
Quel *regime della parola* in cui sta la psicoterapia psicoanalitica, inevitabilmente, s'impasta con le trame storico-culturali che costituiscono le forme della soggettività. Le domande che Foucault pone alla psicoanalisi, nel terz'ultimo dei suoi tredici *Corsi* tenuti al Collège de France, e che s'interrogano su quale sia il sapere che definisce le procedure psicoanalitiche e i loro effetti, sono ancora rilevanti per cogliere la questione delle modalità che caratterizzano oggi le prospettive della stessa psicoterapia psicoanalitica. È *conoscenza* che di principio non è finalizzata ad avere ricadute sulle esistenze, o è un *sapere* le cui procedure promuovono articolazioni di senso diverse e più proprie per le esistenze dei singoli? Si tratta di domande che si aprono su altre domande, indispensabili, a oltre quarant'anni dal *Corso*.

Quali sono oggi gli statuti della soggettività di coloro che si rivolgono alla psicoterapia psicoanalitica? Cosa le chiedono? Quale psicoterapia scelgono, se scelgono? Quale psicoanalisi si offre loro? Non si può fare a meno di pensare che domande e risposte afferiscono tutte alla dominante labilità dell'immaginario. Gran parte di questo libro elabora criticamente queste possibili e altre domande, in un percorso ampio, che si svolge in digressioni su campi del sapere e snodi esistenziali con i quali la psicoanalisi ha a che fare. [A.P.]

INDICE

• Premessa	pag. 9
PARTE PRIMA	19
• <i>Alcune linee della prospettiva neuro-scientifica di A. Damasio</i>	21
• <i>Il singolo-in-comune</i>	31
• <i>Excursus su psicoterapia, medicina, psichiatria</i>	43
PARTE SECONDA	57
• <i>Mortalità</i>	59
• <i>In transito fra le vicissitudini dell'empatia e dell'invidia</i>	69
• <i>Digressione sulla vittima e il suo persecutore</i>	77
• <i>Tecnologia malattia guarigione</i>	83
• <i>Il corpo intruso. Soggettività corporea e malattia in J.-L. Nancy e R. Esposito</i>	93
• <i>La scrittura del dolore</i>	105
• <i>Ancora su scrittura e dolore</i>	111
• <i>Peripezie dell'autoconservazione</i>	117

PARTE TERZA	<i>pag.</i>	121
• <i>Su alcuni snodi della prassi psicoterapeutica psicoanalitica</i>		123
• <i>Le ferite del guaritore</i>		131
• <i>Ermeneutica del soggetto e psicoanalisi</i>		139
- <i>La conversione cristiana</i>		144
• <i>Il sapere psicoanalitico</i>		151
• <i>Ancora Freud, in discussione continua</i>		157
- <i>Lo scandaloso transfert</i>		157
- <i>Vicissitudini della metapsicologia</i>		163
• <i>Psicoanalisi e pensiero critico</i>		173
• <i>Soggetto verità storia</i>		179
• <i>Frammenti di esperienze personali in appendice</i>		185
- <i>Angosce irraggiungibili</i>		185
- <i>La psicoterapia e il farmaco</i>		189

Un grazie particolare con riconoscenza e stima intellettuale è per Adriana Toti che ha accolto con amicizia, dedizione e molta pazienza le molteplici riscritture del testo, ogni volta intervenendo con puntuali osservazioni, suggerimenti e ripuliture di mie precipitose sciatterie. [A.P.]

Premessa

Le considerazioni tutte che seguono in questo scritto si concepiscono a partire da una premessa che ha un'ovvietà almeno pari alle molte difficoltà dei suoi assunti.

Difficoltà dovute alla sicurezza di percezioni spontanee che, per molti aspetti, rifiutano quel che risulta contro-intuitivo; alla lettura che della vita umana danno gran parte delle diverse tradizioni religiose; ma non di meno, anche alle istanze di uno scientismo molto diffuso e in espansione, che suppone troppo e oltre ciò che è nelle capacità e possibilità della conoscenza scientifica. Cercherò di esporre in premessa queste considerazioni in forma sintetica, che so quanto risulti approssimativa e più che schematica.

Se non ci collochiamo dentro opzioni esoteriche o religiose e nella letteralità di credenze forti, o anche in ciò che l'uso irriflesso del linguaggio induce a pensare, è innegabile dover assumere che il corpo tutto, e tutto ciò che in esso e da esso si manifesta ed esprime, sia da intendere come un *assemblaggio*, un insieme di parti, organi, la cui funzionalità e le cui prestazioni si propongono in una enorme, molteplice e differenziata realtà di livelli, dimensioni e tempi. Se così non fosse non potrebbero esserci le scienze della vita, una biologia molecolare e una medicina scientifica disponibili e *in fieri*, e tutte le risorse investigative e terapeutiche, farmacologiche o no, a cui ricorriamo, compresi trapianti, protesi e innesti di vario genere, chirurgie disponibili che ci sono e verranno, che sono tecnica omologa e vicariante, anche se sempre incomparabilmente più rozza e approssimativa degli organi vicariati. Certo non vita, che tuttavia la mantiene e spesso la prolunga.

Peraltro questo assemblaggio che è il corpo ricompare oggi anche nella prospettiva di una medicina che si vuole olistica. prospet-

tiva indispensabile, ma credo lontana, anche se forse solo affidabile a una indefinita approssimazione all'obiettivo. Siamo poco più che all'inizio, ed è auspicabile che per olistico s'intenda anche la necessità di assumere l'insieme etico-morale, intellettuale, spirituale, psichico degli umani¹.

Anche se si crede nella letteralità della trascendenza *operativa* di qualche entità creatrice che abbia immesso nel nostro corpo un'anima spirituale altra da esso - quale sia il livello evolutivo di manifestazione della vita umana in cui quell'entità sia intervenuta e intervenga - siamo obbligati a collocarci nell'ambito di una lettura del corpo umano tutto, e di tutto l'ambiente naturale cui apparteniamo, come costituitosi e retto in un insieme, emerso in un lunghissimo processo trasformativo-evolutivo, che non può che essere quello di una *tecnicità*, certo difficilissima e per moltissimi aspetti ignota, che si manifesta in un arco di espressioni di una varietà, ampiezza e profondità uniche, di difficile e forse, per molti aspetti, d'impossibile accessibilità.

Ossia tecnicità talmente complessa da porre questioni radicali relativamente alle possibilità della sua conoscenza, non in quanto funzioni fisiologiche e biologiche degli apparati, degli organi, dei tessuti, ma per le interazioni e scambi fra zone, e soprattutto per il concreto, individuale manifestarsi come mente-psiche in permanente contingenza e direzionata in continui e indeterminabili metamorfismi. Quegli aspetti delle espressioni della vita mentale di ognuno per cui lungo i millenni abbiamo usato e usiamo anch'oggi le parole *psiche, anima, spirito, senso*. Tutte parole che si dispongono in una tale molteplicità e sfumature di significati da rendere impossibile ogni loro rubricazione che non ripercorra per ciascuna la traiettoria degli usi storici che se ne sono fatti.

Che l'enorme complessità di queste prestazioni della mente sia stata e sia pensabile ontologicamente altro da quel che è il cosiddetto *resto* del corpo, molti lo credono e lo pensano; e in effetti si può capire bene che si faccia fatica a non pensarlo e a non crederlo. Con mol-

¹ Al di là della ricerca medica, chi oggi dice di praticare l'olismo a tutto tondo in realtà lo fa solo per via esoterica. Tale particolare esoterismo sta nell'ambito di un diffuso stile di pensiero, di cui si può dire sia il compendio. Esso è sostenuto dal sincretismo paradossale che interseca, mischia linguaggi eterogenei e di fatto fra loro incompatibili: il linguaggio dei toni vagamente esoterico-spirituale e quello medico-scientifico, chiamato a dare una patina di legittimazione seria alla propria pratica.

ta plausibilità lo si è creduto e pensato per millenni. E forse i più lo pensano anch'oggi, senza necessariamente riferirsi a qualche corpo dottrinale religioso. Peraltro, anche per molti credenti, lo stesso ente creatore non è più disponibile a essere concepito, nelle tradizionali versioni delle molteplici vesti antropomorfe in cui quasi ogni teologia ha disegnato l'immaginario di un'entità trascendente.

La cosa potrebbe esser detta così: com'è possibile transitare da ciò che si presenta come materia della carne corporea, tessuti degli organi del corpo, fluidi come sangue, plasma e altri ancora che produciamo, ai significati, al senso, ai pensieri, ai sentimenti, allo spirituale, allo sterminato, denso spessore della vita mentale e al suo permanente particolarissimo movimento in ciascun essere umano, senza concepire un molto di più e di altro che appartenga agli umani, oltre la nostra carne? Detto altrimenti, senza dover pensare a un'alterità ontologica che pertenga alla nostra vita mentale e spirituale? Seppure moltissimo sia immerso nel mistero, e probabilmente per molta parte resti tale, che fra le materie del corpo e i pensieri, lo spirito, l'anima - o quali siano i nomi che si possano usare - vi siano scambi ed effetti reciproci, è indubitabile. Si è obbligati a dire che la carne pensa e il pensare torna sulla carne plasmandola². Cosa accade nel processo di sviluppo della vita mentale di un essere umano, dalla sua nascita in poi, che non sia questa interazione continua? Cosa è, che non sia questo impasto di entità che percepiamo lontane fra loro, che segna il ritmo del nostro esser divenuti animali culturali?

In realtà oggi può accadere che la maggior fatica nel pensare questo snodo elettivo della vita di noi umani la si faccia proprio a dover ricorrere a quella *creazione* che considera l'appartenenza della nostra vita alla presenza e azione di un *creatore*.

Dire dell'intero corpo-mente che è tecnica, in primo luogo prospetta un pensiero che è il portato della fatica di non poter pensare altrimenti. È persino drammaticamente ovvio dover dire che tutto

² Penso che già la tradizione religiosa cristiana ci disponga in questi orizzonti. Se il Prologo del *Vangelo di Giovanni* si apre con il grandioso annuncio dell'essersi fatto carne del *Logos*, altrettanto e di più diviene pensabile che la carne umana sia corpo vivente capace di pensare e proporre *Logos*. La carne umana non è segnata dalla cecità dell'inerzia. Essa è luogo di pulsioni molteplici che arrivano a darsi in forma di spirito, fede, sapere, conoscenza. Quel Prologo è un grande segno antropologico. Certo quell'annuncio intende segnare lo scarto che il verbo Cristico costituisce per l'umanità, ma è insieme la proposizione di una costitutiva capacità di eccedenza da sé che è il segno più proprio ed eminente della vicenda umana.

ciò non toglie niente alla difficoltà del provare a conoscere l'enorme complessità del corpo vivente con la sua mente. La sua complessità è vertiginosa e concepire il fondo naturale di tutte le sue espressioni moltiplica indefinitamente questioni e problemi, sicuramente più di quanti ne risolva. È da sottolineare con forza che si tratta del contrario di una prospettiva riduzionista. Piuttosto si entra in un indefinibile terreno sconosciuto e ben più difficile di quanto accade con le traiettorie costruite dalle tradizioni religiose, spesso fin troppo congrue e disponibili per la nostra sopravvivenza quotidiana e per i nostri pensieri più semplici e rapidamente a portata di mano³.

Tantomeno dire che il corpo umano nella sua interezza è assemblaggio tecnico ci autorizza a imboccare la strada di semplificazioni superficiali e la costruzione di frammenti sparsi di ideologia a loro sostegno. Semmai il rischio di questa prospettiva è che essa si presta bene a rifluire nell'alveo scorrevole delle impellenze dei poteri tecnocratici dominanti e a poter incrementare la docilità, la maneggevolezza dell'umano, già per più versi sperimentate e in atto. E bisogna dire che un umano nelle mani provvidenti di un Dio trascendente, probabilmente offre maggior sicurezza di quanta ne abbia pensarlo tenuto nelle mani proprie – che peraltro e sicuramente, nostre non lo sono mai del tutto.

Tuttavia si può dire che per quelle potenze tecnocratiche si presenta un punto d'intralcio consistente. Esso sta proprio nella non accessibilità scientifica di parte notevole ed elettiva della vita mentale umana, o meglio della vita mentale in atto in ogni singolo, con la sua coscienza e memoria di sé. Nonostante si tenti di raggiungerla fino a volerla replicare, essa sembra offrire una resistenza inaggirabile.

Da essa e per essa siamo autorizzati a concepire un margine di libertà che può essere pensato anche ampio. Ampio non vuol dire assoluto, ma almeno tale da potersi sottrarre a un progetto di clonazione dell'umano e della sua vita mentale, per come essa è sperimentabile e percepibile.

³ Che sia l'intero corpo a essere e proporsi come l'espressione più propria della soggettività di ciascuno, lo dicono anche i nostri sogni, dove compaiono sempre immagini di corpi più che discorsi, semmai laconiche parole. Fisionomie in posture, gesti, abiti, tratti di volti. Non vi compaiono mai argomentazioni, e anche quando, assai di rado, si presenta qualcosa del genere, ha sempre connotazioni stranianti, paradossali, o più spesso oscure. Non possiamo mai trovare qualcosa di comunicativo nella letteralità di quelle laconiche parole, spesso disposte in sintassi anomale.

Per un altro verso, considerare l'intero corpo umano un insieme di parti assemblate, senza che nessun Dio vi abbia insufflato un'anima, sembra, ancora una volta, come invitare a correre la lepre nihilista verso il proprio traguardo finale. L'obiezione, da più di un secolo e mezzo, di solito è: allora non c'è davvero nulla! Verrebbe da rispondere che c'è il *Tutto*, con tutte le sue potenzialità-possibilità, come ebbe a dire Leibniz nel grande scenario della sua opera, anche se lo disse interrogativamente e proteso verso argomenti sostenuti dalla logica indefettibile della fede teista del creato tutto da parte di un creatore. Ai nostri occhi, quella sua fede tenuta in punta di logica, che pure è il portato di un argomentare che lascerà un'impronta forte fin nella fisica contemporanea, fa pensare all'ottimismo della disperazione di nietzschiana e adorniana memoria.

Peraltro, alla domanda sul nihilismo, viene da rispondere che il *Nulla* è appunto relativo a quell'ordine cosmico che era stato disposto come il creato di un creatore disegnato dalla specifica tradizione giudeo-cristiana. Il *Nulla* del nihilismo è relativo a quel plesso. Tutto di quei fondamenti assiologici che reggevano le architetture verticali e orizzontali dell'essente si è sfigurato e in gran parte dissolto, facendo anche a meno della sua provenienza. Di quel grande *Altrove* da cui si pensava con fede venissimo, che certo è parte costitutiva del nostro presente, restano in prevalenza simulacri; anche se occorre tener ben presente che esso ha generato fiumi di senso che hanno tenuto le vite per decine e decine di secoli. Peraltro, ancora per non pochi, questa prospettiva tiene. Quell'*Altrove* seguita ad alimentare la fede e dare senso alla vita, anche se più spesso in forme spettrali, o all'opposto, in tracce di alta ed erudita intellettualità, tenuta nel cerchio di una scienza filologica che riannoda all'infinito i fili della fede nella storia della salvezza testamentaria.

È necessario anche dire che l'insieme della prospettiva delineata in questo scritto resta consapevole dell'impossibilità di uscire del tutto dal linguaggio dualista – intendo il dualismo anima/corpo. Abbiamo una forse naturale disposizione a usare un linguaggio dualista. Anima e corpo come entità separate sono parole inevitabili nell'uso corrente del linguaggio e nelle percezioni correnti dell'umano.

La distinzione-separazione fra anima e corpo la dobbiamo molto alla cultura greco-classica e a quel non poco di ellenizzazione che ha traversato la tarda cultura ebraica. Sappiamo che il giudeo-cristianesimo ha giocato una partita decisiva nell'oscurare questo dualismo, fino toglierlo. Anche se i *Vangeli* sono scritti e iscritti nel greco della *koinè*, l'*Incarnazione* del Verbo nell'uomo Gesù sposta l'orizzonte

della fede nella divinità della sua piena corporeità. Tuttavia questo evento non ha impedito che il dualismo abbia progressivamente ripreso non poco vigore, soprattutto perché il Dio creatore non ha mai potuto uscire di scena.

Ma una forma di dualismo spurio e pragmatico è inevitabile e persino legittima. Che il linguaggio sia dualista pare inesorabile. Ancora oggi, dopo quattro secoli di eliocentrismo, diciamo ordinariamente che il sole nasce e tramonta. Ma oltre le abitudini, potersi riferire alla non conoscibilità scientifica di moltissimo di ciò che è relativo alla vita mentale, per come si mostra nelle espressioni di ogni singolo individuo, penso sia il motivo più pertinente e consistente del mantenersi oggi di tale forma di dualismo debole. Anch'io in questo scritto userò più volte un linguaggio dualista. Le parole hanno una storia e delimitano dei perimetri che non pare possibile aggirare. Leggendo queste pagine si potrà pensare che mi contraddica. Oltre il fatto che è possibile, le parole stanno in spessori culturali stratificati e molteplici, che spesso creano dissonanze rispetto a ciò che si pensa, se non tramite precisazioni complesse relative agli usi storici della lingua, ma che non si possono sempre mettere in gioco e chiarire.

Il pensare e le idee comunque eccedono la lingua. Ovviamente si corre il rischio di apparire in contraddizione, se la contraddizione non fosse anche segno di una difficoltà delle parole, di una loro insufficienza. Spesso le parole mancano, perché mancanti di referenza rispetto ai pensieri possibili, oppur posseggono referenze inaccettabilmente vincolanti.

Peraltro, questo dualismo spurio ha anche la capacità di segnare la linea di confine oltre cui diventa impossibile replicare la particolarità e specificità dell'umano singolo. Certo non perché possano essere pensati due mondi separati fra loro, ma perché le modalità che riguardano le loro possibili conoscenze sono diverse. Quella neuro-scientifica, che pure procede molto per congetture, ovviamente ha dei confini inerenti all'epistemologia scientifica. Molto invece dell'esistenza della vita mentale umana le sfugge di principio. Solo le conoscenze delle forme e funzioni degli organi corporei sono nelle sue possibilità - a meno che non si immagini di avere a che fare con la distopia di un salto di specie artificiale: un altro umano, o umanoide, creato dagli umani, che nei secoli divenga specie, certo molto diversa da quella cui apparteniamo, e che essa possa surclassarci, in una sorta di autentico e radicale ricambio etnico. Sicuramente capace di controllo autogeno totale. Ma non sembra una prospettiva attraente.

Come dice A. Seth nel Prologo di un suo recente lavoro [(2021), tr. it, *Come il cervello crea la nostra coscienza*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2023], peraltro in largo accordo sul tema coscienza con ciò che ne dice A. Damasio (un autore che a breve comparirà in questo scritto), in cui invita i lettori a simulare uno scambio fra essere ciò che sono, i vari Sé che essi sono, con corpi-macchina che abbiano vita mentale ma non coscienza di sé. Accadrebbe

«che nessuno di voi vorrebbe questo scambio perché senza coscienza non farebbe nessuna differenza per voi vivere altri cinque anni o cinquecento. Per tutto quel tempo non ci sarebbe nulla che si proverebbe a essere voi» [pp. 15-16].

Oggi, quella misura di libertà della nostra vita mentale, nella gamma di ogni apertura a cui riesca ad accedere – compresa quella libertà di coloro che ancora sono protesi verso il nome innominabile che è detto Creatore e Signore del cielo e della terra – sopravvive molto erosa, per non dire minacciata, dalle potenze mondane che cercano di appropriarsene, dettando alle esistenze perimetri, stili, linguaggio e istruzioni per l'uso. Il filo a cui essa è appesa non è molto forte. Il compito che ci attende è difenderla, anche da chi cerca di spiegarcela oltre quanto possa fare, considerando soprattutto che spiegare le esistenze significa ridurle a quel che è spiegabile.

Queste riduzioni, reiterate da agenzie diffuse e socialmente forti, costruiscono l'affidabilità di ciò che prospettano, riducendo la complessità delle questioni inerenti alla vita mentale umana, in una vera e propria ideologia ad ampio spettro, corroborata dalla forza di una tecnologia efficiente e seducente. Piaccia o no, essa ha effetti molto forti anche sui modi di pensare, fino a poterli colonizzare del tutto.

I temi trattati, ed è l'argomento maggiore dello scritto, ruotano intorno all'infinita discussione sullo statuto pratico e teorico di quel comparto di prospettive psicoterapeutiche che si collocano nell'area psicoanalitica, considerata nella sua accezione più ampia possibile e non nella ordinaria divisione di scuole intitolate al fondatore. Sono temi che coinvolgono i fondamenti e la legittimità operativa di una tradizione disciplinare, iniziata certo da alcuni nomi di rilevanza primaria – da veri totem fondatori: Freud e Jung –, poi proseguita e giunta al presente per altri nomi, più o meno rilevanti e noti, ma nondimeno dagli apporti continui da parte di tutti coloro che la praticano professionalmente e se ne occupano, non solo in ambito clinico. Questo, che è il tema di fondo dello scritto, comporta che vengano considerati più da vicino alcuni aspetti del tragitto di ri-

cerca freudiano. Freud esprime, incarna, ancora esemplarmente, il conflitto e l'ambivalenza teorico-pratica, l'incertezza epistemologica che traversa tutta la tradizione psicoanalitica dal suo inizio e che implicitamente mette a giorno la questione di quale sia lo statuto del sapere di cui dispone per esplorare quegli aspetti dell'umano su cui s'impegna, e le finalità che persegue. Si dirà: tema vecchio e più che dibattuto. Sì certo, ma ancora vivo e aperto se lo si colloca nello sfondo delle questioni che ineriscono allo statuto delle domande decisive su cosa siano la nostra vita mentale e la coscienza, su cui s'interroga da tempo anche la ricerca neuro-scientifica. Peraltro invece, tema che *appare risolto* nella pragmatica disinvolta del grande e diffuso successo di massa della psicologia, genericamente intesa, e degli psicologi (intesi tutti, dalla diffusa opinione, come genericamente psicoterapeuti) - verrebbe da dire, qualunque cosa facciano e dicano. Sembra sufficiente si abbia un'etichetta, ma essa dice assai poco di quel che siamo e facciamo nella stanza in cui incontriamo i pazienti.

Questa discussione su e con Freud, la si deve anche a un confronto con le specifiche e radicali domande che M. Foucault, con l'occhio al suo presente, rivolge alla psicoanalisi, nell'esplorare la lunga tradizione che definisce il soggetto della *Cura di sé*, che è il tema del terz'ultimo (1981-1982) dei tredici *Corsi* tenuti da Foucault al Collège de France. Questi due temi costituiscono l'intera terza parte dello scritto.

Al lettore, il percorso tematico in cui si svolge e articola questo saggio, il cui centro è pur sempre il circolo prassi-teoria-prassi psicoanalitica, risulterà avere un andamento largo, e forse fin troppo. Mi auguro che non si perda il filo che lo tiene. Nelle prime due parti esso tocca alcuni temi in una discussione relativa ad aspetti del sapere, tangenti ma non eludibili, implicati nella tradizione psicoanalitica. Il loro attraversamento (certo parziale, ma che in realtà si mantiene lungo tutto lo scritto) a ogni passo ha incontrato le fisionomie, le peripezie, le sfigurazioni e i destini di quello *extra-vagante* e mai fermo oggetto che è il *Soggetto*. Questo andamento mi ha consentito un confronto più specifico con quelle modalità e declinazioni della terapeutica psicoanalitica che mi premeva porre in evidenza, corroborare e salvaguardare - nonostante tutto. In questa intenzione e direzione vanno anche i due frammenti di esperienze, più propriamente personali, dell'*Appendice*.

In ultimo mi pare necessaria una precisazione, indispensabile quanto approssimativa, relativa all'uso delle parole *conoscere* e *sapere*, dato che usualmente si considerano pressoché sinonimi. Cerco di

scomporre questa sinonimia per portare alla luce differenze, quantomeno relative a diversi modi e stili che appartengono a campi del conoscere diversi, e alle prese con diverse strategie e difficoltà.

Conoscere lo intendo come conoscenza scientifica: ciò che si riesce a conoscere tramite le metodologie in uso nelle cosiddette scienze dure (anche se tale espressione, da un po', appare impropria), in un'accezione ampia; fisica, chimica, biologia e quel che a esse si collega. O, con minori vincoli di metodo e con metodologie *ad hoc*, le conoscenze degli oggetti, dei casi delle scienze umane. In questi ambiti conoscenza denota anche una pratica specifica, un'*epistème*, le sue determinate regole e i loro obbiettivi.

Per *Sapere* intendo (oltre a indicare un insieme, un corpo di conoscenze, che è un'accezione della parola molto generica), intanto un perimetro molto più ampio rispetto ai limiti più specifici che ha la conoscenza, ma in particolare intendo quel che per esperienze molteplici si deposita e si organizza soggettivamente nei modi più disparati e tramite apporti vari e indefiniti, fra cui anche conoscenze scientifiche acquisite come informazioni, e quel che è riferibile al saper fare relativo alle pratiche date di ogni tipo e all'insieme di quel che si sa e si può sapere entro un mondo dato e in moltissimi campi. Il sapere disponibile per ciascuno, ma anche riferibile a quel che lo cambia, lo trasforma, lo innova per qualche aspetto minimo, o assai rilevante, senza che questo cambiamento avvenga obbligatoriamente per i vincoli di metodo della conoscenza scientifica. Peraltro la parola *sapere* è prossima a *sapienza*, e per questa via si apre anche a quelle venature etico-morali che investono le soggettività.

Il *Sapere* è la risultante di un insieme di cognizioni apprese e sperimentate in prima persona che si costruisce e si forma per esperienza. Inoltre fare esperienza vuol dire sempre rimanere aperti all'esperienza stessa [per il concetto di esperienza rimando al capitolo che H.G. Gadamer le dedica in: (1965), tr.it., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983, soprattutto pp. 401-437]. Gadamer, sulla scorta della *Fenomenologia* hegeliana, assume l'esperienza come una sorta di disposizione scettica in atto, dovuta all'incidenza del negativo, ma che vuol dire anche indagine, osservazione, dubbio, un insieme di mosse e pratiche che tornano sulla coscienza di sé del soggetto e sul suo oggetto, modificandoli. Ma altrettanto Gadamer si distanzia dalla risoluzione hegeliana dell'esperienza in quel sapere assoluto dove arriva a darsi la piena identità di coscienza e soggetto.

L'esperienza, via linguaggio e prassi, può anche raggiungere uno statuto che va al di là della sfera singolare, via via strutturandosi e

arrivando a divenire un sapere che ha una fisionomia disciplinare caratterizzata da insiemi in forme teoriche e da conseguenti regole di prassi che, se non sono quelle scientifiche, nondimeno si dispongono a organizzarsi in modelli, mappe orientative, che mantengono un carattere congetturale e aperto ma che, soprattutto per chiunque vi acceda, non perdono mai il vincolo dell'acquisizione necessaria e differenziante di esperienza soggettiva in merito. Per dirla con Gadamer [ivi, p. 411], quell'insieme di sapere esperienziale di fatto *si oppone* alla conoscenza connessa all'universalità teoretico-tecnica. Inoltre l'esperienza, la sua impronta che sempre scarta e si rimodula soggettivamente, comunque appartiene all'alveo della storicità di quel mondo della vita (*Lebenswelt*) in cui si dà e a cui essa stessa contribuisce a dare forma.

Per queste ragioni ritengo sia assai forzoso ascrivere la psicoanalisi alla conoscenza scientifica. Essa è piuttosto un sapere che ha preso forme - alcune più stabili e permanenti di altre - per esperienze molteplici che, restando esperienze aperte, si rendono disponibili a trasformazioni teoriche e pratiche, visibilmente anche in ordine al tempo storico in cui si collocano le soggettività che incontrano.

Alcune linee della prospettiva neuro-scientifica di A. Damasio

Fra le non poche direzioni di ricerca, congetture, ipotesi e dati, più o meno certi, che si offrono in merito alla ricerca neuro-scientifica, mi riferirò, da dilettante in materia e in pochissimi, succinti accenni, alle acquisizioni più stabili e condivise a cui è giunta la lunga traiettoria di ricerca di A. Damasio⁴. Essa mi è sembrata in grado di poter dare indicazioni attendibili e sufficientemente sicure relative alle conoscenze degli apparati funzionali neuro-fisiologici che, a partire dal sistema nervoso centrale e le sue relazioni con il corpo, disegnano lo scenario della vita mentale umana.

Il motivo della scelta di riferirmi a Damasio sta nell'anti-dualismo mente/corpo professato con convinzione di argomentazioni, di congetture e dati relativi, e per la messa in valore decisiva che hanno emozioni, sentimenti e immagini per il formarsi di tutta la nostra vita mentale. Essi sono i fondamenti corporei attraverso cui la vita mentale si dà e si propone. Ma non in ultimo, la scelta di riferirmi a Damasio è dovuta alla chiarezza e bellezza di stile e scrittura con

⁴ I testi di Damasio a cui mi riferisco sono i seguenti, seppure solo da alcuni riporto citazioni:

(1996), tr. it., *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 2003.

(2003), tr.it., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano, 2003.

(1999), tr. it., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000.

(2010), tr.it., *Il Sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano, 2012.

(2018), tr.it., *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano, 2021.

(2021), tr.it., *Sentire e Conoscere. La storia delle menti coscienti*, Adelphi, Milano, 2021.

cui espone i risultati del suo lavoro. Egli tiene con grande sapienza e apertura i fili della immaginabile complessità dell'oggetto che esplora, senza mai essere sfiorato da accenti riduzionistici.

Di questo insieme, a seguire, sottolineerò alcuni punti e aspetti, sperando di non tradire troppo il suo pensiero, ma che sicuramente ne sortirà banalizzato. Soprattutto per l'impossibilità di mostrare la capacità che ha Damasio di mantenere aperto, ma in equilibrio dinamico, l'insieme di questioni che compongono i campi esplorati (penso alla coscienza o, anche di più, all'*omeostasi*). Posso dire, ricorrendo a un concetto centrale della sua stessa ricerca, che i movimenti delle sue argomentazioni procedono in modo omeostatico - o meglio, omeodinamico, visto che Damasio ci dice di preferire questa parola [(2018), tr. it., 2021, pp. 64-66]. L'invito, che affido a queste sommarie descrizioni, è a leggere i suoi testi.

1] Penso sia da considerare in primo luogo il concetto di "omeostasi". Esso ricomprende in sé l'insieme dei processi e delle risorse che consentono a un organismo vivente di stare entro un permanente stato di equilibrio fluttuante e dinamicamente in raccordo con tutte le variabili che lo compongono e che lo tengono in vita. Va subito precisato che questo concetto ha una qualificazione che lo scosta di molto dall'essere assimilato a un termostato, come la parola inclina a far pensare. Se il modello fosse il termostato, vorrebbe dire tenere l'organismo in uno stato che in quanto equilibrio perfetto finirebbe per equivalere alla morte. Essendo una risorsa che coinvolge tutti i processi che appartengono all'organismo umano e che lo accompagnano e ne regolano la vita fino alla sua morte, diventa difficile specificarne e descriverne gli aspetti funzionali, come accade se possa fare con i vari organi del corpo. L'omeostasi è piuttosto qualcosa di costantemente in atto, ubiqua nelle componenti e nei processi tutti che sono in gioco nella vita. In fondo è qualcosa che coincide con la vita stessa, con il suo essere un grande insieme strutturato che implica, appunto, un continuo dinamismo in riassetto d'equilibrio fra l'enormità delle sue indefinite e infinite componenti. Gli equilibri che l'omeostasi persegue sono dinamici, tanto che Damasio, appunto, ci dice che preferirebbe usare la parola omeodinamica, seppure l'uso della parola omeostasi sia entrato da tempo e definitivamente nel linguaggio della neurologia.

È per via del lavoro omeostatico che noi riceviamo continuamente segnali sui vari stati degli organi del corpo; e poiché si tratta di

mantenere la vita, i processi omeostatici sono sempre rivolti anche al futuro dell'organismo, a quello sviluppo della vita che comprende anche la capacità di procreare. Tutto il vivente, tanto più la vita umana nella sua interezza, si contiene costantemente nell'indispensabile obiettivo di mantenersi in uno stato di equilibrio omeodinamico: i dati bio-chimico-fisici insieme agli enormi sviluppi dell'ambiente culturale cui abbiamo dato vita, ovvero l'insieme dell'ambiente artificiale-naturale di riferimento in cui ogni mente individuale si sviluppa e vive. Inoltre la cultura, come attività per molta parte cosciente di protezione della vita, elabora strategie e costruisce a sua volta manufatti e artefatti volti a preservare la vita.

La nostra è una "mente culturale". Costruire culture, che per molte specie animali si manifestano in forma di comunità organizzate - ma in un'infinità di variabili autopoietiche possibili per la vita umana - vuol dire contribuire enormemente alla complessità dei processi omeostatici. La misura dei plurimi livelli di omeostasi raggiunta, con i suoi vari stadi - evolutivamente arcaici, antichi e più recenti, con le loro oscillazioni di stati positivi e negativi - sono la misura stessa del nostro benessere o malessere, ovvero piacere o dolore, fra cui pendolano in continuazione le nostre vite. Dei livelli di omeostasi che ci attraversano possiamo avere parziale coscienza solo per via di queste radicali e primarie sensazioni.

Possedere un sistema nervoso centrale in estensione per tutto il corpo ed essendo dotati di mente e coscienza riflessive, rende percepibile una parte del lavoro omeostatico, a partire appunto dal poter sentire e portare a coscienza in forma di segnali, più o meno leggibili, secondo disposizioni soggettive, quel che sta accadendo nell'intero corpo, anche se per moltissimi aspetti tale attività avviene lontano dalla nostra consapevolezza. Essa copre l'intero arco che separa e tiene unite vita e morte. La vita non è un dato fermo e stabile, ma il frutto di un continuo movimento, di un continuo aggiustamento, dovuto a un suo continuo eccedersi e anche de-coincidere da sé, mutare, e disposta anche a deperire, su tutti i piani nei quali la vita umana si manifesta e si esprime. In dinamiche di sviluppo e in dinamiche di perdita, di morte. L'omeostasi ci accompagna fino alla morte, finché può compensare gli strappi, le insufficienze funzionali che attraversano la vita, secondo i modi e i tempi propri di ognuno, riassessando in equilibratura possibile l'esser vivi dei nostri corpi.

In altri termini, più di quanto accada ad altri organismi, il lavoro di equilibratura prospettica del nostro stato vitale è di una tale complessità che, se è indispensabile supportarla e concepirla attraverso

congetture, è, per molti aspetti, pressoché impossibile raggiungerla come conoscenza scientifica. Moltissimo di ciò che siamo e ci accade non raggiunge la nostra coscienza, ma questo stato di più che rilevante inconsapevolezza non deve portare a misconoscere il lavoro della coscienza, delle scelte intenzionate e della loro partecipazione all'intero lavoro omeostatico. Su questo aspetto, ma in particolare sulle contraddizioni in atto che lo attraversano, Damasio scrive pagine disincantate e deluse; ovvero sull'insieme cospicuo di vicende psichiche e comportamentali umane che potremmo anche definire come ostinatamente anti-omeostatiche⁵.

2] Detto molto sinteticamente, la prospettiva anti-dualistica in cui si muove Damasio considera l'attività della mente inseparabile dall'intero corpo in cui quella mente sta *annidata* e in cui si genera, con i contributi delle formazioni più arcaiche del sistema nervoso centrale, e inseparabile dalle continue interazioni con l'ambiente culturale e naturale in cui l'insieme corpo-mente si colloca e per cui tale insieme si viene a formare.

Di più e di conseguenza, questa visione ritiene che risolvere la mente in una macchina computazionale, sia pur complicatissima, sia restare impigliati nel famoso dualismo cartesiano, ovvero corpo e anima come entità ben distinte fra loro. Di questa dicotomia possiamo dire che, fatte salve sparute eccezioni, ha dominato e domina, in sfumature diverse, almeno il panorama dell'intero universo dell'antropologia euro-atlantica. Essa risulta orientata da una percezione

⁵ Il tema dell'omeostasi compare da tempo nella ricerca di Damasio come uno sfondo di riferimento che traversa tutto il piano della sua ricerca più matura. Oltre ad alcuni articoli specifici, e oltre l'ampia disamina nel *Alla ricerca di Spinoza*, il testo dove compare come parte a sé è un capitolo di *Lo strano ordine delle cose*, pp. 21-87. Di più, nell'ultima parte di questo libro, Damasio si spende in parole preoccupate sullo stato di quell'umanità civile, illuminata e piena di risorse a cui apparteniamo e che, a suo parere, non è proprio quel che dovrebbe e potrebbe essere. Si potrebbe dire che in quelle pagine riecheggiano i toni freudiani del *Disagio della (nella) civiltà*, se non fosse che la delusione damasiana ha un tratto più ingenuo di quella freudiana. La psiche di Freud ha una disposizione ben più orientata al conflitto, alle drammatiche, tragiche bizzarrie e irrazionalità del vivere umano, più di quanta, ovviamente, ne disponga la pur articolata descrittività della neurologia damasiana. È però indubbio che in questa descrizione emerga, per così dire, una sorta di giudizio incerto sulle virtù dell'omeostasi. Ossia, capace di far valere le sue virtù sul piano della vita corporea, poco capace di regolare l'esistenza dello *zoon politikòn*.

della differenza, sensibile e spontanea, fra materia e pensieri, sostenuta per gran parte dalle fedi religiose, ma nondimeno dalle loro secolarizzate derive, anche perché sedimentata nell'uso di lingue che la replicano e corroborano all'infinito.

Damasio, con un'espressione non esente da ironia, dice che questa visione di due entità fra loro separate è anche dovuta al fatto che

«noi guardiamo la mente con gli occhi rivolti verso l'interno; e vediamo i tessuti biologici, con gli occhi rivolti verso l'esterno (e come se non bastasse ci serviamo di microscopi per estendere la nostra visione)» [(2010), tr. it., 2012, p. 26].

Inoltre è da pensare che il corpo non perda mai il suo aspetto *frammentato*. In realtà, la mitica sorpresa giubilante dell'infante davanti allo specchio di cui ci dice Lacan, oltre a non offrire mai un senso stabile di unitarietà corporea, nemmeno riesce a sottrarre il corpo a una percezione di oggetto che rimane alieno per l'io stesso che lo vede. Non per caso frequentiamo assiduamente gli specchi per tutta la vita, e volentieri l'esser fotografati, o, all'opposto, temiamo lo specchio e l'esser fotografati per il timore di risulturne oggetti deficitari. In *spontanea* percezione visiva il corpo diviene oggetto fra gli oggetti del mondo esterno, la mente è invece idee, pensieri, vissuti, propriamente ed elettivamente capaci di rappresentare ciò che noi siamo. Seppure si possa anche percepire quanto corpo e stati mentali siano congiunti e manifestino, su piani diversi, aspetti, condizioni, disposizioni del nostro essere in vita. E questo lo sapeva bene anche Cartesio che affidò alla ghiandola pineale la funzione di luogo d'incontro fra mente e corpo, che certo considerava fossero sostanze diverse ma non separate nella concreta esistenza degli individui.

Sembra si resti come impigliati in una percezione tanto ovvia quanto ingannevole. Si potrebbe dire che, stando la scatola cranica con il cervello in alto sopra il nostro volto con la sua espressività e con tutti gli apparati percettivi – escluso il tatto –, sembri ovvio, e accade comunemente, di concepire che i nostri pensieri, soprattutto quelli considerati più elevati, abbiano a che fare esclusivamente con questa elevata zona. Le cose stanno in modo molto diverso.

Siamo obbligati a ridefinire quell'autosufficienza che intuitivamente conferiamo a ciò che sembra essere la catena di comando elettrica e autonoma costituita dal sistema nervoso centrale: ovvero dal cervello, cervelletto, tronco encefalico, come se il corpo fosse, rispetto a quelle zone, un resto in buona parte accessorio, soprattutto per quelle prestazioni mentali che si considerano superiori.

Di quell'*insieme* d'immagini, emozioni, sentimenti (*feelingness*), coscienza, memoria, percezioni, cognizioni, pensieri organizzati o meno in linguaggio – che è significanti e significati, certo riferibile al cervello e a tutto il sistema nervoso centrale che chiamiamo *vita mentale* – di tutto questo non ci sarebbe niente se non ci avvalessimo di apporti, segnali continui che provengono dall'intero corpo. Se non accadesse di continuo quell'operare per traduzioni in schemi e densità d'immagini, che sono

«la principale valuta di cui si serve la nostra mente [...] anche perché il termine si riferisce a tutte le modalità sensoriali [...] come pure a configurazioni astratte non meno che concrete» [ivi, p. 205].

Del cervello sappiamo descrivere e circoscrivere descrittivamente i perimetri definiti delle loro parti. Ma altra cosa è il loro funzionamento. Come sappiamo esso si costituisce per un'enorme rete di scambi continui fra di esse, e – ma lo sappiamo assai poco – fra esse e il corpo cui appartengono (miliardi di neuroni, sparsi ovunque per il corpo, e soprattutto nell'apparato gastro-intestinale, migliaia di miliardi di scambi sinaptici ed extra-sinaptici, linee nervose mieliniche e senza mielina, quest'ultime in un contatto ben più stretto con le parti del corpo che traversano). Questa rete di scambi, di quanto è relazione circolare nell'insieme corpo, di tanto è in continua interazione con l'esterno, tramite i sensi, la pelle, i nutrienti, la sessualità, il linguaggio, per il lavoro continuo dei processi omeostatici.

Il loro continuo circolare partecipa alla produzione degli effetti e prestazioni di tutta la nostra attività mentale, e costruisce anche la specifica fisionomia appartenente a ognuno di noi. Il senso soggettivo di avere un corpo proprio e un Sé a cui riferirlo. Esso comprende primariamente il sistema d'informazioni relativo agli stati corporei, dovuto a informazioni anche provenienti dai rami più bassi di quell'albero che per Damasio è la metafora che rappresenta lo stato evolutivo del sistema nervoso centrale. È per il loro *annidamento* fin nei rami dell'albero evolutivamente più arcaici che nascono le emozioni. Esse giungono a plasmare anche la specifica fisionomia dei *Qualia*, che caratterizzano le prestazioni mentali di ognuno – proprio quelle che ci appaiono le più alte, e più personali; cioè le prestazioni che sembrano le più lontane e autonome dal corpo. Se ci facciamo attenzione possiamo percepire quanto i lineamenti e le più fini sfumature della nostra singola vita spirituale e psichica, conscia o inconscia, sono, sempre e insieme, anche stati corporei. Accade proprio per quel pensare che secondo Cartesio “non dipendeva da

nessuna cosa materiale”, in quanto condizione spontanea, irriflessa, nella quale normalmente si manifesta lo scorrere continuo del nastro degli inopinati frammenti di pensieri e immagini, vaganti nella mente con i sentimenti e le emozioni che li accompagnano.

Tutto ciò fa dell'insieme corpo-mente umano un'immane unità operativa dove *tutto* quel che la costituisce partecipa alla produzione delle sue infinite e indefinite espressioni, anche comportamentali. Un tutto che deve essere tenuto da un continuo lavoro omeodinamico, che a sua volta si dà in forma di una conoscenza che è implicita ed esplicita (inconsapevole o consapevole).

La consapevolezza di questo continuo lavoro di controllo implicito dell'insieme psico-corporeo l'abbiamo quando percepiamo stati di benessere o, all'opposto, nella percezione di segnali dolorosi o sub-dolorosi provenienti da qualche parte del corpo, o nella forma di stati mentali tensivi, ansiosi, angosciosi, depressivi. Oltre a segnali più precisi e specifici, percepiamo comunque piacere o dolore, che sono i tratti fondamentali di cui primariamente si colorano tutti gli stati percettivi.

Per le riflessioni che questa prospettiva induce, per gran parte contro-intuitive e implicite, sembra che tutto sia anche venato da una dose di fatica, di fondo endemico d'incertezza che, se si manifesta in una sorta di vigilanza in buona parte inconsapevole, ha probabilmente anche accesso a stati di coscienza, seppure opachi e aspecifici. Una sensazione di fatica del vivere che spesso compare in più modi. Quegli stati che soprattutto l'arte riesce a esprimere. E si sa che da tempo affidiamo all'arte la rappresentazione dei moti tutti che attraversano le esistenze, ma più spesso le loro fatiche. Penso soprattutto alla pittura, alla scultura, alla musica - all'impatto icastico della vista e del suono, che ben meno delle parole saturano la significazione - a meno che le parole non siano quelle della poesia, dove esse fluttuano molto più liberamente.

Questa fatica finisce anche per comparire fra le pagine degli scritti di Damasio, che peraltro, frequentemente, all'arte si riferisce. E sicuramente è uno dei suoi particolari meriti, poiché il senso della fatica emerge non per una sua intenzione *pessimistica*, ma per il modo in cui racconta, appunto, un *ordine delle cose*, che non è mai solo componibile in un insieme armonico e positivo. La vita mediamente trascorre in impasti di stati psichici ambivalenti.

In effetti, se si fa attenzione agli umori che ci attraversano quotidianamente, credo che questa fatica sia ascrivibile a un vissuto comune e diffuso. Forse è veramente occasionale che si possa sentire di star

pienamente bene. Dalle descrizioni che Damasio fa della complessità del corpo e della mente se ne esce con la percezione di un fondo di distonia inesorabile fra l'eccedenza della nostra attività mentale, le prestazioni, le direzioni indefinibili che essa prende di continuo e ciò che per essa resta la misteriosa profondità dei processi che traversano l'intero nostro corpo – lo spettro di grandissima ampiezza in cui si dà la nostra vita di animali culturali. Cerchiamo benessere, ma sicuramente la misura dei gradi della sua presenza ha un'escursione assai minore rispetto alla possibile misura del dolore e della sofferenza, o degli stati di umore non proprio positivi⁶.

Nonostante il tono fiducioso verso la vita, verso le risorse delle culture e quelle del corpo umano, di cui Damasio è un aedo impareggiabile, egli porta anche acqua al mulino di un pensiero che ci dice della fatica, fragilità e aleatorietà della vita.

3] Il problema spinoso della coscienza viene detto *difficile*, secondo un'espressione usata da D. Chalmers, [(1996), tr. it., *La mente cosciente*, Mc-Graw Hill, Milano, 1999]. L'espressione ormai è divenuta in uso, come fosse irrisolvibile e, semmai, con fatica e scarsi risultati, e per la via di ingredienti cosiddetti *extra*. Nel piccolo saggio dello stesso anno [(1995), tr. it., *Che cos'è la coscienza*, Lit Edizioni, Roma, 2014, p. 33], Chalmers afferma con ironia che «non puoi fare economia quando spieghi l'esperienza cosciente», ma di fatto, secondo Chalmers, l'abbondanza delle strategie messe in campo, compresa la quantistica, non ne viene comunque a capo. Resta ferma la sua posizione che considera la coscienza un in più e diverso dal corpo. Un'eccedenza fino a oggi non conosciuta.

⁶ Non a caso, negl'incontri di ogni giorno, appare in saluto l'interrogativo: *Come stai?* O la *Buonanotte* e il *Buongiorno* che continuamente ci rivolgiamo. Dietro l'apparente regola di buona educazione compare il fondo d'ansia, più o meno pervasivo, che accompagna il vivere – la funzione fatica si propone su questi registri. Dietro queste usanze, c'è l'oscura percezione che il giorno e la notte sono sempre in bilico verso qualcosa di negativo e maligno. Dobbiamo sempre rassicurarci reciprocamente, augurarci che la vita ci sia propizia. La vita, i giorni e le notti potrebbero essere dolorosi, fino a essere terribili. Che Heidegger abbia scelto la parola *Cura* (*Sorge*) per compendiare la disposizione più propria dell'essere al mondo degli umani pare assai opportuno, se soprattutto si ha presente l'ampio spazio semantico della parola (e di più quella tedesca) che spazia fra l'aver cura, la sollecitudine, la preoccupazione e l'ansia.

In merito al tema coscienza, Damasio si muove in una cornice e prospettiva di metodo e di ricerca in corso che, se non arriva a postulare quella difficoltà irrisolvibile, non è certo perché la consideri un problema semplice o addirittura risolto. Semmai mette sullo sfondo questa difficoltà e ipotizza che la nascita della coscienza come stato mentale che permette di sperimentare il mondo circostante e la propria soggettività in quanto esperienze proprie per ciascuno, sia concepibile dentro una sua linea di sviluppo co-evolutivo al sistema nervoso centrale umano, insieme alla complessità delle sue relazioni con il corpo e il mondo esterno. La nascita della coscienza sembra potersi avviare a comprensione come il comparire di un *luogo mentale*, progressivamente disponibile come una sorta di superficie speculare, riflettente, in evoluzione, che diviene sempre più capace di produrre e assumere tracce, via via maggiori, di auto-percettività e poi di riflessività di molte delle prestazioni del corpo-mente su se stesso, di una vita mentale che è *divenuta* cosciente di se stessa, dei suoi rapporti con il mondo esterno, con tutti i vantaggi e le risorse che si sono dati e di cui noi conosciamo bene il valore.

«La coscienza venne, vide e vinse. Poi fiori rigogliosa, e adesso sembra sia qui per restare» [(2010), tr. it., 2012, p. 333], nota Damasio in modo efficace, per sottolineare quanto le prerogative della coscienza siano state straordinarie e progressivamente emerse nel corso della comparsa ed evoluzione delle prime forme di vita umana.

Altrettanto la coscienza, fin dai primordi di ciò che oggi diciamo come apparato cosciente, e al di là dei moltissimi processi inconsci che ci attraversano, non è pensabile che abbia potuto svilupparsi, e quindi poter essere pensata come dotazione propria, senza riferirsi alla presenza di un Sé (e a un senso di sé), ovvero al sorgere di una prospettiva soggettiva - «l'artificio della soggettività proprietaria di un corpo» [(2018), tr. it., 2021, p. 133] - da intendersi come luogo virtuale d'integrazione riflessiva di notevolissima e importante parte della fenomenologia di tutta l'esperienza mentale del corpo proprio e delle sue relazioni con ciò che gli è esterno.

Senza questo *artificio* di una soggettività *proprietaria* del corpo, i contenuti della vita mentale svanirebbero, e svanirebbe l'intera percezione del corpo come corpo proprio. L'incremento evolutivo del sistema nervoso centrale e il complesso tirocinio di prove sostenute nel lungo percorso di ominazione, hanno avuto, e hanno in permanenza, un ruolo centrale per lo sviluppo della coscienza, che è ipotizzabile *in progress*, ovvero in sviluppo correlato alla fenomenologia qualitativa delle esperienze mentali future e possibili.

Si tratta dunque di un insieme di congetture, conoscenze e descrizioni neuro-scientifiche, di ciò che è vita mentale umana, declinata nella generalità astratto-concreta dei suoi elementi funzionali. Ovvero propria di tutti noi umani. Gli aspetti su cui mi sono soffermato appartengono mediamente ad acquisizioni sufficientemente stabili, anche se decisamente da esser dettagliate per moltissimi aspetti. Inoltre tale consenso ha a che fare con stili e versioni non sempre del tutto consonanti fra loro, peraltro com'è ordinario nella ricerca scientifica, e tanto più in questo complicatissimo campo dove, al di là di piani sufficientemente stabili, i dati disponibili, le ipotesi e le congetture che li assemblano sono per molti aspetti in riassetto permanente.

Queste caratteristiche, modi e risorse delle mente che sono per loro molta parte elettivamente umane, sono anche grandemente plastiche, creative e, pur muovendosi in prevalenza al di là della nostra consapevolezza e volontà, definiscono l'amplessissimo spettro in cui si modulano il piacere e il dolore in cui stanno le nostre esistenze. Nondimeno, molte di esse appartengono, in gradi diversi, anche a forme di vita che sembrano molto lontane dalla nostra.

Siamo abitati e agiti in gran parte da ciò che non conosciamo se non parzialmente e per vie generali, cioè secondo epistemologia scientifica. Con rinnovata convinzione, ma contrariamente a quanto vorremmo, siamo obbligati a dire ancora che in grandissima parte "non siamo padroni in casa nostra". E non lo siamo doppiamente: perché la nostra *propria* vita mentale *ci raggiunge* senza si sappia da dove viene, e perché il fondo neurologico sprofonda in abissi di costitutiva, e più che precaria, perspicuità.

Damasio [(2021), tr. it., 2021, pp. 64-65] ha recentemente accennato quasi di passaggio, per dare appena un'idea dell'enorme complessità che ci abita e ci governa, a ricerche intorno ad ancora misteriosi processi quantici, ipotizzabili a livelli cellulari-neuronali, parlando di essi come di «attori importanti della vita mentale», non solo riguardo alla coscienza, quanto piuttosto alla struttura profonda della mente.

Le ferite del guaritore

Voglio sottolineare, quanto e come l'orizzonte dell'aver cura è anche delineato dalla possibilità di tenere aperto il percorso infinito dell'essere in cura di sé del terapeuta e della sua disposizione a consentire che proprio il lavoro con il paziente lo possa muovere dai suoi assetti. Del resto cos'altro mostra l'infinito processo di sfumature nuove e diverse - quando non si tratti di radicali sconvolgimenti - che fanno e hanno fatto la tradizione psicoanalitica, in tutte le sue varianti, se non che quei cambiamenti sono per massima parte promossi e dovuti all'esperienza di lavoro con i pazienti? Fin dall'inizio di ognuno dei pensieri che hanno costruito la tradizione psicoanalitica, ogni trasformazione che riguarda prassi e teoria (e ce ne sono infinite e forse continue, senza quasi che nessuno se ne accorga, finché non diventano trasformazioni di aspetti centrali dei vari paradigmi), è dovuta a un cambiamento che avviene nell'analista nel corso del suo lavoro e/o anche nella sua vita. E proprio trasformazioni che riguardano il lavoro continuo che l'analista fa sul proprio assetto psico-sintomatico messo in relazione con quello del paziente.

Se entrambi sono feriti, entrambi sono in cura. Questo accade, e ci si augura possa accadere, anche nella relazione con ogni paziente. Non sto dicendo che stanno in posizione simmetrica, ma che in forme e modi diversi ciascuno produce effetti sull'altro. Ogni paziente manomette le cose ferme nella casa del terapeuta, ne scompare l'arredamento. Capita anche che lo spinga a cambiar casa. O che lo induca a pensare che una casa ben protetta e autosufficiente non ci può essere. Però bisogna che il paziente abbia la possibilità di farlo. Questo comporta che di fatto le economie psichiche di ciascuno si scompongano e si aprano. Se accade è certo che si producono effetti inusitati.

Quelle celebrate ferite del terapeuta, come di tutti, e soprattutto quelle più consistenti e proprie, tanto da definire l'idioma della fisionomia psichica, in realtà non sono mai guarite o guaribili. Non possono esserlo, se per guarigione s'intende la loro scomparsa. Ogni volta sono chiamate a riaprirsi e a dolere. Ad aprirsi ad altre sfumature di soluzioni da quelle già date dal terapeuta. E semmai questo possono metterlo in movimento proprio i pazienti. Foss'altro perché i pazienti, come fanno i figli con i genitori, ci mettono il dito e frugano inesorabilmente e con accanimento. Non sto riferendomi a qualcosa di prevalentemente manifesto, ma più spesso a processi impliciti o anche sotterranei, affidati a sfumature sottili. Certo questo non sempre accade, e spesso, se accade e si rende visibile, è subito rubricato come transfert negativo, qualcosa che col tempo, si dice, lascerà spazio a un rapporto più maturo e adulto, che, detto altrimenti, spesso è solo un modo di sbarazzarsi della questione. Illusione, se si pensa che il paziente cederà il passo. Ad andar bene, semmai concederà di essere accompagnato a distanza. Bisogna che i pazienti sentano la libertà di poterlo fare e il terapeuta senta la propria, come disposta a svuotarsi delle malie del comando, del potere e del potere del sapere. Anche agli psicoterapeuti tocca una piccola *kénosis*. Anch'essi sono un dio che deve abbassarsi e svuotarsi di potenza.

Quella libertà è nelle mani di entrambi, seppure con una diversa misura di disponibilità. In quelle circostanze i pazienti sono un'opportunità per se stessi, solo, e di più, se sono messi nella condizione di esserlo per coloro che se ne prendono cura. Ovvero, se quel lavoro, che si apre per la messa in gioco di un dire e interrogare del paziente, dispone il terapeuta in un ascolto e in un'apertura che è a tutti gli effetti lavoro su di sé. Letteralmente in lui e per lui stesso, e proprio in virtù dell'esser reso libero dal fatto che quel lavoro su di sé *non è il suo obiettivo primario*. Esso avviene al di là di ogni intenzione. Se si apre uno spazio psichico potenziale, è impensabile che non sia per entrambi. Il paziente trasporta e dirige il lavoro con il suo dire, domandare e le sue coazioni tematiche, che attivano un insieme frammentato d'immagini idee emozioni e percezioni nel terapeuta. Queste si densificano intermittenti intorno a quel domandare, per produrre, di seguito, diffrazioni in più direzioni, a cui fa da argine e guida quel che il paziente mostra di poter contenere e mobilitare.

Questo gioco, molto schematicamente accennato, è per l'appunto il lavoro metamorfico che si produce nel terapeuta, che pas-

sa anche per una elaborazione delle *soluzioni* che il paziente dà, o cerca, per i suoi enigmi. È necessario che il terapeuta se ne faccia abitare. Si potrebbe dire che il contagio deve avvenire. Si tratta pur sempre di quel che appartiene alle dinamiche di traslazione e della messa in movimento dell'apertura dell'assetto psichico dello psicoanalista nel suo lavoro. Questi effetti non possono non esserci. Essi fanno del terapeuta una presenza specificamente viva in quella congiuntura.

Certo è che non si debba riferire al paziente di questo lavoro interno al terapeuta. Risulterebbe solo un'intrusione spaesante, ma da qui a parlare di analista silenzioso specchio neutro, come a lungo si è fatto, ne corre. Quella posizione, se non è la raccomandazione a preservare lo spazio psichico del paziente da inappropriati atti intrusivi, appare essere una disposizione forzosa fino a essere falsa³⁵.

In realtà arrivo a dire che la vera dimensione e specificazione dell'*astinenza* e prudenza del terapeuta, ben al di là della dimensione generica della deontologia, sta nella condizione quasi-naturale della rispettiva misura di alterità e specificità psichica che ciascuno dei due incarna e propone per l'altro. Tale alterità è il punto focale della relazione, che il *Setting* promuove e mantiene in quanto preconditione

³⁵ In proposito credo debba esser considerato che quella freudiana è la prima faticosa e difficile voce, rivolta ad apprendisti psicoanalisti quasi tutti medici, a dover indicare quale fosse la postura da assumere di fronte al paziente - non corpo, ma psiche, per come la psiche risultava articolata dal *novum* della ricerca freudiana. Trattandosi di definire un perimetro nuovo di prassi psicoterapeutica, Freud aveva la necessità inderogabile di chiarire bene e tenere sufficientemente fermo l'insieme di prescrizioni tecniche proponibili intorno all'assetto di massima che spettava allo psicoanalista nel condurre il suo lavoro. Si doveva in ogni modo impedire che il medico-psicoterapeuta si comportasse con l'estrema disinvoltura che poteva usare nella sua professione medica e nelle sue spontanee disposizioni psicoterapeutiche. Era necessario interferire il meno possibile nella libera espressione discorsiva del paziente, che peraltro proprio a essa era invitato ad attenersi. Per lunghi decenni ne è però uscita l'inesorabile letteralità dell'immagine dell'analista specchio astinente e quasi del tutto silenzioso, e ben di più di quanto Freud stesso facesse. Sarebbe troppo lungo e fuori misura dire quanto sia cambiato e come nel campo freudiano. Su questo punto credo basti dire che la posizione di Jung è in parte diversa e offre un insieme di indicazioni e descrizioni, molto più di quanto fossero le prescrizioni freudiane, che si spostano maggiormente e convintamente nel sottolineare l'aspetto relazionale del rapporto analista paziente. Compresa una disposizione più allentata, valorizzante e persino indulgente (non pochi junghiani si sono approfittati di questa indulgenza) verso la soggettività dello psicoterapeuta.

e cornice della relazione e autentica fucina d'impasti e riassetti infra e inter-psichici. Ovviamente l'alterità del terapeuta si specifica anche come una qualità del suo mondo interno che sia temperata da una buona digestione delle porzioni teorico-pratiche delle tradizioni di riferimento della sua formazione, che peraltro, a sua volta, è in continuo movimento e riposizionamento, davvero omeodinamico.

Se ho usato la parola digestione, è per dire che il corpo tutto del terapeuta è in gioco in questa scena: l'espressività della voce, i suoi toni-gesti, la *parola-atto* – l'aspetto *prosodico* del dire. Ma anche di più e più sottilmente, l'intera presenza significante del suo corpo. Di ogni corpo fino a ogni veste che lo copra. Presenza scabrosa, di cui il terapeuta *non sa* nulla e di cui il paziente *sa* molto, certo *a suo modo*, anche se quel che sa troppo spesso viene ascritto integralmente ai contenuti e movimenti del suo mondo interno, ma come se essi fossero già lì, pronti, belli e fatti, in totale autonomia rispetto a qualsiasi modo e forma di presenza siano in relazione.

Peraltro il corpo come significante di significati sembra averlo solo il paziente, mentre il terapeuta è piuttosto incline a considerarsi psiche, anima, spirito, mente. Se non fosse che per il paziente la scena s'inverte: egli non sa niente della propria corporeità, mentre gli viene esposta interamente l'autentica presenza incarnata – *Habitus* ma anche abito – del terapeuta. Il terapeuta ha un controllo precario e approssimativo sui riverberi psichici di questa esposizione di sé; né è di molto aiuto la nozione di contro-transfert. Le sue informazioni sono incerte.

Questo per dire che tutto ciò che in ambito psicoanalitico è teoria e tecnica, sapere, regole e prassi, i cosiddetti strumenti e il loro uso dato, il loro carattere tecnico di mezzi adeguati a raggiungere un fine, necessita di essere problematizzato. Si sente oggi spesso usare la metafora della “cassetta degli attrezzi”, esplicitamente ricorrendo a un'espressione che prospetta d'intervenire su di un apparato meccanico-idraulico che, peraltro, non era stato certo lontano dal Freud degli inizi:

«... sembrava si trattasse di una macchina che da un momento all'altro, avrebbe cominciato a muoversi da sola» [Lettera a W. Fliess n°32, 11/10/1895. (1950), tr. it., *Freud Le origini della psicoanalisi Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1902*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1968].

Indubbiamente come sappiamo, si può persino dire che quell'apparato era nelle intenzioni della neurologia freudiana, ma

il proposito gli si è eroso fra le mani strada facendo, divenendo semmai e progressivamente niente di meno che una nuova e diversa antropologia a tutti gli effetti. Un modo nuovo di sperimentare e pensare l'umano.

Quel che si è proposto è stata una inversione e rimodulazione obbligata delle disposizioni percettive, psichiche e ideative ordinariamente disponibili verso l'altro nella relazione medico/paziente, che hanno avuto l'effetto di obbligare lo stesso Freud a fare i conti con il proprio assetto psichico - e via via, anche chiamare al medesimo tirocinio chiunque altro si sia disposto a tutt'oggi nello stesso contesto di prassi e pensieri. Tanto da rendere necessario pensare, che le eccedenze psichiche altre, che le/i pazienti arrivavano a mostrare nella stanza della terapia, non potevano non riguardare anche la vita psichica di coloro che si collocavano in quello stesso contesto come medici o che altro fossero.

È da qui che di seguito s'imporrà la necessità di un percorso analitico per gli stessi psicoterapeuti. Questo passaggio indica che anche per essi non si tratterà solo, e nemmeno primariamente, di acquisire conoscenze, ma di acquisirle in modi e procedure che avrebbero avuto la necessità di cambiare per più versi le loro stesse disposizioni esistenziali per l'immissione in un percorso esperienziale di coinvolgimento del proprio dato assetto psichico.

Non a caso e opportunamente si è parlato di "malattia creativa" a proposito di coloro che hanno steso la trama della prima grande scrittura psicoanalitica [vedi in proposito un testo classico della storiografia psicoanalitica: (1970), H.F. ElleMBERGER, tr. it., *La scoperta dell'inconscio*, Bollati-Boringhieri, Torino 1972]. Altrettanto questo vale per chiunque, di seguito, si sia immesso in quella prospettiva. Penso che ciascuno che faccia questo mestiere si trovi con Lacan a dire che ogni psicoanalista è chiamato a reinventare la psicoanalisi, non solo per le vicissitudini della propria formazione, ma, a rigore, per e con ogni paziente.

Credo sia da notare che questo continuo ritornare sui passi dell'inizio sia dovuto al fatto che formalmente l'inizio con ogni paziente è l'inizio stesso della psicoanalisi. La trama formale della sua costruzione si ripresenta sempre ogni volta. S'incontra il paziente nel suo assetto psichico dato e da lì inizia il lavoro elaborativo, disposto nel paradosso di una decostruzione ricostruttiva.

Tutto questo ci porta a considerare quanto nella deontologia psicoterapeutica-psicoanalitica in realtà ci sia molto poco che possa avere un carattere semplicemente normativo.

Ovvero, nel caso della scena psicoterapeutica, s'impone necessaria una disposizione del terapeuta come "soggetto di esperienza in quanto disposto all'esperienza". Una presenza che, nelle espressioni di sé a fronte del paziente, non può che manifestarsi come l'esito del processo di trasformazione dei suoi assetti *naturali*, psichici e quindi, *dovremmo* dire, esistenziali. Adopro il condizionale perché sappiamo quanto questo non accada così spesso, certo non quanto ci si aspetterebbe plausibilmente. Su questo punto centrale tornerò più avanti.

Le espressioni verbali, gli atti e comportamenti dello psicoterapeuta, così in gioco nelle loro decisive sfumature prosodiche, anche e più che nei loro contenuti ideativi, hanno da doversi proporre come l'espressione di questo processo. Di esso si sostanzia l'eticità dello psicoanalista.

Se si deve specificare la qualità del processo formativo in grado di abilitare il terapeuta al mestiere, esso non può definirsi come un uso di strumenti cognitivi impegnati per conoscere un oggetto del mondo, ma come la messa in gioco di un'esperienza che implica la sua stessa esistenza. È un sapere su di sé e su di essa che si plasma di continuo per esperienze psichiche diverse che afferiscono alle molteplici possibilità di eccedenza che si offrono contenibili ed elaborabili nel *setting* psicoterapeutico e a partire da esso. Nondimeno e ovviamente, anche per apporti esterni, ovvero quel che accade nella vita dello psicoanalista, al di là del suo lavoro, anche se i due piani sono precariamente distinguibili.

Il fatto è che si tratta niente di meno che della trasformazione della cosiddetta socializzazione primaria del terapeuta e degli introietti che l'hanno costellata. In tal senso, ciò che diverrà parole, modi, comportamenti deve possedere la *convinzione naïve* di un vero sentire proprio. Di un sostanziale suo modo di essere e quindi esprimersi davanti al paziente in tutta la varietà dei registri intimamente posseduti. Se le parole non germinano da tale fondo suonano false, estranee, supponenti, lontane.

Sappiamo bene quali perplessità e anche insidie costellano quanto detto. Si può essere convincenti nel proporre ogni idea che ci convince: dalle più stolte e stupide fino alle più efferate. Nondimeno sappiamo che in questo contesto una componente di rischio per il paziente è inevitabile. Essa sta nella costitutiva necessità dell'affidarsi - dell'affidare sé a uno sconosciuto - che appartiene all'ineluttabile inizio di ogni percorso psicoterapeutico-psicoanalitico. In realtà non c'è niente, o forse poco, che possa mettere al riparo in

questa partita molto difficile, dato che il paziente mette la sua vita emotivo-affettiva, i suoi sentimenti e i dolori che lo attraversano nelle mani di uno sconosciuto. In fondo non c'è nessuna preconditione di sapere e prestigio, nessuna garanzia di sapere disponibile e fruibile, riconosciuti al terapeuta, che sottragga davvero il paziente dal confronto con questa congiuntura. Tanto più e per plausibile ragione, è chiamato in causa il terapeuta e il suo processo formativo. Questo con buona pace di coloro che, pur con le buone ragioni di evitare la sacralizzazione del mestiere, affermano, maldestramente, che si tratta di un mestiere come un altro.

Non è un mestiere come un altro poiché, per l'appunto, non riguarda il possesso delle risorse cognitive per conoscere o costruire un oggetto, quanto piuttosto la capacità di promuovere una prassi che ha come scopo un'elaborazione trasformativa degli assetti del Sé e, a seguire, di necessità, dell'esistenza. Dire che questo effetto sull'esistenza non è intenzionalmente cercato, è come aggirare surrettiziamente e negare quel che tutti vogliono che accada, e non può non accadere, se il lavoro psicoanalitico procede sufficientemente bene.

Più sottilmente si tratta di una disposizione che cerca, con una strategia impropria, di mantenere la linea dell'astinenza, supposta *scientifica*, del lavoro psicoanalitico, come se considerare i livelli di cambiamento nell'analizzando potesse essere offerto dalla misura immediata dei cambiamenti dei suoi comportamenti e atti nella sua vita. Certo è vero che non può essere questo riscontro immediato, che a volte, ingannevolmente, pare di avere a disposizione. È davvero il caso di dire che a volte capita si *guarisca* per i peggiori motivi, ma è altrettanto certo che non si può non pensare e auspicare che, in conto lungo, la vita del paziente ne venga coinvolta. Tanto più che di soggetti al lavoro ce ne sono due. Non si tratta di una scena in cui c'è un soggetto che conosce un oggetto - un soggetto che dispone di un metodo con cui conosce la cosa. Si tratta piuttosto di qualcosa che si produce come effetti di una relazione, quale che sia l'assetto intenzionale che le viene dato.

Il paziente sta nella scena in cui è stato il suo analista, che nella relazione con il paziente sperimenta in forma inversa e diversamente posizionato, un nuovo e diverso scenario analitico. Gli effetti che avvengono e il modo in cui si danno, costituiscono un processo di ridefinizione *conversiva* dei soggetti in gioco. Più propriamente si può arrivare a dire che essi divengono, si fanno soggetti nella misura della loro partecipazione intenzionata al processo cui danno corso, e per le

porzioni di trasformazioni psico-esistenziali che si possono produrre in entrambi, per vie e modi diversi.

Ovviamente il dire del paziente non incontra modelli teorici metapsicologici o archetipici disincarnati, quanto piuttosto ciò che è divenuto l'*ambiente* psico-esistenziale del suo terapeuta, che è di fatto esposto aperto a questo incontro e ai suoi effetti per se stesso e per il paziente.