di estraneità, come se fosse un carattere dell’“oggetto” in esame, con il lessico medico: parliamo allora di quel comportamento come di un sintomo di una qualche malattia per la quale coniamo nomi di fantasia che per lo più rimandano etimologicamente ad un essere fuori dai confini del territorio che “logicamente” abitiamo. Ad esempio: *delirio* significa fuori dal solco (in latino *lira*), *schizofrenia* significa mente separata (dalla nostra comunità), *dis-sociata* perché non con-sociata, *ossessione* significa essere assediati (dal latino *obsidēre*) da un potere estraneo, con allusione al potere demoniaco, e così via. Ma nell’uso di questi termini viene smarrito il loro carattere comparativo (l’estraneo a confronto con il familiare) per assumere un carattere denotativo di un oggetto di osservazione, analogamente a quel che indicano termini medici come polmonite, neoplasia, setticemia, ecc. E su queste nominazioni si costruiscono sistemi nosografici per cui *dissociazione* significa un supposto mancato raccordo tra funzioni della mente dell’oggetto osservato, così come il delirio è l’uscire dalle righe dell’unica logica pensabile (quella nostra con cui osserviamo e giudichiamo) di una mente oggettivamente guasta, e così via.

Mentre il sintomo in medicina appare al giudizio dell’osservatore indipendentemente dal contesto esistenziale del malato, è proprio questo contesto che rende un comportamento comprensibile e quindi condivisibile oppure tanto incomprensibilmente estraneo da dover essere combattuto come un male che minaccia la quiete domestica della comunità cui apparteniamo e di cui ci costituiamo come i vigili custodi (Foucault). Possiamo, ad esempio, ben dire che la certezza irriducibile sulla verità dell’esistenza di un ente invisibile, un Dio o un diavolo, si presenti con la medesima fenomenologia di un delirio “laico”, e che i

riti connessi a questa certezza si presentino con i medesimi caratteri coattivi di qualsiasi altro evento ossessivo, e che l'umore penitenziale di chi si autoinfligge i più crudeli sacrifici (magari fino al sacrificio estremo di sé) non è meno nero dell'umore del malinconico, e così via. Ma se noi comprendiamo, perché culturalmente condividiamo, le pratiche inscritte in un'istituzione religiosa, esoneriamo i "fedeli" da ogni connotazione diagnostica e risparmiamo loro ogni nostro affanno terapeutico.

Kant sviluppando l'enunciato da me riportato in epigrafe sostiene che in qualsiasi forma di disordine mentale, nel senso di un prevalere di un *senso privato*, si può rilevare una

*“sragionevolezza positiva”, cioè un'altra regola, come se l'anima fosse “spostata” in un punto dal quale vede tutti gli oggetti diversamente, e si trova in un luogo lontano da quel sensorio comuni che è necessario per l'unità della vita. [...] Ma è degno di meraviglia il fatto che le forze dell'animo messe in disordine si compongano tuttavia in un certo sistema, e che la natura cerchi di portare anche nella sragionevolezza un principio di collegamento, affinché il pensiero, quand'anche non possa giungere obiettivamente alla vera cognizione delle cose, pure dal lato soggettivo non rimanga inerte appoggio alla vita animale». [corsivo mio]*

A. Gaston riprende la prospettiva kantiana sostenendo che

*ci accorgiamo con “meraviglia”, appunto, che tutto il mentale continua a comporsi in un certo sistema e che, al di là del disordine immediato, esiste una tendenza a un altro ordine, un rimando a un altro livello di senso, che afferriamo intuitivamente, ma con il quale non riusciamo a stabilire una relazione significativa. Questo diverso livello di senso si coniuga, come l'osservazione clinica ci mostra quotidianamente, sotto il rigido cono d'ombra del senso privato, logico e, bisogna aggiungere, emozionale. Dalla perplessa, angosciata e totale me-concernenza dell'esperienza delirante alla monotona e vuota lamentela sulla perdita del depresso, dall'incombenza somatica dell'ipocondriaco alla rabbiosa ripetitività dell'ossessivo, la più o meno profonda prevalenza del *privatus* sul *communis*, nota o ignota, voluta o subita, parziale o totale, ci disloca in un altro luogo nel quale la nostra continuità si colora più o meno intimamente di alienità.*

Il *certo sistema* che viene proposto da queste citazioni non è creato *ex-novo* da chi è sottratto alle norme del senso comune, ma è trasposizione

nella *realtà presente* del soggetto di una sua *realtà storica*: questa realtà consiste nella normalità, o *normatività*, che ha caratterizzato il complesso sistema relazionale originario a cui il soggetto è rimasto fedele. Narciso fu segnato, nella sua breve vita, dall'intenzionalità materna che il mito vuole modulata sull'ammonimento di Tiresia («*Tuo figlio vivrà fin tanto che non conoscerà se stesso*», il che significa «*fin tanto che rimarrà raccolto nel grembo coscienziale di te madre*») e, legato a questa "norma", evitò qualsiasi relazione conservandosi in una solitudine che potremmo chiamare "autistica". Fino al giorno in cui rispecchiandosi come d'abitudine in uno specchio d'acqua non vide questo incresparsi per un soffio dispettoso di Zefiro, il vento di primavera, e vide quindi scomparire la sua immagine fusa con l'acqua: non più, in questa immagine, un Narciso *riflettente* la sua condizione esistenziale di un tutt'uno con l'intenzionalità materna, ma, improvvisamente, un lui stesso *riflessivo* sulla propria auto-nomia, sul suo sapere di sé emergente dalla norma che lo aveva fin lì condotto. L'insopportabile angoscia per questa lacerazione lo indusse a trafiggere il suo cuore e a morire. Questa versione del mito è preferita da Graves rispetto all'altra più diffusa per cui Narciso, innamorato della propria immagine, nel tentativo di congiungersi ad essa abbracciandola, finì con l'annegare. Freud adottò questa vulgata che, non tenendo conto del mito nella sua interezza – e di conseguenza del *senso privato* del comportamento di Narciso come riassunto nel monito di Tiresia –, si prestava ad essere utilizzata come solenne testimonianza della pulsione libidica rivolta al proprio corpo piuttosto che ad un oggetto esterno.

Il carattere tragico dell'apertura dell'esserci alla conoscenza permea tutta la cultura e la mitologia dell'antica Grecia, nei termini dell'Eroe che sfida il destino (*moira*) o perseguendo un suo personale progetto di mondo o cercando di sottrarsi con avventurose strategie (Napolitani, 2003). Ma il destino non *soccombe* al libero arbitrio dell'uomo ma *incombe* su di lui fino a costringerlo ad uniformarsi al proprio immutabile disegno, al suo essere l'*Uguale* nel suo "eterno ritorno" (Nietzsche, 1882-1886). Un profondo mutamento nella visione del rapporto tra uomo e destino si annuncia nel mito biblico dove la prima donna, Eva, si lascia sedurre dal proprio *daimon* per accedere nel sapore di un frutto proibito alla conoscenza di sé, della differenza di genere dell'Altro da sé, della scoperta della comune creatività esposta alla fatica del lavoro, al dolore del parto, ad un consapevole orizzonte di mortalità. Lo stesso Freud concepisce il destino come una configurazione del potere determinante del Super-io sulla vita del soggetto umano, per cui afferma (1924):

*Ma tutti coloro che attribuiscono il governo del mondo alla Provvidenza, a Dio, o a Dio e alla Natura, destano il sospetto di considerare ancor sempre queste potenze ultime e remote come una coppia di genitori (in senso mitologico) e di sentirsi ad esse legati da vincoli libidici.*

Ma per Freud si tratta pur sempre di una faccenda fisica, “economica”, nel gioco tra le pulsioni dell’oggetto-psiche quanto istituisce l’istanza morale, dovunque la si “proietta” e quale che sia il suo modo di declinarsi nell’esistenza del soggetto, tanto da nominare “nevrosi di destino” quell’insieme di comportamenti che si riassumono nella diagnosi di masochismo, per cui specifica (*ibid.*):

*Il masochismo induce nella tentazione di commettere azioni “peccaminose”, che dovranno poi essere espiate o sopportando i rimproveri della coscienza sadica [corsivo mio] [...] o tollerando i castighi inflitti da quella grande autorità parentale che è il destino. Per provocare la punizione di quest’ultimo rappresentante dei suoi genitori, il masochista deve agire in un modo dissennato e contro i propri interessi, deve distruggere le prospettive che gli si aprono nel mondo reale, ed eventualmente deve distruggere la propria reale esistenza.*

L’accenno che Freud fa qui alla “coscienza” non rimanda dunque al *cum-scire* originario, alla dimora (in greco *ethos*) costruita dalle persone fisiche della famiglia insieme al neonato con i suoi dispositivi protomentali, ma esprime una fantasiosa costruzione “scientifica” dell’etica esclusivamente sulla base di energie pulsionali solipsisticamente prodotte dal figlio ed immaginariamente elaborate lungo le diverse età della sua vita.

Il senso privato di cui ci parla Kant e che viene ripreso da Gaston per designare l’alienità di alcune esistenze o di particolari comportamenti rispetto al senso comune si riferisce al contrario ad esperienze relazionali che hanno *concretamente*<sup>2</sup> caratterizzato la dimora originaria, ovviamente con una predominanza delle logiche emozionali, delle intenzionalità dell’ambiente rispetto alla relativa “semplicità” delle co-determinazioni del neonato. Fin tanto che queste esperienze non vengono esposte ad una conoscenza riflessiva esse persistono come il fondamento del senso privato che modula, in parte o *in toto*, ogni successiva esperienza di rapporto dell’individuo con il mondo.

---

<sup>2</sup> *Concretum* è il participio passato del verbo *concrecere*, che ha la medesima radice del verbo *creare*.



## II. COSCIENZA

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

G. Edelman

*Se spiegare la mente è l'estrema frontiera della scienza della vita,  
spesso la coscienza pare l'estremo mistero nella spiegazione della mente.*

*Per alcuni è un mistero insolubile.*

A.R. Damasio

*Invece di cercare di trovare un "ingrediente in più" per spiegare come la coscienza  
emerge dalla materia e dal cervello, la mia proposta riformula il problema nei termini  
di un tentativo di trovare delle connessioni significative tra due irriducibili domini  
[fenomenici].*

*La riduzione fenomenologica non "scopre" qualche territorio oggettivo,  
ma produce piuttosto nuovi fenomeni all'interno del dominio esperienziale,  
con uno schiudersi di molteplici possibilità.*

*La seconda sfida lanciata dalla mia proposta [la neurofenomenologia] è quella  
dell'esigenza di trasformazione dello stile e dei valori della stessa comunità dei ricercatori.  
Se non accettiamo il fatto che, a questo stadio della nostra storia intellettuale e scientifica,  
è necessaria una sorta di ri-apprendimento radicale,  
non possiamo sperare di fare un passo avanti e spezzare la ciclicità storica  
di fascinazione-rifiuto della coscienza nella filosofia della mente e nella scienza cognitiva.*

F. Varela, 1997

Sostiene J. Jaines che i contenuti della coscienza sono altrettanti "analoghi" di quanto chiamiamo mondo reale e che per indicare questi analoghi non abbiamo parole specifiche, per cui siamo costretti a costruire metafore che approssimativamente alludano all'intenzione di significato (detta da Jaines "struzione") che intendiamo esprimere. E della metafora questo Autore distingue il *metaferendo*, che è la cosa che cerchiamo di esprimere a parole, dal *metaferente* che è l'immagine, derivata dall'esperienza del mondo reale, che adoperiamo per realizzare, comunicare, l'intenzione di significato. Egli porta questo esempio: «Se dico che la nave solca il mare, il metaferendo è il modo in cui lo scafo procede attraverso l'acqua, il metaferente è l'azione dell'aratro». Seguendo questo suggerimento possiamo applicare alla stessa parola "coscienza" il carattere di una metafora, dove il metaferendo è la cosa che sfugge ad ogni nostra possibilità di definizione (v. la citazione di Edel-

man riportata qui sopra) ed il metaferente è l'esperienza reale del sapere (*scire*) unita all'esperienza del "con". Del "sapere" sappiamo in base ad una immediata esperienza empirica elaborata in termini razionali, con quella razionalità che è stata per eccellenza rappresentata dalla parola "scienza": il "sapere" è un fenomeno di cui si sa primariamente in una dimensione soggettiva ("so di sapere") che viene certificato attraverso quel metodo di comunicazione e condivisione che è la scienza. Anche il "cum" rimanda ad un'esperienza empirica quale ad esempio è evocata dalla voce "compagno", dal tardo latino *cum* e *panis* = "che mangia lo stesso pane". Il mistero della voce coscienza risulta dalla combinazione strutturale di due termini pertinenti a due ambiti esperienziali contrapposti, quello della singolarità soggettiva e quello della insiemità oggettiva, quello dei *qualia* dell'esperienza vissuta e quello dei *quanta* dell'esperienza empirica. La coscienza è un tipo di sapere radicalmente condiviso che, nelle sue radici, nasce da un accoppiamento di due enti separati e pure razionalmente indistinguibili, e che si manifesta nei modi di un imperativo nelle condotte umane.

L'aporia che qui propongo – l'essere una cosa assolutamente singolare e strutturalmente plurale – è uno dei tanti modi con i quali il pensiero scientifico e quello filosofico cercano di affrontare oggi il problema della dualità fenomenica di *res extensa* e di *res cogitans*. Dalla contrapposizione tra il dualismo cartesiano – due fenomeni appartenenti a domini ontologici irriducibili l'uno all'altro – e il riduzionismo biologico – il mentale, in tutte le sue accezioni, è il prodotto del cervello in cui si manifesta –, si passa oggi al tentativo di riformulare questo problema attraverso la creazione di un campo cognitivo unitario scientifico-filosofico. È quel che tra gli altri si propone Varela con la sua *Neurofenomenologia* di cui dice, come riportato qui in esergo: «la mia proposta riformula il problema nei termini di un tentativo di trovare delle connessioni significative tra due irriducibili domini fenomenici».

Il cardine intorno a cui ruota la mia proposta di "connessione significativa" è la storicità di ogni evento sensibile, ivi compreso quanto includiamo nella voce mente o coscienza. Nella letteratura scientifica e filosofica questi fenomeni vengono per lo più riguardati o come proprietà specificamente umane o come proprietà del vivente a diversi livelli di complessificazione evolutiva. Ma, comunque, si tratta di funzioni presenti sin dall'origine filo od onto-genetica dell'individuo, come analoghi delle strutture biologiche che si sviluppano linearmente dai primi abbozzi fino alle forme compiute nell'essere umano adulto. La psicoanalisi sembra occuparsi della genesi e dello sviluppo della cosa "psiche" ma in una prospettiva sostanzialmente riduzionista:

1. la “psiche” è ridotta ad un complesso di funzioni che consentono di adattare alla “realtà” energie primitive e comuni a tutti i viventi la cui intrinseca anarchia non consentirebbe all’animale uomo di sopravvivere;

2. la “realtà” viene ridotta all’insieme degli “oggetti” predisposti naturalmente per il soddisfacimento dei bisogni pulsionali dell’individuo;

3. il disegno dell’esistenza umana è ridotto nella sua chiusura tra una condizione iniziale di immaturità ed una condizione finale di maturità, in analogia ad ogni forma vivente vegetale o animale;

4. questo disegno si compie attraverso il passaggio e il superamento di fasi o stadi evolutivi che si distinguono per la parte del corpo di volta in volta assunta come il centro del cosmo individuale, per cui sono nominati fase *orale*, *anale*, *fallica* e *genitale*.

Questa visione evolutiva è senza *storia*, dizione con la quale si fa usualmente riferimento al succedersi di eventi culturali, istituzionali, politici imprevedibili nel loro mutarsi ed aperti a sviluppi di cui non è concepibile un traguardo di compiuta perfezione. Ciò che del resto lo stesso Freud ammette esplicitamente quando, abbandonando una visione casuale, relazionale, storicistica della genesi della sofferenza mentale (la teoria traumatica e le correlate neuropsicosi da difesa), afferma esplicitamente di non considerare più i racconti dei pazienti relativi alla loro infanzia come “storie famigliari” bensì come “romanzi” prodotti da fantasie malate per rimozioni, sublimazioni, dislocamenti e altri meccanismi di difesa.

In *Individualità e gruppaltà* mi sono soffermato sulla vicenda esistenziale di Freud che segna il suo passaggio da una prospettiva storicistica ad una visione riduttivamente biologistica della mente individuale<sup>3</sup>: questo giro di boa avviene in seguito alla morte del padre e viene sancito nella stesura de *L’interpretazione dei sogni*, iniziato nel 1897, l’anno successivo a questo evento luttuoso. Nel capitolo *Sogni tipici* egli dedica un paragrafo a *I sogni della morte di persone care* in cui assume la tragedia di Sofocle *Edipo re* come se fosse una compiuta trascrizione del mito di Edipo presente nella tradizione orale dell’antica Grecia. Questo mito comprende nella sua interezza – come Graves ci mostra – la preistoria di Edipo, centrata sulla figura del padre, Laio,

---

<sup>3</sup> In *Al di là del principio di piacere* Freud sancirà questa sua visione scrivendo: «Mi pare che l’evoluzione del genere umano fino a questo momento non abbia affatto bisogno di una spiegazione diversa da quella che vale per gli animali; quell’infaticabile impulso verso un ulteriore perfezionamento che si può osservare in una minoranza di individui umani può essere facilmente spiegato come conseguenza della rimozione pulsionale su cui è fondata la civiltà umana in tutto ciò che ha di più valido e prezioso».

che, esiliato da Tebe, trovò ospitalità presso il re Pelope. Qui egli sedusse il giovane figlio del suo ospite, Crisippo, e quando il suo esilio fu revocato, lo rapì e lo condusse con sé a Tebe dove ne causò la morte. In una delle versioni del mito, Pelope si rivolse a Giove perché a Laio toccasse una giusta punizione: Giove accolse l'appello e decretò che un figlio di Laio lo avrebbe ucciso e ne avrebbe preso il posto accanto a Giocasta, riparando così anche la sterilità di lei dovuta all'omosessualità del coniuge. Non possiamo ovviamente immaginare la ragione che indusse Sofocle a prendere di questo mito solo la parte conclusiva, facendo di Edipo un eroe negativo in quanto parricida e incestuoso, come se queste declinazioni della sua esistenza fossero derivate di un suo destino personale e non strettamente connesse alle vicende paterne. Ma non è azzardato supporre che Freud, dopo la morte del padre, si sia agganciato al dramma di Sofocle – e non al mito di Edipo – per proporre come principio universale la potenziale delittuosità di ogni figlio nei confronti di genitori vissuti come puri oggetti di scarico di “naturali” pulsioni libidiche e aggressive. Del resto lo stesso Freud ha avvertito questa problematica “coscienziale” quando nella prefazione alla seconda edizione del suo libro afferma (p. 5):

*Esso mi è apparso come un brano della mia autobiografia, come la mia reazione alla morte di mio padre, dunque all'avvenimento più importante, alla perdita più straziante nella vita di un uomo.*

Mi servo di questo episodio drammatico come di una singolare suggestione per sviluppare il mio discorso sulla coscienza. Non presumo certamente di “analizzare” le vicende storiche dell'uomo Freud, ma assumo questa sua “scelta”, che ha determinato la specifica posizione della sua opera nella cultura moderna, come una grande metafora, in modo analogo alle metafore che i fatti della vita e i loro racconti offrono ai loro interpreti. In questa prospettiva mi chiedo che cosa abbia potuto “convertire” Freud, sì da indurlo ad abbandonare la strada da lui inizialmente intrapresa sul carattere strutturalmente relazionale del fenomeno “mente”, per conformarsi ad una visione che presenta un doppio *metaferente*:

1. è attendibile pensare che la sua educazione si sia compiuta secondo la rigorosa tradizione ebraica, che pone il padre come la figura dominante della famiglia, ad “immagine e somiglianza” della figura del Creatore. Come nel mito della Genesi furono i figli, indotti dal Maligno, a diventare causa dei loro mali, così per tutti i figli a venire sarà il

loro anarchico Es a provocare la punizione del loro padre interiorizzato (v. sopra le citazioni sul “masochismo”).

2. Freud è un medico, per cui egli si forma in un orizzonte scientifico e professionale che fa del corpo l’oggetto della ricerca e della pratica curativa. Ed il corpo è un “oggetto”<sup>4</sup> ordinato secondo una esatta architettura (l’anatomia) ed altrettanto esatte funzioni, comprese quelle senso-percettive o comportamentali (la fisiologia) e tutto ciò che altera questo ordine è *aitia* (in greco = causa del male). Non può che essere altrettanto fisica la causa della “patologia psichica”, e, nel rinnegare i suoi *neurotica* (termine che allude ad un’ipotesi strutturalmente relazionale della mente), Freud rientra nel proprio alveo culturale, sia individuando nelle energie fisiche individuali le cause dei disordini mentali, sia sottraendosi allo scandalo di una desacralizzazione delle immagini genitoriali, in particolare quella del padre.

Nell’aforisma 90 (*Il bene e la buona coscienza*) di *Umano, troppo umano*, Nietzsche afferma:

*Credete voi che tutte le cose buone abbiano avuto in tutti i tempi una buona coscienza? La scienza, ossia qualcosa di molto buono, è entrata nel mondo senza di essa, e del tutto priva di ogni pathos, piuttosto clandestinamente, per vie traverse, avanzando col capo velato o mascherato, simile a una delinquente e sempre almeno col sentimento di una contrabbandiera. La buona coscienza ha la cattiva coscienza come primo grado non come contrapposto: giacché ogni cosa buona è stata una volta nuova, per conseguenza inusitata, contro il costume, immorale, e ha roso il cuore come un verme al fortunato inventore.*

Alla luce di questo aforisma che, senza particolari difficoltà, possiamo riconoscere nell’esperienza di chiunque abbia proposto nuove ipotesi scientifiche capaci di portare disordine in quanto già stabilmente istituito, possiamo forse comprendere il dramma freudiano, rinunciando a “spiegarlo” nei termini di una scelta razionalmente compiuta. S.H. Foulkes, noto in Europa come il fondatore della gruppoanalisi<sup>5</sup>, usa il termine “resistenza” per indicare la tenace opposizione dell’ambiente

---

<sup>4</sup> Nessuna menzione fa Freud della distinzione che si andava profilando nella cultura tedesca proprio nella sua epoca tra corpo anatomico (*Körper*) e corpo vivente (*Leib*), dizione quest’ultima che a partire da Husserl viene riproposta da tutto il pensiero fenomenologico ad indicare la natura dell’essere umano, in quanto esistenza (*Dasein*).

<sup>5</sup> In un mio recente lavoro (2008b) mi avvalgo delle ricerche di Edi Gatti Pertegato per affrontare la misteriosa “rimozione” del vero fondatore della gruppo-analisi, Trigant Burrow, dalla storiografia gruppoanalitica.

psicoanalitico alla proposta gruppoanalitica di una mente fenomenologicamente intesa. Egli scrive:

*La mente non è una cosa che esiste ma una serie di eventi che si muovono e procedono ad ogni istante. La difficoltà che la gente ha ancora nel campo della psicoterapia e al di fuori di essa nell'accettare la mia ipotesi come una base per comprendere e per intervenire, si può parzialmente spiegare come l'usuale incapacità e riluttanza ad imparare qualsiasi cosa nuova. Imparare qualcosa di nuovo implica il cambiamento dell'intero atteggiamento di una persona riguardo ad un certo numero di cose, riguardo a se stesso e riguardo al mondo in cui si vive. Io credo, tuttavia, che ci sia una resistenza del tutto specifica contro l'accettazione dei processi mentali come multi-personali, una resistenza basata sulle conseguenze personalissime e generali che derivano dall'accettare questa verità.*

Recentemente (2008a) mi sono servito di una metafora per indicare l'intreccio tra quel che con Dilthey indichiamo come esperienza vissuta (*Erlebnis*) e l'esperienza empirica (*Erfahrung*) nel rapporto con un ambiente storicamente definito:

*Utilizziamo ora una nuova metafora per alludere alla relazione tra le due forme di esperienza: possiamo rappresentarci l'insieme dell'esistenza cognitiva come un tessuto, che risulta dall'intreccio tra i fili di una trama e quelli, a essa perpendicolari, di un ordito. Se usiamo l'immagine della trama per intendere l'insieme delle cose, dei fatti, dei tempi che costituiscono la messa in scena di un racconto, possiamo utilizzarla per indicare quanto è misurabile, registrabile, "oggettivo" per chiunque vi partecipi – l'autore, l'attore, lo spettatore. Se parliamo dell'ordito (la medesima radice di ordine), possiamo invece indicare il modo assolutamente singolare con cui quei dati oggettivi si compongono nella mente di chi, a qualsiasi titolo, li osserva. La medesima trama può quindi intrecciarsi con gli orditi più diversi, dando luogo a "tessuti" cognitivi, al limite, incompatibili tra loro. Incompatibili non perché diverse sono le trame, ma perché diversi sono i modi con cui esse vengono "ordinate".*

*L'ordine cui faccio originario riferimento è l'ordito che tipizza la dimora, l'ethos, in cui è gettata l'esistenza ai suoi albori, è l'insieme di eventi che si replicano con una regolarità tale da rendere del tutto singolare l'ambiente in cui l'individuo nasce e viene allevato. Gli eventi non consistono solo nei fatti oggettivi e la loro regolarità non va ridotta solo alle cadenze temporali e agli stereotipi comportamentali del-*

*le persone che coabitano nella medesima dimora, ma essi sono anche, prima di tutto, carichi di intenzionalità che variamente si intrecciano e che investono il nuovo nato che sin dall'inizio co-costruisce gli eventi con i suoi rudimentali dispositivi protomentali. Se per gli adulti questo mondo è anche osservabile, confrontabile e maneggiabile come un insieme di parti discontinue cui una razionalità può applicarsi con la propria discrezionalità volitiva, il bambino vi è totalmente immerso come in un continuum indifferenziato che è la "sua" normalità assoluta che lo rende tutt'uno con essa. L'esperienza vissuta di questa proto-condizione esistenziale è il nucleo coscienziale, l'ordito iniziale che andrà progressivamente infoltendosi e intrecciandosi con la trama delle successive esperienze empiriche.*

Kant allude al concetto di normalità quando si riferisce alla pazzia, definendo questa come "perdita del senso comune" e quindi comparsa di un "senso logico privato": quale la differenza tra senso comune e senso privato? "Senso" indica la capacità di sentire, avvertire, distinguere, intuire, e quando il giudizio o il comportamento che ne consegue è condiviso dalla comunità in cui questi si manifestano allora se ne parla come di un *senso comune*, quindi di un *buon senso*. Quando manca questa condivisione, Kant non parla di non-senso, d'insensatezza, ma di *senso privato*, per cui, a prescindere dal grado di condivisibilità delle sue espressioni, tutti gli esseri umani sono dotati di un senso attraverso il quale conferiscono senso.

Ma che cosa è "comune"? Dal Vocabolario etimologico Pianigiani: «*comune* dal latino *communem* composto da *cum* e *munis* col significato di *prestazione*, e quindi *co-obbligato*, obbligato a partecipare cioè a dare, col diritto di ricevere alcuna cosa, alcun ufficio o beneficio»; il contrario di *immune* col significato di *libero da prestazioni*, o, nel linguaggio biologico, refrattario a contagi, infezioni. Quindi il senso è comune quando le sue espressioni linguistiche, affettive, cognitive, sono negoziabili all'interno di una determinata comunità, sono cioè tali da consentire scambi di prestazioni vincolate da medesimi parametri normativi, agiti nel medesimo ordine di valori.

Che cosa è "privato"? Letteralmente, quanto è esonerato da co-obbligazioni "comuni", quanto è sottratto ad un *munis* condiviso: privato e immune diventano così sinonimi. Ma per quanto "privato", il senso rimane comunque senso, nella sua specifica congruenza logica, anche se le sue manifestazioni si producono in uno spazio/tempo pertinente ad una storia tanto personale (cioè *comune* a un nucleo familiare originario) da escludere possibilità di riconoscimento da parte di chi non vi ha attivamente partecipato. E se volessimo utilizzare la metafora del "tes-

suto”, potremmo dire che anche qui vi sono trame e orditi ma che questi fili sono alle loro estremità ritorti in modo da non potersi intrecciare con trame e orditi di altri tessuti: il tessuto “privato” tende a restare sempre uguale a se stesso senza “contaminarsi” con altri.

Vedremo in seguito come questi enunciati astratti hanno il loro fondamento incarnato nelle esperienze vissute di ciascun individuo umano e nelle strutture culturali, sociali, che variamente le rispecchiano. Ma non possiamo lasciare Kant prima di aver riflettuto sulla seconda citazione riportata in epigrafe, sul suo folgorante riferimento alla “più violenta tra le passioni”, quella per la libertà. Non è neanche concepibile la nozione di libertà se non facendo riferimento all’essere totalmente sottoposto “all’arbitrio dell’altro”: questa, e soltanto questa, è la condizione in cui si accende la passione per la libertà. Questa è la condizione nella quale tutti siamo nati e cresciuti all’origine della nostra storia personale, ed è una condizione che persiste nella coscienza anche quando i processi di emancipazione si sono avviati in modo tanto consistente da distinguere il Sé dall’altro e di trovare nella parola il tramite eccellente per le negoziazioni “comuni”. Ma Kant presta attenzione ad un fenomeno bizzarro nella logica del senso comune: «*Chi può essere felice soltanto in base all’arbitrio di un altro (sia poi questo tanto benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice*». Felicità e infelicità che coincidono segnano la linea di confine tra il *claustrum* di un senso privato che non si dimette e l’*agorà* del senso comune che si spalanca sotto la passione per la libertà. Ed è di questo bilico che mi accingo ora a trattare.

### III. IDENTITÀ

L’identità (da *idem*, il medesimo) è il termine che indica la consapevolezza di un ente razionale di essere sempre il medesimo e distinto da tutti gli altri: unico. Egli può dire: alcuni tratti caratterizzanti la mia fisionomia, il colore della pelle o dell’iride, la mia statura a compimento dei processi di crescita, e poi, il mio nome e cognome, data e luogo di nascita, la mia ascendenza prossima secondo certificazione dei miei documenti anagrafici, sono tutti “dati” che nella loro combinazione formano quell’insieme che definisco la mia identità. Ma questi sono, letteralmente, “dati” per i quali si giustifica l’espressione ricorrente: «Sono “fatto” così». Ma “dati” e “fatti” presuppongono un agente o un insieme di agenti (biologici, culturali, fisici) che nel loro combinarsi variamente hanno prodotto quel me stesso di cui ho una consapevolezza razionale, della stessa natura della consapevolezza che ho di qualsiasi



altro oggetto nel mondo. Conosco la mia identità come conosco tutto ciò che casualmente mi trovo gettato contro (*ob-jectum*) e dal momento in cui ho consapevolezza di questa oggettività so di esserne dipendente, assoggettato, di esserne il *sub-jectum*. E al tempo stesso in cui acquisto cognizione di quanto nella sua separatezza *mi* è gettato contro, il “*mi*” diventa rilevante nella mia ragione e ne nasce quell’esperienza di soggettività che nel declinarsi come desiderio, come anticipazione di un futuro possibile, e quindi come volitività, mi induce ad un atto di maneggiamento di quello stesso oggetto da cui sono necessariamente dipendente. È qui che si accende “la più violenta tra le passioni dell’uomo” (vedi sopra), l’anelito di invertire la condizione iniziale di dipendenza dall’oggetto in una condizione non solo di maneggiamento, di uso, di godimento dell’oggetto, ma anche di sue trasformazioni.

Si può forse dire che il primo *ob-jectum* che si presenta alla sensorialità del neonato sia il proprio corpo quando questo si fa “sentire” *dolorosamente*: fame, contrazioni viscerali, freddo, particolari posture e quant’altro possa alterare la quiete in cui quel corpicino *con-siste*. Uso questo verbo per indicare quel modo dello stare (*sistere*) qualificato dal *cum* (l’essere tutt’uno con) analogamente a quel che abbiamo visto per la parola coscienza (*cum-scire*) contrapposta ad un sapere singolare che rompe la quiete di un sapere assolutamente condiviso. La perdita della “consistenza coscienziale” espone l’uomo alla necessità di un proprio atto, di un proprio personale muoversi al di fuori del perimetro del proprio originario *sistere*, di accedere alla propria *ex-sistenza*. Con questo atto di apertura si *trans-forma* la mia identità: essa è originariamente solo nella mente degli dei, nel sapere e nelle mani di chi mi ha messo al mondo, ed io posso solo lentamente e dolorosamente scoprirla quando essa mi “colpisce” in tempi e modi così ripetitivi da apparirmi analoga a qualsiasi altra *datità* del mio ambiente. È solo in questa esperienza vissuta (*l’essere dolorosamente colpito*) e non per l’esperienza sensoriale in sé, che si annuncia una mia primitiva consapevolezza di essere *sub-jectum*, assoggettato, all’insieme degli *ob-jecta* che costellano il mio ambiente, ivi compresi il mio corpo e gli atti che quasi automaticamente, ripetitivamente esso esprime.

Prima di accedere ad un’esperienza di soggettività, non in quanto *essere soggetto a*, ma in quanto *essere soggetto di*, l’essere umano è totalmente immerso nell’“arbitrio di un altro” (v. la citazione di Kant) che lo “apprende”, lo assume nella propria esistenza non come *ob-jectum* a sé, ma come elemento costitutivo del proprio stesso essere *sub-jectum*: la madre è quella donna che si trasforma, deformandosi, nel momento lungo della propria generatività. In questa *apprensione*, sia nel senso della fisicità di questo assumere come proprio il nascente, sia nel senso

della specifica inquietudine che questa sfida le provoca, ella pratica il suo trascendersi nel suo essere simultaneamente dentro e al di là della propria identità, ella è dentro il suo bambino pur restando ancorata alla propria medesimità. Questo trascendersi è un atto di conoscenza non razionale, discreta, separata e separante, ma è l'atto di una cognizione rivolta ad un oggetto-in-divenire, animato solo dalla in-tenzione penetrante del soggetto che ne fa intima esperienza. Attraverso l'intenzionalità la madre abita con le sue memorie e le sue attese, con il suo passato ed il suo futuro, con le sue speranze o la sua disperazione, il possibile *oggetto-che-diviene-suo-figlio*.

Di queste vicende cognitive della madre possiamo parlare perché possiamo argomentare su un'esperienza comune a tutti gli esseri umani in procinto di dar vita ad un oggetto in divenire (non solo bambini, ma idee, progetti, sogni); ciò di cui non possiamo parlare è della nostra esperienza in quanto noi stessi oggetti in divenire, poiché quest'esperienza vissuta all'inizio della vita in modo totalizzante, è immersa nell'oblio di un'età non sufficientemente matura perché possano essere registrate (memorizzate) le proprie esperienze. Possiamo solo congetturare il tipo di corrispondenza a cui il neonato è disposto nei confronti dell'intenzionalità materna, sia avvalendoci di tutti quei momenti che da adulti viviamo come "stato nascente", sia appoggiandoci a quanto ci raccontano quelle neuroscienze che si appoggiano, a loro volta, al pensiero fenomenologico.

#### IV. LO STATO NASCENTE

L'espressione "stato nascente" è riferita originariamente a particolari caratteristiche di aggregati sociali nel loro muoversi contro o oltre le istituzioni, cosa che Max Weber fa derivare dal potere carismatico di un capo che induce nei suoi seguaci una fede assoluta in ciò che profeticamente annuncia secondo la formula «sta scritto, ma io vi dico». Francesco Alberoni (1971) attribuisce lo stato nascente a quegli aggregati sociali che condividono una visione per la quale si traguarda una nuova condizione di libertà contro i limiti imposti dall'ordine dominante assunto fin lì come un assoluto. Pur condividendo con Weber la natura collettiva dello stato nascente, egli non lo fa strettamente dipendere dal potere carismatico di un capo, ma piuttosto da una *conversione* repentina di un gruppo, di una coppia o anche di un singolo individuo ad una nuova visione del mondo o del proprio rapporto col mondo (p. 63).

*Il convertito rompe coi vecchi valori e con il suo entroterra di relazioni stabilite in forza della acquisita consapevolezza di valori universali non riducibili al passato che gli appare contingente. Egli “nasce” una seconda volta ad una nuova vita che si presenta a lui come dialetticamente antitetica a quella antica. Egli va apertamente verso la verità ed agisce e parla in nome della necessità di vero. Ma la verità è ad un tempo la verità del valore che non è mai contingente e la verità della contingenza. Ritroviamo così la polarità fondamentale del collective behavior di gruppo. La verità è il luogo di convergenza storica e dialettica dei due momenti.*

La *conversione*<sup>6</sup> così intesa è espressione dell'apertura dell'esserci, del suo anelito a sgusciare dallo stato di dipendenza che lo rende “felicamente infelice”. Ma il concetto di conversione viene applicato in genere a quel fenomeno di cambiamento per il quale un individuo o un intero aggregato di individui sospinto dalla “più violenta tra le passioni umane” mira a raggiungere un maggiore grado di libertà e di verità rispetto ad una condizione precedente nella quale libertà e verità gli risultano ora, dal vertice di una nuova visione, costrette in una rete di relazioni non più significata come un assoluto ma come un ingombro, un impedimento da abbattere. Ma c'è una conversione originaria: l'uomo non è sin da subito “uomo”, ma egli è quell'animale che persiste nel suo processo di mutazione dalla specie da cui proviene, è un animale-che-si-fa-uomo, senza mai raggiungere una stabilità di specie come l'evoluzione mutativa garantisce ad ogni specie che si perfeziona in una nuova organizzazione biologica. L'uomo è cioè quell'organizzazione vivente che mancante di una perfetta corrispondenza tra i suoi dispositivi organismici e il suo proprio ambiente (Gehlen), deve farsi un ambiente adeguato ad un se stesso in continua formazione, ad un se stesso coincidente con il suo processo *antropopoietico*, secondo la voce ponderosamente documentata da Francesco Remotti. E il “farsi uomo” significa entrare in contatto non solo con le cose nella loro semplice nudità (quelle cose preselezionate dai dispositivi istintuali e ad essi immediatamente corrispondenti) ma prevalentemente con cose, ivi compresa la propria identità, già da subito vestite di valori simbolici. Clifford Geertz mette poi in evidenza che ciò che risulta da questi investimenti è la cultura che nelle sue istituzioni è una cosa neo-formata dai processi antropopoietici e, come tale, è aperta a interpretazioni che rientrano ri-

---

<sup>6</sup> Questo termine va qui inteso non secondo l'uso comune per cui si viene convertiti *da* qualcuno o ci si converte *ad* un credo già istituito, ma va inteso come un'emergenza auto-ri-organizzativa (Morin, 1986) delle proprie strutture cognitive, attuali o potenziali.

corsivamente nei processi culturali e che quindi indefinitamente trasformano gli oggetti culturali a cui si applicano (tr. it., p. 92):

*Noi siamo animali incompleti o non finiti che si completano e si rifiniscono attraverso la cultura – e non attraverso la cultura in genere, ma attraverso forme di cultura estremamente particolari.*

Il *simbolo* è un concetto tanto evanescente e così controverso nell'ampio dibattito che si accende per definirlo quanto lo è il concetto *mente* o *coscienza* da cui è espresso e che, ricorsivamente, forma. Esso è il modo con cui si manifesta al suo esordio l'atto cognitivo in quanto atto concettivo, trasformativo, metapoietico del mondo che l'uomo abita. Esso non entra nell'ordine dei significanti – i segni che informano qualcosa di un ente non concretamente presente – e il suo autore non è un "chi" individuale o collettivo, un Io conscio o inconscio, ma una coesistenza, il radicale *Mit-dasein*; esso resterebbe totalmente in ombra se non ci fosse un apparato razionale che lo raccogliesse e che lo interpretasse. È quel che capita col sogno, struttura simbolica per eccellenza, che si presenta nel silenzio del mondo come una figura enigmatica di bizzarri componimenti cronotopici e multipersonali: il suo racconto, già monco e variamente deformato, è una traccia della co-esistenza personale, il cui senso nasce solo dalla *ratio* di chi lo ascolta. Mario Trevi sviluppando la riflessione junghiana sul simbolo, ne distingue due tipi: il simbolo *probletico* (da *proballein* = progettare) che indica una possibilità aperta al futuro e il simbolo *sinezetico* (da *synizanein* = tornare allo stato precedente) che indica un paesaggio inscritto nel passato. Ma una medesima configurazione simbolica pone una domanda a chi si pone al suo ascolto e questi vi risponde con i propri canoni culturali che, se non ne stabiliscono razionalmente un significato nei termini di una verità ultima, gli consentono di formulare a sua volta nuove domande in un processo indefinito di interrogativi dai quali emergono risposte sempre approssimative e precarie. Alcune di queste hanno un potere persuasivo tale da diffondersi nel mondo alimentando il suo senso comune, al punto di costituirsi come il presupposto condiviso delle culture e delle loro istituzioni, modificandone alcune, facendone estinguere altre e annunciandone di nuove con una potenza rivoluzionaria.

Nel processo di *alterificazione* (v. in seguito) l'Altro si annuncia in un alone simbolico che compone in sé un "già noto da sempre" e la promessa di un "impensabile nuovo". L'intenzionalità del soggetto, la sua coscienza aprono la strada all'esperienza che nasce da questo incontro: potrei dire: «ti ho identificato e ciò mi conferma nella mia identità», oppure «lo sconosciuto che sei accende in me la curiosità (il *cur*

di ogni domanda) e seguendo questo percorso io stesso divento Altro rispetto alla mia consolidata identità». Ciò significa che sono io a rendere quel tessuto simbolico che io nomino “il mio simile, il mio prossimo” come un simbolo *sinezetico* o piuttosto come un simbolo *probletico*.

Giovanni Stanghellini distingue tre modi di fare conoscenza dell'Altro. Egli limita questa riflessione all'ambito clinico, l'osservazione e l'elaborazione concettuale delle esistenze “psicopatologiche”, assumendo queste come esistenze che hanno “messo tra parentesi” gli assiomi del senso comune, in un modo praticamente speculare alla “epochè” del pensiero fenomenologico. L'incomprensibilità della follia si deve dunque al fatto che chi non riesce a dimettere il proprio senso comune considera incomprensibilmente alieno chi al senso comune non accede o da cui si separa per alterazioni delle sue funzioni cognitive a livello neuronale. A prescindere da alcune differenze sulla genesi della follia, trovo il pensiero di questo Autore come un contributo decisivo per la fondazione di una scienza della coscienza di tipo esistenziale o antropologico. Egli distingue, dunque, tre tipi di conoscenza, una conoscenza in prima persona, una conoscenza in terza persona ed una in seconda persona.

La conoscenza in prima persona è quella empatica, che potrebbe essere anche detta quella della consonanza intenzionale. Se accolgo come se fossero miei i moti dell'animo dell'altro, se ne “rispecchio” i caratteri, ho a disposizione una serie di “mattoni” attraverso cui ne ricostruisco l'identità,

*ricostruzione che avviene nello spazio più privato della coscienza dell'osservatore. La ricostruzione dell'esperienza dell'altro si compie cioè all'interno del soggetto che lo esplora. (Stanghellini, p. 47)*

Ma questa forma di conoscenza è possibile solo se osservatore e osservato partecipano del medesimo senso comune, se sono situati nel medesimo orizzonte culturale, ma se uno dei due è radicato nella propria identità “privata” – nel senso che cerco qui di sviluppare – l'approccio empatico non si dà ed ogni riconoscimento di similitudine viene tematizzato dai propri codici la cui prevalenza finisce col produrre una conoscenza in terza persona.

L'*epochè* husserliana mostra qui un limite insuperabile: io posso sospendere i miei pregiudizi ma non i movimenti trascendentali della mia e altrui coscienza: se il mio interlocutore non può vedermi se non come l'estraneo che minaccia la sua “privata normalità”, io rispecchierò *in primis* questa intenzionalità, secondo il suggerimento di Stanghellini

per cui ogni ricostruzione dell'altro non può che avvenire nello spazio più privato della coscienza dell'osservatore.

La conoscenza in terza persona è un tentativo di rimediare all'incomprensibilità attraverso una spiegabilità del "non comune", letteralmente dell'*idiota* (dal gr. *idiōtēs* "individuo privato, senza cariche pubbliche"). Questo tipo di conoscenza è sostanzialmente la medesima che consente l'identificazione di un fenomeno "oggettivo" attraverso il suo conformarsi ai dispositivi razionali su base senso-percettiva del soggetto osservante: le categorie razionali di spazio, tempo e relazioni causali ordinano il mondo che risulta quindi conformato alla *ratio* classificatoria dell'osservatore. Così gli "idioti" formano una classe che si suddivide in una serie indefinita di sottoclassi, ciascuna con una propria causa specifica, appartenente ad una causalità generale che le accomuna. Come abbiamo già visto, la scienza medica fa da supporto alla scienza psicologica, per cui identificare il folle attraverso un'interpretazione semiotica, avvia una serie di pratiche "terapeutiche" che mirano a riportare il senso privato dell'"idiota" al senso comune del suo "terapeuta", confermandolo così nella sua identità culturale.

Ciò che consente l'avvio di un superamento (e non un superamento univoco e definitivo) della conoscenza soggettiva e di quella oggettiva ("il cancro della psicologia", dice Binswanger) è la conoscenza in seconda persona, che Stanghellini definisce

*conoscenza dialogica condivisa dal "soggetto" e dall'"oggetto" della ricerca. È un tipo di conoscenza centrata sul "noi" [...] essa dischiude, parallelamente alla comprensione dell'altro, la comprensione di sé (p. 52)*

Egli fa riferimento in prima istanza al modello antropologico etnografico così come paradigmaticamente enunciato da Ernesto De Martino con il suo *etnocentrismo critico*. Il confronto con altre culture non può prescindere dal fatto che chi ci si confronta lo fa dal vertice della propria cultura, che non solo non può essere ridotta ad alcuna *epochè* ma che può al contrario essere la condizione per un avvicinamento conoscitivo col diverso grazie ad una riflessione critica che essa stessa produce e che viene ulteriormente incrementata proprio dal confronto con l'altro. In questa zona di confine si apre la possibilità di cogliere nel fondamento della propria identità un *sensus privatus* permanentemente attivo anche nei più emancipati ricercatori, partecipi però del *sensus communis* che consente loro le più svariate e nuove negoziazioni sia con l'altro che con il sé medesimo. Il baricentro di ogni negoziazione è l'interpretazione, non in senso semiotico ma in quello propriamente

ermeneutico (Napolitani, 1997) che Gadamer fa coincidere con l'arte del domandare, precisando che «l'arte del domandare è l'arte del domandare ancora». L'interpretazione ermeneutica consiste in una risposta alla domanda fondamentale sul senso di un atto, di un'idea, di un comportamento, una risposta che si va costruendo nel confronto tra gli interlocutori con la forza argomentativa, con la passione a volte drammatica, con i lirismi che folgorano la scena dove le computazioni si arenano, come se si trattasse di una vera composizione narrativa. Ciascun interlocutore dispone di un archivio di risposte *prêt-à-porter* che tendono ad occupare il campo relazionale e, solo quando la domanda investe questa specie di corpo-a-corpo e la strenua difesa che ciascuno opera per conservare le proprie identità pietrificate, si apre lo spazio per una co-costruzione di un senso comune ad entrambi, di un accordo ermeneutico che chiama in causa la reciproca *responsabilità*, quella disposizione ad avere cura della propria dimora (il greco *ethos*) fino al punto di una vera e propria ristrutturazione: dal privato al comune e dal comune pietrificato ad un comune nascente.

## V. LA PRIMA CONVERSIONE: IL FARSI IDENTICO

Dobbiamo riflettere su quella prima conversione per la quale l'embrione umano passa da uno stato biologico in-intenzionale, pre-coscienziale, dotato solo di una *potenzialità* che lo dispone al suo *Mit-dasein*, ad uno stato di concreta *attualità* del suo divenire uomo. Questa riflessione ci permette di entrare nel merito della formazione dell'identità individuale a partire dal suo paleoambiente (il grembo materno) con il quale non avvengono scambi del tipo di quelli che s'instaurano a partire dalla separazione fisica, a partire dalla nascita. Pur potendo ipotizzare che l'atto intenzionale della madre possa "toccare" negli ultimi tempi della gravidanza i corrispondenti dispositivi dell'embrione, è solo dopo la nascita che il neonato mostra comportamenti attribuibili ad una vera e propria consonanza intenzionale. Si è in linea di massima disposti ad attribuire i movimenti automatici del neonato, quale ad esempio la sua ricerca del capezzolo e la complessa dinamica della suzione, al suo apparato neurologico, già sufficientemente maturo da produrre quel comportamento come paradigmatico del fenomeno di *attaccamento* a cui si farà poi riferimento per spiegare, nei suoi fondamenti biologici, ogni forma di attaccamento che l'essere umano mostrerà anche in età adulta nei confronti di oggetti-madre. Ma la clinica neonatologica ci mostra una varietà di comportamenti nel neonato umano incomparabile con la relativa uniformità del comporta-

mento del neonato non umano, che sembra perfettamente riconducibile a meccanismi di adattamento reciproco tra madre e figlio di tipo istintuale, cioè non interferito da quegli atti cognitivi trascendentali definiti nei termini dell'intenzionalità. Sono i modi di questa cognizione reciproca tra madre e bambino che modulano le forme dell'attaccamento e, se la consonanza intenzionale è prevalentemente significata dal rifiuto, i comportamenti biologici dell'infante rispecchiano tale rifiuto: ad esempio il rifiuto disperato e disperante del sonno o il rifiuto ad "apprendere" il seno materno, nell'alternarsi parossistico della ricerca famelica del capezzolo e del successivo sputarlo fuori, o il sistematico rigurgito di quanto ha inizialmente ingerito fino ad un deperimento grave che non ha spiegazioni biologiche, e così via.

Nella medesima prospettiva possiamo osservare il fenomeno dell'*apprendimento*: ne abbiamo già fatto un cenno parlando della madre nel suo iniziale assumere il figlio come oggetto-che-diviene e saranno i modi intenzionali di questo apprendimento a modulare le forme di apprendimento del figlio. Potremmo brevemente dire che i modi dell'attaccamento e dell'apprendimento del figlio tendono in prima istanza a rispecchiare (vedi il sistema dei neuroni specchio) i modi con cui la madre si attacca o apprende il figlio. E ciò non in virtù di un semplice processo di imitazione come avviene nelle specie non umane, ma per quel processo che è il fondamento del *farsi dell'identità personale* a partire dalla datità dell'identità genetica. Il *fare identità* è detta identificare/identificarsi, ed il processo di *identificazione* non consiste, nella deriva delle considerazioni fin qui esposte, nell'imitazione adattativa di un'immagine o di un comportamento, ma nella corrispondenza di intenzionalità tra due o più soggetti. L'identificazione è il primo processo che qualifica la condizione umana come apertura all'altro, è il punto di partenza per concepire la mente umana come strutturalmente sociale, come una facoltà cognitivo-emotiva non situata nel cranio del singolo, ma in quel "tra" costituito dalle reciproche trascendenze in uno spazio intersoggettivo.

Scrivo a questo proposito Francesco Remotti (1996, pp. 13 e 14)<sup>7</sup>:

*Ma la tesi dell'incompletezza biologica dell'uomo ha pure un'altra componente o implicazione: quella della natura sociale del pensiero e delle emozioni. Non solo in antropologia, ma anche in altre scienze umane (come la psicoanalisi, la linguistica, la sociologia), tende a imporsi sempre più l'idea secondo cui gli esseri umani non possono es-*

---

<sup>7</sup> Cito a questo punto un antropologo che nel valersi dei contributi di psicoanalisti contribuisce di fatto al progetto di un'unificazione antropoanalitica delle due discipline.



*sere intesi come entità isolate che soltanto successivamente, e per così dire gradatamente, scoprono la vita sociale (con i suoi vantaggi e con i suoi ostacoli). È significativo che anche una disciplina come la psicoanalisi, dedita per vocazione all'analisi della psiche individuale, abbia rinunciato, almeno in certi suoi rappresentanti, all'impostazione freudiana. Per Freud – sostiene per esempio Stephen Mitchell (1993) – l'uomo sarebbe un "coacervo di tensioni fisiche di carattere a-sociale", un impasto di desideri e di pulsioni fondamentalmente di natura sessuale e aggressiva che urgono per realizzarsi, di "energie primitive e animalesche" che non possono non entrare in conflitto con le esigenze, opposte, della realtà sociale, inevitabilmente "più superficiali" e "secondarie". Per il modello relazionale, che questa corrente di psicoanalisti intende far valere richiamandosi a H.S. Sullivan, a W.R.D. Fairbairn, a H. Kohut, l'individuo è invece un essere che fin da subito si costruisce entro un contesto di relazioni sociali (Mitchell, 1993). I legami sociali non risultano perciò aggiuntivi, ma immediatamente essenziali e decisivi (Liotti, 1994).*

Possiamo dunque dire che il primo processo di conversione è quello per cui il neonato umano abbandona il "suo essere felice in base all'arbitrio dell'altro", il mitico Eden in cui "altro" è il suo proprio "non-altro", in base all'automatico scambio programmato dal suo bagaglio genetico che biblicamente corrisponde alla volontà di un Dio che lo trattiene all'interno del suo intenzionarlo come propaggine di sé, creatura naturale in un omologo mondo di creaturalità naturale. Il neonato entra in contatto con Lucifero, se ne lascia sedurre come Eva nell'incantesimo della conoscenza, e, convertito dal "potere carismatico" di lui (direbbe Weber) si dispone al godimento del proprio arbitrio sospinto dalla violenta passione per la libertà. È ovvio che questa formulazione della prima conversione – dal mondo assoluto nella naturalità creaturale al mondo delle precarietà cognitive – è un atto ancora fortemente ancorato (ombelicato) alla condizione prenatale, tanto da non poter essere sperimentato come esito di una scelta discreta, o di rivoluzione volontaria contro l'ordine preesistente, pur se la Bibbia connota questa conversione come atto deliberato di disobbedienza meritevole di una "cacciata" nella mortalità. Ma questa prima conversione, per quanto drammaticamente vissuta da ogni figlio di donna, non è da lui né registrata né elaborata per l'im maturità del suo sistema neuronico, ma non può essere sottratta alla riflessione adulta sia quando si tocca il tema delle origini dell'identità, sia quando si riflette su tutti i successivi processi di conversione che indefinitamente qualificano l'esistenza umana.

I dispositivi neonatali devono dunque essere tali da consentire una corrispondenza tra lo “stato nascente” materno (in quanto sua componente intenzionale nei confronti del figlio) e “stato nascente” del figlio che verosimilmente costituisce il carattere dominante della sua protomentale. Alberoni (1979) riprende il concetto di “stato nascente” quando tratta dell’innamoramento. Non possiamo certo dire che il neonato sia “innamorato” della madre, perché questa emozione così pervasiva irrompe nell’ordinata stabilità delle quotidiane istituzioni relazionali e si qualifica proprio per le perturbazioni più o meno estese di tale stabilità. L’innamoramento, inoltre, è quella passione per la quale si compenetrano in modo prodigioso il sentire l’altro nella sua piena separatezza, nella sua diversità di genere e di esistenza e il sentirlo come parte integrante di sé, la *propria* anima, la *propria* stessa vita. Quando la propria consapevolezza identitaria si coniuga con la propria coscienza trascendente (l’intenzionalità), il soggetto si dispone ad una compenetrazione totalizzante con l’altro come fondamento di una co-costruzione di mondo.

Il neonato non può quindi vivere emozioni confrontabili con l’innamoramento adulto perché, possiamo dire, è tutto trascendenza, ma la sua coscienza senza soggetto è già disposta ad *apprendere* la presenza dell’altro, con-fondendosi con questa. Questo apprendimento è esattamente il reciproco dell’apprendimento/apprensione della madre, ma a differenza di questa il neonato non dispone di risorse razionali né di una cultura pre-istituita che gli consentano una discrezionalità nei confronti di quanto apprende. Egli non dispone di uno *scire* autonomo ma il suo è un *cum-scire*, un sapere sostanziato dalla complessità dei saperi materni, sia intenzionali che razionali, sia trascendenti che contingenti rispetto alla propria storica identità. Possiamo immaginare l’esperienza vissuta del neonato come quell’esperienza incarnata che, pur vedendo necessariamente coinvolti dispositivi protomentali del neonato, non può essere elaborata nei modi di una razionalità pertinente ad un soggetto definito da un suo stesso processo di differenziazione già comunque avviato. Così l’aporia che si propone nel mio dire che “la sua coscienza senza soggetto è già disposta ad *apprendere* la presenza dell’altro”, per poi dire che la sua coscienza (il *cum-scire*) viene “fatta” dalla presenza materna, pone l’interrogativo se sia la coscienza *causa* dell’apprendimento o se sia questo *causa* della coscienza. Dobbiamo forse mantenere sospeso questo interrogativo nello stesso modo con cui Winnicott mantenne sospeso l’interrogativo sulla priorità tra atti percettivi e atti concepitivi: il bambino percepisce l’oggetto che ha già concepito o concepisce solo l’oggetto in quanto già percepito? Dobbiamo, forse, solo arrenderci all’apertura cognitiva del pensiero com-

plesso che, per certi ambiti del sapere, introduce il concetto di ricorsività circolare in fenomeni non riducibili al piano della causalità lineare.

Mantenere sospeso un interrogativo circa la causa di un evento è una condizione che espone l'intelletto costruito dalla e nella logica della causalità ad un certo grado di smarrimento che può essere vissuto come minaccia alla propria identità culturale, al punto da ricorrere alla fede in cause immaginarie corrispondenti a modelli della propria "normalità privata" (come avviene ad esempio negli sviluppi paranoidei). Apprendere un evento secondo queste modalità significa prenderlo dentro di sé, possederlo così da confermare e rafforzare la propria identità, senza correre il rischio di sorprese perturbanti. Se "prendere" significa ridurre un oggetto identificato in proprio potere o essere ridotti nel potere altrui, sorprendere viene dal latino *super-prehendere*, dove il prefisso *super* allude a ciò che sta sopra o oltre il già noto e identificato. Altri prefissi capovolgono il significato di prendere in quanto possedere: comprendere, im-prendere, intra-prendere, in cui il potere si declina come possibilità in divenire e non come possesso.

Come fin qui delineato, il processo di reciproco apprendimento tra madre e figlio non consiste in una registrazione della datità di un oggetto ma in un'assunzione come elemento integrante della propria coscienza di un oggetto-che-diviene, un oggetto non definito in una compiutezza razionale ma indefinito per la sua intenzionalità e che può essere assunto come proprio solo da un soggetto il cui dispositivo trascendente entri in consonanza con l'atto intenzionale del proprio oggetto. Gallese parla di "consonanza intenzionale" per indicare questa stretta corrispondenza trascendentale tra madre e figlio, e la conseguente creazione di uno spazio mentale "noi-centrico" che è il "luogo" dell'empatia.

Voglio qui precisare la differenza tra imitazione e identificazione, nella stessa linea di pensiero che mi porta a distinguere tra apprendimento e attaccamento come fenomeni genericamente animali, e i medesimi processi come fenomeni specificamente umani. Il sistema delle cellule specchio è la base neuronica dell'imitazione: se un individuo guarda un gesto o un comportamento di un altro individuo, si attivano in lui quelle medesime reti neuronali che hanno provocato il gesto o il comportamento dell'individuo osservato, attivazione che può al limite manifestarsi nel compimento del medesimo atto motorio. Attraverso questa attivazione l'osservatore "sa quel che l'altro fa" (Rizzolati e Sinigaglia) a prescindere da qualsiasi elaborazione che possa fare di questa esperienza. Per Gallese questa forma di conoscenza per rispecchiamento compete anche all'essere umano nella produzione di quella "consonanza intenzionale" generatrice di ogni forma di conoscenza

empatica. Ma quando si trova a riflettere su quella forma clinica definita *autismo* in cui sembra assente ogni possibilità di relazioni intersoggettive, egli ricorre all'ipotesi di una qualche patologia del sistema delle cellule specchio, di natura genetica o accidentale. Questo è possibile, come si è ritenuto e si ritiene diffusamente possibile che ogni deviazione da una normalità condivisa sia primariamente un fatto di cellule, neurotrasmettitori, ormoni e così via. Ma all'ipotesi di un deficit di sistemi cellulari si può opporre l'ipotesi che in un tempo molto precoce dell'esistenza del neonato abbia prevalso nel complesso insieme dell'intenzionalità materna un non concepire il figlio come oggetto-in-divenire, di non accompagnare l'evento fisico di una maternità incipiente con il suo correlato mentale, di non apprendere quindi come parte integrante della propria soggettività-in-divenire, ma di apprendere come mero *objectum* della propria identità chiusa. Di conseguenza anche il processo di attaccamento al proprio figlio, pur rispondendo ai suoi bisogni elementari che gli garantiscono la sopravvivenza, è monco, in modo quantitativamente variabile, di quella disposizione specificamente umana a cui alludiamo con la parola amore come espressione di uno "stato nascente". «*Amor ch'al cor gentil ratto s'apprende*», dice Dante, dove la gentilezza del cuore sta a indicare la sua immediata disposizione a riversarsi nella sua propria condizione di neo-apertura su un oggetto in cui si rispecchia.

In queste condizioni attraverso le sue cellule specchio il neonato apprende il non apprendere materno, ed il suo cuore non si declina in quella gentilezza a cui soltanto "l'amor s'apprende". È qui dunque che in massimo grado si manifesta nel figlio il farsi identico all'identità della madre che, pietrificata nel suo non-divenire, si traduce in un'identità senza divenire del figlio autistico.

È lecito ipotizzare che la coscienza di un individuo umano adulto si formi nel rispecchiamento delle più diverse intenzionalità dell'ambiente in cui è nato ed è stato allevato, e che quindi l'originario spazio noicentrico sia fatto di una "molteplicità condivisa" (come nell'espressione usata da Gallese nel titolo del suo lavoro), che io riferisco alla molteplicità degli atti intenzionali della madre: quelle intenzionalità che esprimono l'esperienza di un *co-nascere* della madre con il figlio andranno a costituire nel figlio quelle componenti coscienziali aperte ad un divenire (nei termini emozionali della curiosità, dell'interesse, e in genere di un apprendimento creativo, riconcettivo delle cose del mondo), mentre le intenzionalità espresse da una coscienza rappresa nella propria identità fossilizzata andranno a costituire nel figlio quell'impalcatura rigida che è l'esperienza della propria identità, come cosa tra le cose del mondo.

## VI. LA SECONDA CONVERSIONE: IL FARSI SOGGETTO AGLI ORDINI RAZIONALI

Quali che siano i modi del processo di identificazione originaria, possiamo dunque dire che il farsi iniziale della propria identità avviene nel reciproco trascendersi intenzionale della madre e del figlio, il quale non può che corrispondere con i suoi dispositivi protomentali all'identità già formata della madre. Se parlo di "identità già formata" alludo al fatto che a partire da un certo livello dell'indefinito processo di formazione, l'identità non coincide più con la propria protomentalità, che, come qualsiasi altro fenomeno biologico, è un dispositivo geneticamente costituito (anche se si co-determina nel suo incontro con il mondo), ma si complessifica per lo svolgersi delle trame esistenziali che l'esserci co-costruisce con il suo ambiente. Se il nucleo coscienziale originario si forma all'interno della relazione con la madre, di cui assume specularmente le caratteristiche intenzionali (l'identificazione come il farsi-identico-a), nel suo progressivo sviluppo il sistema neuronale tende ad organizzarsi sulla base di connessioni che consentono una relativa stabilità alle elaborazioni delle esperienze vissute e di quelle empiriche. Si tratta di quelle connessioni che si manifestano nei modi dell'ordine razionale, nella forma del pensiero categoriale, a cominciare dalle categorie di spazio e di tempo. Queste connessioni, seguendo identificatoriamente le linee-guida della razionalità dell'ambiente (della sua specifica identità culturale) tendono a ribadirsi, ad auto-confermarsi nel tempo, consentendo così all'esserci-in-formazione una stabilità cognitiva tale da *promettergli* una quiete analoga a quella della originaria consonanza coscienziale.

Se la prima conversione consiste nell'accesso all'umano *Mit-dasein* emergente con atti di coscienza dall'opaco vivere passivamente della creatura, una seconda conversione consiste nell'accesso alla cultura assumendone le forme con lo sviluppo della razionalità. Ma la razionalità ha una lingua biforcuta come quella del mitico serpente: la conoscenza che vi si fonda promette una quiete dopo le tempeste incontrollabili, in-nominabili del proprio essere stato oggetto dell'arbitrio sovrano dell'ambiente, ma sono la stessa razionalità e la conoscenza che si sviluppa attraverso essa a corrodere la stabilità delle sue costruzioni. Il convertito al potere della *ratio* si proclama sovrano su un mondo a lui assoggettato, si conferisce un'identità *sub specie aeternitatis* sia assegnandosi un'anima immortale sia rispecchiandosi negli *universalia* di cui presume sia fatto oggettivamente il mondo (vedi la citazione di Edington riportata sopra).

Se Cartesio parla di una *res cogitans* in opposizione ad una *res extensa* ne parla come di due enti ontologicamente, metafisicamente, distinti. Così, al contrario, se Freud ed una parte cospicua delle attuali neuroscienze sostengono che la *res cogitans* è solo uno dei modi con cui la biologia cerebrale si manifesta, essi parlano di un monismo altrettanto metafisico, in quanto coincidente con l'esperienza empirica immune dalle turbolenze non oggettivabili dell'esperienza vissuta. Ma queste "figure" razionali sono espressioni di un pensiero dimentico di se stesso, un pensiero che si riflette, forte della propria formata identità, nell'identità cosale del mondo, un pensiero che, seguendo la metafora del tessuto come intreccio di trame e orditi, racconta le trame del mondo ignorando gli orditi di cui ogni racconto è intessuto.

Oggi il pensiero fenomenologico ed ermeneutico diventa riflessivo sulla sua razionalità, sulla sua attitudine riflettente (come Narciso che si riflette nell'immagine che lo riflette specularmente), e tremando sulla nietzsciana "morte di Dio" si propone come "pensiero debole" (Vattimo e Rovatti). In questa "debolezza" si delinea fenomenologicamente il divenire di una razionalità che com-prende, che prende gli oggetti della sua investigazione – le trame del mondo reale – insieme alla propria coscienza intenzionante – gli orditi della propria storica, contingente esistenza. Scriveva Heidegger:

*L'uomo ancora non pensa, e invero non pensa perché ciò che va pensato si allontana da lui; che egli non pensi non è in nessun modo dovuto soltanto al fatto che l'uomo non si rivolga in misura sufficiente a ciò che va pensato. Ciò che va pensato si distoglie dall'uomo. Gli si sottrae. Ma come è mai possibile venir a sapere qualcosa di ciò che da sempre si sottrae e anche solo dargli un nome? Ciò che si sottrae rifiuta la sua venuta. Ma: il sottrarsi non è un semplice niente. Esso è evento.*

"Ciò che si sottrae" e a cui è difficile dare "anche solo un nome" è l'oscuro grembo di ogni gemmazione ideativa, è quel puro "evento", sottratto alla memoria, in cui consiste l'essere venuti al mondo, in quello specifico mondo per ciascun essere umano definito dalla famiglia come formata dalla e formatrice della sua specifica comunità di appartenenza. Oggi, sempre più diffusamente, come scrivevo alcuni anni fa (2003),

*l'atto di conoscenza, come antenna che si insinua o come punta di trapano che perfora livelli superficiali per attingere a "profondità" ultime dell'essere, pesca in un vuoto sorprendente: gli "oggetti" scompaiono*

*nella loro presunta metafisica fissità, non si danno più appigli empirici esaurientemente credibili per antenne o trapani, e questi si trovano in qualche modo costretti a dar ragione del vuoto da loro stessi prodotto. 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 definitiva, univoca e 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 [scientificamente] o dentro [empaticamente] di esse. Questi spazi intermedi tra le cose sono occupati soltanto da linee sottili che connettono le cose tra di loro, componendo nel loro insieme un tessuto connettivo – una visione del mondo intesa come visione dei propri itinerari nel mondo – dal quale dipende il modo con cui l'uomo tocca le cose pur senza sapere nulla della loro “sostanzialità”.*

Ma la rinuncia al traguardo di questa seconda conversione e al pensiero “forte” che da essa è nato non è cosa facile: la “verità” religiosa e quella “scientifica” (scienza intesa come l'insieme di trapani e antenne mirati alla sostanza oggettiva del mondo) oggi traballano, e con loro traballano le stesse identità individuali e collettive che sul loro fondamento si sono istituite. Il fenomeno che devasta l'umanità a livello planetario è oggi il fondamentalismo sia religioso che (paleo)scientifico, ciascuno che si arroga una posizione dominante nella gerarchia dei valori in nome di una verità assoluta. Questi fondamentalismi si appoggiano nelle loro pretese sulle trasformazioni imponenti che le loro verità hanno prodotto, nel tempo breve degli ultimi 3000 anni, a livello delle istituzioni sociali ed a livello della formazione di un *sensus communis* che consente oggi traffici e negoziazioni tra le più lontane tradizioni locali. Ma vien da pensare che queste verità, concepite al servizio dell'uomo, sono oggi solo al servizio di se stesse e, in nome di Dio o in nome della Natura, esse lasciano sgocciolare via la piena umanità dell'esserci. Come una madre, rappresa in una sua identità fossilizzata, non apprende il-figlio-che-diviene, esponendo questo a un “destino” autistico, così queste verità, incapaci di comprendere l'uomo-che-diviene nella sua incompiutezza ontologica, lo fissano nella condizione di oggetto assoggettato ad un Ordine (sopra)naturale. Le derive autistiche a livello individuale (una per tutte: le tossicodipendenze) si riflettono in quelle forme di autismo collettivo rappresentate sia dalle teocrazie sempre più ridotte a residui fossili sia dalla tecnocrazia (figlia e serva

dell'accoppiamento tra paleoscienza e poteri economici) che minaccia di sommergere il mondo con le proprie scorie.

Sotto la cappa di un "rifiuto" planetario il cuore dell'uomo continua a battere e l'orizzonte comprensivo di un pensiero "debole", di un nuovo e diverso confronto con il mistero dell'"evento", dello sviluppo del dialogo come fonte di conoscenza, nella rinuncia al confortevole raccoglimento negli assoluti, e quindi nell'accettazione della sfida del relativismo cognitivo che da ogni dove ci viene lanciata, vibrano in ciascuno di noi le parole di Pablo Neruda: «È per nascere che siamo nati».

## VII. LE CONVERSIONI TERZE: IL FARSI ALTRO

Ho concluso il paragrafo precedente con il paradosso di nuovi ri-nascimenti oltre il dato empirico dell'essere nati una volta per tutte. La razionalità relegherebbe questo enunciato nel regno fantasioso della poesia, oltre i confini certi dei propri dominî scientifici e teologici, ed affermerebbe: «O si è nati o non si è: *terzium non datur*». Verità e falsità si escludono reciprocamente e ogni mediazione ha il carattere evanescente del fantasma che turba il nostro sonno e che, quando appare nelle nostre dimore quotidiane con il suo essere non essente, scardina le nostre sicurezze avvolgendoci nel suo manto: l'angoscia senza nome.

Ho recentemente scritto (2006):

*"Sicuro": dal latino se-curum dove il se- indica privazione e cura significa «interessamento solerte e premuroso per un oggetto, che impegna sia il nostro animo che la nostra attività» (Vocabolario Treccani). Chi è "al sicuro", appoggiato coi piedi su un fondamento assunto come irriducibile verità, è dunque esonerato da "ogni interessamento solerte e premuroso", essendo, per lo più, tale fondamento non solo una convenzione cognitiva, ma anche una convinzione etica (basta qui ricordare l'"etica della convinzione" confrontata con l'"etica della responsabilità" in Max Weber [Op. cit.]).*

Nell'urto incessante tra identità radicate nei loro fondamentalismi razionali, ciascuna sicura di sé nel proprio *sensus privatus*, si indebolisce quel *sensus communis* che pure la razionalità ha prospettato all'interno dei propri paradigmi. Ma se, come abbiamo visto fin'ora, questi paradigmi si indeboliscono, ciò che essi mantenevano ai loro margini prende spazio con una nuova con-sistenza. Il divenire – l'uomo e il mondo che insieme divengono – non è più restringibile nell'ambito angusto della prevedibilità empirica né in quello della prevedibilità di fede in



una vita ultraterrena. Eventualità, emergenza, possibilità, mutazione sono alcuni concetti chiave che pongono le cose in una realtà diveniente, che si sottrae ad ogni definizione chiusa, sottraendole alla fisicità del loro apparire perfette cioè chiuse nel loro tempo passato, quali che siano le trasformazioni che deterministicamente possano subire ad opera di cause altrettanto chiuse, perfette. Un principio di indeterminazione impregna il nostro sapere tanto nelle scienze fisiche (Heisenberg) quanto nelle speculazioni filosofiche (il viraggio del *Dasein* da soggetto a progetto), e il futuro, nella sua sostanziale imprevedibilità, entra con forza anche nel sapere psicoanalitico attraverso quel poderoso trittico composto nel titolo *Memoria del futuro* (Bion).

Heidegger (1927) fa di “cura” una parola chiave per leggere l’esistenza (il *Dasein*) in quanto co-esistenza (*Mit-dasein*), e distingue la cura autentica (*Sorge*) da quel curare inautentico (*Besorgen*) che ha il significato di procurare ciò della cui mancanza l’altro soffre. L’autenticità della cura consiste dunque in un atto che a partire dalla trascendentalità della coscienza (l’empatia) si prende cura della libertà dell’altro: il farsi testimone “solerte e premuroso” della fatica che l’altro compie per sottrarre il suo futuro all’oblio, a quell’oblio prodotto dal suo essere smarrito nei labirinti del proprio passato.

Individui o società la cui identità è prevalentemente ancorata ad una razionalità identificatoria, che sono quindi portatori di una verità incontrovertibile, si dispongono a curare nel senso del *Besorgen*, in quanto questo atto è conferma e rafforzamento della propria verità, specie quando attraverso questo atto il “beneficiario” si conforma alla normalità identitaria del “benefattore”: questo avviene nel ristretto circolo familiare o tribale dove al bisognoso è garantita l’appartenenza al suo collettivo e il godimento delle sue risorse alla condizione che egli apprenda e pratici il lessico “comune”. Altrimenti è punizione (dal latino *poena*, la cui radice indoeuropea indica *pagare*) attraverso cui il “disubbidiente” paga il suo debito (il *dovere* non assolto) per i benefici ricevuti e non adeguatamente ricambiati. Ma la tutela della propria identità, non solo individuale ma anche collettiva, può arrivare al punto che la semplice apparizione del “diverso” provochi una reazione d’allarme che scatena una violenza distruttiva che esclude *ab inizio* ogni tentativo di assimilazione dell’altro alla propria normalità. Nessuna differenza tra la “follia” omicida a livello individuale e gli stermini di massa di intere popolazioni (Remotti, 1996): in entrambi i casi il senso privato, comune alla comunità di appartenenza originaria, impedisce l’accesso ad un senso comune esteso anche al “diverso”, che va eliminato perché il suo stesso esistere compromette la pretesa di unicità della verità che l’identità identificatoria sostiene e da cui è sostenuta.

Se la prima conversione consiste nell'emergenza della coscienza come co-intenzionalità trascendentale da quel grumo biologico prementale (non proto-mentale) che è lo zigote nei primi tempi del suo sviluppo, e se la seconda conversione consiste nell'assumere come propria la "normalità" linguistica e comportamentale del proprio ambiente, sono solo le conversioni terze che consentono all'uomo il suo pieno *Mit-dasein*: non è ancora co-esistenza quella in cui si declina l'esistenza attraverso le sue prime due conversioni, perché l'altro è assunto nel proprio orizzonte solo in forza di una consonanza intenzionale o in forza di una condivisione di paradigmi razionali reciprocamente compatibili, di valori corrispondenti ad una medesima verità, anche se variamente declinata. Ma solo quando la diversità si annuncia come prodigio, quando essa mobilita non allarme ma stupore, quando la coscienza e la razionalità si dispongono ad un'apertura tale da consentire un moto di "interesse sollecito e premuroso" verso ciò che fa sentire la verità con cui si è fino ad allora identificato come una gabbia e non più come una forza, solo allora si apre per lui la possibilità di una conversione terza. Uso questo aggettivo ordinale non solo perché indica un momento mutativo dell'esperienza successivo ai primi due, ma perché contiene un riferimento alla "terzità", termine con il quale si indica un evento altro rispetto ai fatti che sono in gioco in un accoppiamento stabile ed abituale. In questo ordine di relazioni ogni fenomeno "terzo" che minaccia di alterare la sua stabilità è prevalentemente visto con diffidenza e, quando dovesse produrre un'"alterazione" dell'identità della relazione di accoppiamento, esso viene represso nei modi più diversi.

È superfluo sottolineare che la repressione a cui faccio qui riferimento è cosa del tutto diversa da quella a cui si riferisce Freud: egli sostiene (v. in particolare Freud, 1929) che la repressione si rivolge contro un *primum*, contro le energie pulsionali nelle loro espressioni anarchiche, e che solo grazie alla repressione le medesime pulsioni possono essere utilizzate, *via* sublimazione, per la costruzione della civiltà. Nella prospettiva antropologico-esistenziale è l'apertura al terzo che viene repressa, cosa che inibisce la crescita individuale come lo sviluppo di intere civiltà, sotto il monito del *tertium non datur*: la verità unica e assoluta è la fortezza in cui si rinserra l'identità individuale e collettiva.

Perché l'apertura al terzo sia autentica *Sorge* essa non può ridursi ad una manifestazione caritativa o di supponente tolleranza. Essa necessariamente implica una disidentificazione, per quanto parziale e oscillante nel tempo, dell'esserci (*Da-sein*) che diviene un con-esserci (*Mit-dasein*): questa trasformazione avviene alla temperatura dello *stato nascente*, produce "quel rinascere per cui siamo nati". Voglio con ciò dire che il terzo a cui ci si apre ci fa sperimentare specularmente una nostra

propria intima alterità: non siamo più gli stessi. Nel concepire l'Altro nella sua diversità, nel fare Altro l'altro, noi stessi ci *alterifichiamo*. Conio questo neologismo per sottolineare il *novum* di questa conversione rispetto a quella già compiuta, "perfetta", dell'identificazione.

Ma la *ratio* con la quale necessariamente cerco di nominare l'innominabile evento dell'esperienza di rinascita (v. sopra la citazione di Heidegger sull'impensabilità dell'Evento che si sottrae alla ragione) produce enunciati che rischiano di veleggiare nel mondo degli universali, con una pretesa di verità in sintonia o in contrasto con mille altre pretese analoghe magari ben più documentate. Se parlo di esperienze vissute, queste devono essere *embodied* (direbbe Varela), incarnate in quel corpo vivente da cui nascono atti intenzionali della coscienza che concependo il mondo come Altro, ne viene a sua volta "alterificato". Allora, se parlo di esperienza di rinascita implico necessariamente un accoppiamento generativo di cui è paradigmatico l'accoppiamento amoroso. Sul piano del corpo anatomico-fisiologico l'accoppiamento è quella vicenda che consente a due gameti di compenetrarsi per la produzione di un nuovo ente cellulare che non è uguale alla somma dei caratteri dei due gameti ma è il prodotto delle loro imprevedibili combinazioni molecolari, è una vera e propria "terzità". Sul piano del corpo vivente l'accoppiamento sessuale umano nella sua *interezza*<sup>8</sup> è quell'evento per il quale due individui sono reciprocamente attratti dalle loro specifiche differenze, dall'essere l'uno per l'altro estranei, dove l'estraneità anziché essere rigettata nell'indifferenza o produrre timore, viene avvertita come un invito, come un appello a superare una frontiera per accedere ad un mondo libero da tutti i vincoli che costringono il proprio mondo abituale: "sono libero/a" è l'espressione magica che, oltre il suo significare non avere rapporti amorosi in atto, esprime la disposizione di un'esistenza a intrecciarsi in modo esclusivo ad un'altra esistenza, dischiudendo così lo spazio totalizzante di un "noi". Questo reciproco intenzionarsi come portatori di libertà – quella condizione utopica che accende per Kant "la più violenta delle passioni" – genera la prepotente necessità di scoprirsi, di denudarsi, di lasciare che l'altro possa accogliere la disadorna essenzialità della propria risposta all'appello. Da questo "perdimento d'amore", da questo "noi" incarnato, può scaturire una nuova declinazione del co-esistere nei modi della reciproca cura: una relazione inter-soggettiva in cui le differenze tornano a disegnarsi come alterità-in-rapporto, come un *Mit-dasein* non più affidato soltanto ad una consonanza intenzionale creatrice di uno

---

<sup>8</sup> La sessualità è in tutte le culture ampiamente usata per il raggiungimento di scopi individuali o sociali che la sottraggono alla dimensione dell'esistenza nella sua trascendentalità.

“spazio noi-centrico” (Gallese) ma allevata in un reciproco intenzionarsi come Altro, nei suoi limiti storici e nel suo implacabile anelito alla libertà.

Questa conversione terza in cui consiste il processo di alterificazione non ha quel carattere di stabilità che caratterizza le prime due conversioni: essa può essere abortita ed è in ogni momento esposta al ritor-nante dominio dell’identità secondo tradizione. Non sempre si regge “l’insostenibile leggerezza dell’essere” (secondo la felice immagine di Kundera), e la sicurezza, – il “sine-cura” – garantita dalla propria identità identificatoria, razionalmente “vera”, è canto di Sirena nel mare aperto dell’alterificazione.

### VIII. CONCLUSIONE

Lo svolgimento di questo mio discorso potrebbe far pensare che io adotti il termine conversione (prima, seconda, terza) come un analogo di “fase” o “stadio”, secondo una visione di uno sviluppo lineare della coscienza, a parità dello sviluppo dei processi cognitivi per Piaget, o delle vicende pulsionali per Freud. Il mio racconto è lineare – dalle Premesse alla Conclusione – ma non i suoi contenuti: se, ad esempio, dico che la prima conversione consiste nella mentalizzazione di un grumo di materia vivente, l’embrione, non intendo questo processo come compiuto una volta per tutte in una definita età, perché esso si sviluppa ogni volta che il corpo anatomico (*Körper*) diviene oggetto di coscienza e quindi corpo vissuto (*Leib*). Così, quando parlo degli affari del sesso ne sottolineo le sue componenti antropologico-esistenziali e parlo della medesima libertà di cui parlo a proposito della relativa emancipazione del soggetto intenzionale dal suo essere *subjectum* alla fisica molecolare e cellulare del mondo in cui inizialmente si forma, o della sua emancipazione, sempre relativa, dall’arbitrio altrui grazie allo sviluppo delle sue capacità razionalmente volitive. Non c’è momento dell’esistenza in cui non entrino in gioco quei modi cognitivi pre-razionali a cui Bion fa riferimento con la nozione di protomentalità, del cui fondamento neuro-nico la neurofenomenologia potrà forse un giorno dirci qualcosa di specifico, che si esprime nella produzione di “idee fetali” o di “pensieri selvatici” (Bion, 1998; Napolitani, 2002): qualunque esperienza che possa essere riferita ad uno “stato nascente” può essere compresa solo riferendoci ad una “protomente”, che non può quindi essere ridotta ad una condizione di “immaturità”.

Potrebbe inoltre apparire che l’identità, quale costruzione immaginaria fondata su processi d’identificazione, costituisca un vincolo che si

oppone a quella passione violenta che è l'anelito alla libertà. E, potremmo dire, qualcosa più che un vincolo: un animale in gabbia è quell'essere vivente che dispone di attitudini comportamentali perfettamente compiute e tali da minacciare l'ordine nel quale l'uomo lo costringe vincolandolo in una gabbia. L'uomo al contrario si va facendo in quell'indefinito processo antropopoietico attraverso quella condizione di cattività in cui è iscritto lungo tutto l'arco della sua vita: è la gabbia che lo fa diventare uomo, fino al punto in cui ne può parzialmente emergere o ne può modificare l'intera struttura. F. Remotti (1996) affronta il medesimo problema nel suo *Contro l'identità* nel quale sottolinea più volte che i vincoli identitari sul piano delle istituzioni culturali sono il terreno su cui l'uomo produce la sua umanizzazione nel suo storico divenire.

Solo quando l'identità identificatoria non concede spazi all'incontro con l'Altro, non tollera quella lacerazione che questo incontro le produce nel fare Altro se stessa (un parto!), l'uomo si declina in quell'esistenza mancata che Heidegger chiama *deiezione*. E qui torno alla proposizione di Kant circa il senso privato: il senso è *privato* quando è *comune* ad una collettività ristretta di tipo tribale, con i suoi riti rigidi e non "parlabili", con il suo ordine non negoziabile per cui l'Altro non può essere che il nemico. È questo *sensu arcaicamente comune* che si oppone anche violentemente ad un *sensu attualmente comune*, il senso dell'incontro con il diverso (ciò che appare al di fuori del perimetro dell'*ethos* – della dimora delle origini), dell'apertura al dialogo, dell'amore nella sua autenticità.

Se mi sono soffermato sul tema della cura non è solo perché essa è un modo di manifestarsi dell'eros nei processi della conoscenza *concepitiva* (cioè non solo razionalmente apprenditiva e categorizzante), come già anticipato da Platone nel suo *Simposio*, ma perché attraverso questa prospettiva fenomenologico-ermeneutica la pratica psicoterapeutica si svincola dai canoni della tradizione positivista in cui è nata. Ripropongo qui una delle citazioni di Kant che ho posto in epigrafe:

*Chi può essere felice soltanto in base all'arbitrio di un altro (sia poi questo tanto benevolo quanto si vuole), si sente a ragione infelice.*

L'infelicità di una persona che chiede la mia cura non è la stessa cosa delle note dolenti con cui un malato informa il suo medico di un'insufficienza o di una disfunzione di un organo: l'infelicità è limitazione della propria libertà a progettarsi, a prendersi cura dell'Altro e quindi di se stesso, come se la sua coscienza fosse "a posto" solo nel suo continuare a trascendersi nell'Ordine tribale in cui è nato piuttosto

che in una nuova “comunanza” in cui si profila l’avventura dell’alterificazione.

Tutto il percorso fin qui tracciato intende contribuire allo sviluppo del progetto antropologico-esistenziale in cui confluiscono, organicamente intrecciate, tutte le discipline che si occupano dell’uomo nel *mondo-della-vita* (*Lebenswelt*), espressione introdotta da Husserl per distinguere il mondo, come costruito dalla coscienza intenzionale, dal mondo della scienza, che si fonda su una presunta obiettività della conoscenza che crede di operare su una cosalità in sé essente. Una scienza della coscienza non pretende di ridurre a pura illusione la scienza naturalistica ma introduce una riflessione sistematica sul fondamento coscienziale di ogni forma di sapere, cosa che viene oggi confermato clamorosamente dalla ricerca neuroscientifica: non più lo studio del cervello come parte di un corpo anatomico o biochimico in sé, ma come una co-costruzione ad opera di componenti materiali, geneticamente dati, e di componenti esperienziali della trascendentalità della coscienza. Il mondo-della-vita non enuncia dunque un principio astratto ed universale ma esso indica il farsi concreto del mondo per l’uomo che lo abita: la sua concretezza (dal latino *concretus*, part. passato di *concreſcere*) si offre all’esperienza empirica attraverso la sua cultura, il che significa attraverso le sue istituzioni, dure, persistenti, perentorie come le pietre miliari che definiscono le strade dell’uomo in cammino. Nessuna differenza nel processo di formazione delle culture di interesse comunità e il processo di formazione di quella singolare cultura che definiamo identità individuale.

Non c’è società umana che non sia la sua storia, dalle sue più lontane e oscure origini fino alla sua piena attualità, e non solo perché essa può essere ricostruita attraverso tradizioni orali o scritte o attraverso reperti archeologici o addirittura fossili, ma perché essa si ripropone nel presente sia in alcuni caratteri che appaiono assolutamente specifici e non contaminati da altre culture (i primitivismi culturali) sia in altri caratteri che raccontano le ibridazioni avvenute nel tempo con le più diverse culture. Possiamo con ciò dire che, salvo rarissime eccezioni, non ci sia oggi gruppo etnico che non presenti nel complesso delle manifestazioni della sua vita materiale, sociale e spirituale elementi ancora vivi, fattualmente attuali, di culture terze con cui si sia incontrato, e per lo più scontrato, nel corso del suo sviluppo. Anche per i gruppi etnici possiamo parlare di *conversioni terze*, e come per lo sviluppo dell’identità individuale ogni processo di *alterificazione* lascia tracce indelebili che si attualizzano nel comportamento e nell’ideazione, così avviene nei gruppi etnici in cui si combinano o si urtono disposizioni conservative fino ad estremi fondamentalistici con disposizioni aperturiste che fanno

dell'accoglimento attivo dell'estraneo un valore che produce ricchezza, nel senso più comprensivo del termine.

Possiamo con ciò affermare che ogni civiltà è in sé multiculturale come multiculturale è l'identità complessa di ogni singolo individuo ed, usando la metafora linguistica, possiamo dire che ogni forma di idiotismo (costrutto linguistico idiomatico, non inserito in un paradigma o schema di derivazione, dal greco *idiōtismòs*, "vita da privato"), costituisce, nelle relazioni interpersonali come in quelle interetniche, una "forzezza vuota" (l'autismo, secondo Bettelheim) che si oppone con violenza alla circolazione ermeneutica che alimenta il *sensus communis* nel suo divenire.

### *Post scriptum*

Prima di dare alle stampe questo mio lavoro, l'ho inviato in lettura a molti amici e colleghi, sia appartenenti alla mia medesima area culturale sia cultori di altre discipline, per riceverne commenti che mettesero in evidenza mie lacune espositive o aspetti critici dei contenuti che ho cercato di proporre. Mi è stata, tra l'altro, contestata una mia presunta unificazione tra psicologia e antropologia non solo per un loro reciproco rimando a comuni paradigmi epistemologici ma addirittura per una loro confluenza in un'unica sagoma professionale. Cerco di chiarire.

Ogni disciplina accademicamente statuita si declina in una grande varietà di pratiche professionali – le specializzazioni –, che reciprocamente si riconoscono affini per la comune matrice accademica. Così in medicina un internista, un chirurgo, un anatomista, un medico legale, un neuroscienziato, e ogni altro specialista o sottospecialista, hanno in comune il medesimo oggetto di osservazione, di indagine, di cura: un corpo come aggregato di molecole, cellule, organi, definiti e sempre meglio definibili nelle loro funzioni reciproche e di contatto con un mondo, esterno ai tegumenti in cui sono racchiusi. Anche lo psichiatra si legittima nell'ambito della medicina in quanto osserva, indaga e cura un particolare organo di questo corpo, il cervello come sicura base biologica di ogni processo senso-motorio, ideativo e quindi comportamentale.

E lo psicologo? Egli ha uno statuto accademico distinto da quello della medicina, differenziandosi quindi dal medico allo stesso titolo con cui se ne differenziano avvocati, filosofi, letterati, economisti e simili. Nessuno di questi assume però come suo riferimento fondamentale le istituzioni linguistiche e pragmatiche di un altro e, pur occupandosi tutte dell'uomo, non si occupano del suo corpo che rimane di ambito esclusivo della medicina. Perché soltanto la psicologia vi fa ricorso cer-

cando di trovare un suo spazio (ahi, quanto subalterno!) nelle istituzioni sanitarie e nel territorio delle scienze biologiche? Perché non valorizza e amplifica la sua ufficialmente riconosciuta autonomia epistemologica e professionale per diventare “ancella” del sapere e delle pratiche mediche? Perché le associazioni psicoanalitiche hanno sin dalle loro origini privilegiato come titolo per nuove associazioni coloro che vantassero una laurea in medicina? Perché nel corso della sottospecializzazione in psicoterapia gli allievi sono per lo più richiedenti precise informazioni sulle categorie diagnostiche, sulle cause patogenetiche, sui rimedi tecnici da adottare nel loro mestiere di terapeuti in funzione di presunte specificità patologiche, piuttosto che interessarsi a “che cosa significa pensare” a confronto del pensare del proprio cliente?

Il senso comune dell’operare scientifico è tutt’oggi fortemente ancorato ai paradigmi della macrofisica (e non più della microfisica) dominati dalla dicotomia soggetto/oggetto, di cui l’oggetto è empiricamente e statisticamente verificabile e prevedibile ed il soggetto è una variabile da tenere sotto controllo perché le sue inferenze nell’osservazione possono, oltre un certo limite, alterare l’“oggettività” dei fenomeni osservati a cui porre rimedio. Basti pensare all’enfasi che nella cultura psicoanalitica si dà alla “neutralità” dell’analista. Il potere persuasivo di questa logica è tanto imperante (anche al di fuori dell’ambito scientifico-professionale) da rappresentare l’ossatura della nostra identità culturale, da costituirsi come il senso comune che individualmente ci permea come patto di appartenenza alla comunità di cui siamo parte.

Il senso privato non è soltanto quello che fa riferimento ad una normalità originaria, ma può essere anche inteso come la proposta di nuove normalità in un mondo compattato su un suo consolidato senso comune. Questo tipo di proposta è promessa o minaccia di *alterificazione*, di un’esperienza di disidentità attraverso la quale si annuncia una terzità che, nel nostro caso, fa violenza alla logica del *subjectus versus obiectum*, con il suo implicito monito: “*terzium non datur*”. Nel suo aforisma più sopra citato Nietzsche dice fra l’altro che ogni nuova conoscenza entra nel mondo «piuttosto clandestinamente, per vie traverse, avanzando col capo velato o mascherato, simile a una delinquente e sempre almeno col sentimento di una contrabbandiera».

Se, come io faccio, non invento una nuova scienza ma rilancio, con miei modesti contributi originali, una prospettiva scientifica vecchia di circa un secolo, ma che ha avuto accoglienza in tutti i saperi umanistici ma non nell’ambito psichiatrico-psicologico di cui pure Binswanger (uno dei suoi fondatori) faceva parte, appaio come “un delinquente”, non ostante il fiorire negli ultimi decenni di sviluppi teorici e di approcci clinici squisitamente fenomenologici. Per rimanere nel nostro ambito



professionale e nei confini del nostro paese basta ricordare i nomi prestigiosi di D. Cargnello, B. Callieri, L. Calvi, U. Galimberti, S. Mistura, G. Stanghellini, E. Borgna, G. Di Petta, M. Rossi Monti e di tanti altri che in varia misura considero miei maestri o, comunque, compagni di viaggio.

Non è questo, nella sua specificità locale, un esempio paradigmatico delle aperture laceranti del multiculturalismo così come oggi si impone a livello globale?

## BIBLIOGRAFIA

- Alberoni F.: *Statu nascenti*. il Mulino, Bologna, 1971  
 ... : *Innamoramento e amore*. Garzanti, Milano, 1979
- Binswanger L.: *L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria* (1946), ne *Il caso Ellen West e altri saggi*. Bompiani, Milano, 1973
- Bion W.R.: *A memoire of future. The Past presented* (1977); *The Dawn of Oblivion* (1979); *The Dream* (1980). The Roland Harris Educational Trust. Tr. it.: *Memoria del futuro*, Cortina, Milano, 1993-2007  
 ... : *Addomesticare i pensieri selvatici – Tre inediti*, a cura di Francesca Bion. Francoangeli, Milano, 1998
- Damasio A.R.: *The Feeling of What Happens. Body and Emotions in the Making of Consciousness* (1999). Tr. it.: *Emozione e coscienza*. Adelphi, Milano, 2000
- De Martino E.: *Promesse e minacce dell'etnologia*, in *Furore, simbolo, valore*. Il Saggiatore, Milano, 1962
- Eddington A.S.: *La natura del mondo fisico*. Laterza, Bari, 1987
- Edelman G.: *The Remembered Present, A Biological Theory of Consciousness* (1989). Ed. it., *Il presente ricordato*. Rizzoli, Milano, 1991
- Foucault M.: *Storia della follia*. Rizzoli, Milano, 1963
- Foulkes S.H.: *Il gruppo come matrice della vita mentale dell'individuo* (1971), in Wolberg L.R., Schwartz E.K. (a cura di): *Terapia di Gruppo*. Il Pensiero Scientifico, Milano, 1974
- Freud S.: *Lettere a Wilhelm Fliess* (1887-1904). Boringhieri, Torino, 1986  
 ... : *L'interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, III. Boringhieri, Torino, 1978  
 ... : *Al di là del principio di piacere* (1920), in *Opere*, IX. Boringhieri, Torino, 1978  
 ... : *Il problema economico nel masochismo* (1924), in *Opere*, X. Boringhieri, Torino, 1978  
 ... : *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, X. Boringhieri, Torino, 1978
- Gadamer H.G.: *Wahrheit und Methode*. Mohr, Tübingen, 1960. Trad. it. di G. Vattimo: *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983

- Gallese V.: *La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività*, in Mistura S. (a cura di): *Autismo. L'umanità nascosta*. Einaudi, Torino, 2006
- Gaston A.: *Genealogia dell'alienazione*. Feltrinelli, Milano, 1987
- Geertz C.: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York, 1973. Tr. it.: *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987
- Gehlen A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1978. Tr. it.: *L'uomo*. Feltrinelli, Milano, 1983
- Graves M.: *Greek Myths* (1955). Tr. it.: *I miti greci*. Longanesi, Milano, 1977
- Heidegger M.: *Was heisst Denken?* (1954). Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971. Tr. it.: *Che cosa significa pensare?*. SugarCo Edizioni, Milano, 1978
- Heidegger M., *essere e tempo* (1927), Bompiani, Milano, 1971
- Husserl E.: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936). Il Saggiatore, Milano, 1972
- Jaynes, J.: *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*. Houghton Mifflin, Boston, 1976. Trad. it.: *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*. Adelphi, Milano, 1984
- ... : *Consciousness and the Voices of the Mind*. PSYCHOLOGIE CANADIENNE, 1986, XXVII, 2
- Kant I.: *Antropologia pragmatica* (1798). Laterza, Bari, 1969
- Morin E.: *La methode III. La connaissance de la connaissance*. du Seuil, Paris, 1986. Tr. it.: *La conoscenza della conoscenza*. Feltrinelli, Milano, 1989
- Napolitani D.: *Individualità e gruppaltà* (1978), 2<sup>a</sup> ed. IPOC, Milano, 2006
- ... : *Psicoanalisi e gruppoanalisi*. PSICOTERAPIA E SCIENZE UMANE, 1982, 16, 3
- ... : *La narrazione analitica tra semiotica ed ermeneutica. Il mentire come unica verità del "fare mente"* (1997), in Russo M. (a cura di): *Scrittura e narrazione*, pp. 193-214. Unicopli, Milano, 1999
- ... : *Antiche e nuove concezioni del "protomentale"*. RIV. IT. GRUPPOAN., 2002, XVI, 2
- ... : *Destino e progetto*, in Telfener U. e Casadio L. (a cura di): *Sistemica. Voci e percorsi nella complessità*, pp. 269-270. Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- ... : *La mente bipolare: il "maschile" e il "femminile" nei processi cognitivi*, 2<sup>a</sup> parte. RIV. IT. GRUPPOAN., 2004, XVIII, 2
- ... : *Ricordi e prospettive di uno psichiatra e psicoanalista "degenere"* (2006), in Dimarco G. e Nosé F. (a cura di): *La clinica istituzionale in Italia. Origini, fondamenti, sviluppi*. Stella, Trento, 2008
- ... : *La conoscenza tra scienza e coscienza. Apprendimenti e comprensione nell'incontro con l'Altro*. RIV. IT. GRUPPOAN., 2007, XXI, 3
- ... : *Sia fatta la volontà di...*. RIV. IT. GRUPPOAN., 2008a, XXI, 1
- ... : *La gruppoanalisi è psicoanalitica?* (2008b). In corso di stampa
- Nietzsche F. (1882-1886) *Ditirambi di Dionisio*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1970, vol. VI, 4

- ... : *Umano, troppo umano* (1878), in *Opere*. Adelphi, Milano, 1982
- Platone: *Simposio*, trad. it. Adelphi, Milano, 1984
- Remotti F.: *Contro l'identità*. Laterza, Bari, 1996
- ... : *Contro natura*. Laterza, Bari, 2008
- Ricoeur P. : *Temps et récit*. Editions du Seuil, Paris, 1983. Tr. it.: *Tempo e racconto*. Jaca Book, Milano, 1986
- Rizzolatti G., Sinigaglia C.: *So quel che fai*. Raffaello Cortina, Milano, 2006
- Trevi M.: *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1986.
- Stanghellini G.: *Psicopatologia del senso comune*. Raffaello Cortina, Milano, 2008
- Varela F.J.: *Neurofenomenologia. Una soluzione metodologica al "problema difficile"*. PLURIVERSO, 1997, II, 3: 16-39
- Vattimo G., Rovatti P.: *Il pensiero debole*. Feltrinelli, Milano, 1981
- Weber M.: *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aussätze zur Wissenschaftslehre*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922; *Politik als Beruf*, in *Gesammelte Politische Schriften*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1958. Tr. it.: *La scienza come professione, la politica come professione*. Ed. di Comunità, Milano, 2001

Dr. Diego Napolitani  
Via Vesio, 22  
I-20148 Milano