

Fasmidi e dilettranti. La conoscenza accidentale come componente vitale della relazione terapeutica

Michele Accettella¹

Come è possibile far tornare in gioco la presenza reale del fatto materiale?

Questa domanda la pone Giovanni Stanghellini nel suo libro *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra* (2018).

È una domanda puntuale che mira a stimolare riflessioni da diversi punti di vista se si prova a considerare come, nel contesto terapeutico, il sintomo possa rappresentare un vero e proprio fatto materiale. Nella misura in cui agisce nella vita del paziente attraverso l'espressione emotiva della sofferenza e nella rigidità manifesta del pensiero, dell'immagine o del comportamento, un sintomo diventa un fatto tipicamente materiale.

In questo articolo cerco di proporre alcune riflessioni sulla teoria della clinica prendendo spunto da questa domanda di Stanghellini. È un contributo che vuole porre l'attenzione sulla modalità generale di funzionamento della mente dell'analista attraverso la quale è possibile favorire il recupero della modalità di relazione dialogica tra soggetto e nucleo sintomatico. Si tratta, di fatto, di definire quale possa essere l'assetto mentale dell'analista più utile per favorire quella particolare combinazione emotiva e cognitiva, tra riflessione e trasformazione, che permetta di 'rimettere nel gioco dialogico' dimensioni consapevoli dell'Io e contenuti affettivi complessuali.

Che cosa significa, allora, considerare il sintomo come un fatto materiale che la psicoterapia può contribuire a riportare in gioco?

Io credo possa essere pertinente considerare il sintomo come una delle espressioni possibili di quella particolare forma di intenzione senza volontà consapevole che esprime una particolare assenza di *tensione-verso-il-mondo*.

Da questo angolo seguo Jung (1921, p. 489) quando considera il sintomo come il risultato di un'antitesi soppressa, il cui esito sappiamo essere la crisi della funzione dialogica tra consapevolezza di sé e rinvio verso l'alterità (Stanghellini 2017).

Sappiamo pure che il sintomo stesso può essere letto come una *estrema possibilità* per l'alterità di rendersi distinguibile (ivi, p. 12). Allo stesso tempo è vero anche che il sintomo incarna l'esito di un automatismo, di una intenzionalità senza volontà che proprio nella incorporazione e nella dilatazione corporea esprime se stesso.

¹ Psicologo, analista del CIPA.

Per quanto riguarda l'attivazione cerebrale di un movimento volontario sappiamo, dagli studi di Benjamin Libet (2004) sul fattore temporale della coscienza, che tra l'attivazione cerebrale che precede un movimento e la consapevolezza di voler compiere quel determinato movimento c'è un *delay*, uno ritardo temporale compreso tra 0,55 e 0,8 secondi. Questo è il tempo medio che impiega la nostra mente per diventare consapevole di un movimento che a livello cerebrale è già avvenuto!

In un articolo apparso su *Nature* nel 2008, Chun Siong Soon ed altri ricercatori hanno osservato, tramite risonanza magnetica funzionale, come il risultato di una decisione può essere codificato nell'attività cerebrale della corteccia prefrontale e parietale fino a 10 secondi prima che entri nella nostra consapevolezza.

Questo ritardo riflette presumibilmente il funzionamento di una rete di aree di controllo di alto livello che iniziano a preparare un'intenzione del tutto inconscia molto prima che vi sia una qualche forma di consapevolezza. La cosa interessante è che nella nostra esperienza soggettiva consapevole viene registrata una *istantaneità temporale*: di fatto siamo convinti che un movimento sia il mero risultato immediato di una nostra intenzionalità volontaria. Ci illudiamo di essere noi i padroni delle nostre azioni anche grazie al fatto che la nostra percezione del tempo sarebbe da ritenersi un costrutto mentale non troppo fedele alla realtà, ma modificato e adattato alla necessità del momento (*ibidem*).

In tutto questo è indubbio che esista la possibilità di mettere un veto alle azioni inconse. La volontà cosciente di fatto ha a disposizione circa 150 msec per influenzare il risultato finale. Come dice Libet:

Si può ritenere che le azioni volontarie comincino con iniziative inconse che vengono "borbottate" dal cervello. La volontà cosciente può decidere se permettere al processo volontario di andare a compimento, dando luogo all'atto motorio. Oppure, la volontà cosciente può mettere il veto al processo e bloccarlo, di modo che non avvenga nessun atto motorio. Avviene specialmente quando l'azione progettata viene considerata socialmente inaccettabile, o non in accordo con la personalità o i valori dell'individuo (Libet 2004, p. 142).

Sul versante fenomenologico Roberta Lanfredini (2017), riprendendo gli studi di Husserl e di Merleau-Ponty, attualizza la distinzione tra una *intenzionalità d'atto* e una *intenzionalità fungente la volontà*, ponendo al centro delle sue riflessioni l'approfondimento di quest'ultima specifica intenzionalità che si sostituisce alla volontà cosciente.

Questa intenzionalità fungente la volontà è una relazione al tempo stesso di 'incorporamento' ed 'estensione' motoria e corporea, che ha a che fare più con una abilità che con un'intenzione volontaria. Rappresenta di fatto lo sfondo inconscio nel quale si manifesta il sintomo.

In questo senso, Roberta Lanfredini (2017, pp. 100-101) dice che:

I processi intenzionali intesi come movimenti corporei, non nascono come stati coscienti ma affondano le proprie radici in una struttura esistenziale primaria e che la coscienza entra in scena solo in un secondo momento. Nell'afferrare un oggetto il corpo non ha una previsione cosciente. La motilità si configura così come praktognosia, conoscenza pratica, motoria, tattile. La struttura primaria non prevede distanza (nemmeno la distanza decretata dalla volontà) ma sprofondamento e accecamento. L'intenzionalità fungente e incorporata è, a differenza di quella statica, essenzialmente motoria e rimanda,

in ultima analisi, a una differente nozione di spazio. Non lo spazio del mostrare o del rappresentare [ossia] lo spazio che crea distanza e per il quale l'oggetto diviene 'spettacolo', ma lo spazio del toccare o del prendere, cioè lo spazio che si apre da movimenti concreti. Se per il primo ciò che è essenziale è la nozione di coscienza, per il secondo ciò che è essenziale è la nozione di schema corporeo, inteso come forma stessa della nostra esperienza, dimensione precedente e fondante, anche se non forma fissa, bensì figura dinamica, plastica e costantemente ri-adattabile; esattamente quella forma che si incarna nei passi di una danza o in una qualsiasi 'comprensione' corporea.

Come dice Merleau-Ponty (1945, p. 198), è: «Il corpo che 'acciuffa' (*kapiert*) e 'comprende' il movimento. [È] l'acquisizione di un'abitudine [...] l'apprensione motoria di un significato motorio».

Questa intenzionalità fungente la volontà prevede, dunque, uno statuto particolare che è quello dell'impersonalità: un'apertura della fenomenologia – dice la Lanfredini (2017) – verso un'ontologia del trans-individuale, o dell'inter-corporale che si riscontra fin dalla sensazione.

Come afferma Merleau-Ponty (1945, p. 293):

Io non ho coscienza di essere il vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita o della mia morte. [...] [significa] cogliere la mia nascita e la mia morte unicamente come orizzonti pre-personali: so che si nasce e che si muore, ma non posso conoscere la mia nascita e la mia morte.

Una cosa importante da sottolineare è che la volontà come tipo di atto intenzionale, esplicito e attivo, trova un senso proprio dal contatto primordiale, pre-riflessivo e precognitivo con questo luogo impersonale. Proprio perché il soggetto attraverso questo contatto viene continuamente spostato "altrove", rinnovando costantemente il dialogo con la propria alterità. Potremmo dire con Merleau-Ponty che io sono pienamente me stesso laddove sono altro da me, laddove sono l'oggetto di un attraversamento, un luogo di passaggio (ivi, p. 201). Si tratta di un modo di comunicare sé stessi, di manifestarsi, proprio attraverso questo genere di intenzione valida come *intus tensio*, cioè come tensione interna.

Sarebbe un po' come quello che Giorgio Agamben (2005) descrive come l'amore con cui ciascun essere desidera se stesso perseverare nel proprio essere e nel comunicare se stesso.

Questa forma di amore che desidera l'espressione di sé sembrerebbe essere racchiusa proprio in questa intenzione fungente la volontà che nel suo darsi tende da una parte ad esporsi e, dall'altra, tenendo da conto lo sfondo, a mimetizzarsi.

Il sintomo – abbiamo visto – nel suo darsi come risultato di un'antitesi soppressa si esprime senza volontà intenzionale del soggetto come forma incorporata di un'abilità statica. Il sintomo 'si espone' e, come sappiamo, «[...] ciò che è esposto è, come tale, sottratto alla sfera dell'uso», come spiega bene Agamben (2005, p. 104). In questo modo il sintomo si rappresenta nella sua staticità e nel suo automatismo rituale. Il sintomo, potremmo dire, si attesta nel registro del *sacro*, poiché è qualcosa che viene sottratto all'uso comune cosciente dell'uomo, come coagulo affettivo distinto e separato dal suo potenziale uso quotidiano, proprio nel momento in cui si espone (non dimentichiamoci pure che il dispositivo che attua e regola la separazione è il *sacrificio*).

L'inaccessibilità stessa della natura simbolica del sintomo stabilisce la sua separazione e

indisponibilità alla sfera profana: la sfera conoscibile e rappresentabile legata alla coscienza. Questa separazione tra sacralità del sintomo e profana natura del conoscibile diviene necessaria proprio per impedire una profanazione dei contenuti inerenti al sintomo.

Ed è qui – come dice Agamben (ivi, p. 84) – che una profanazione del sacro, e con essa la restituzione all'uso dell'oggetto, può avvenire per *contagio*, attraverso un uso particolare della dimensione sacra che appartiene propriamente alla sfera del gioco.

La differenza sostanziale è che, mentre la dimensione sacra si esprime nel mito che viene messo in scena attraverso il rito, il gioco rompe questa unità, creando due diverse condizioni possibili: o il *ludos*, ossia il *gioco d'azione*, dove si lascia cadere il mito e viene conservata la ritualità; oppure, come *jocus*, come 'gioco di parole', dove viene ad essere cancellato il rito ma allo stesso tempo sopravvive la dimensione mitica. «Profanare – dice Agamben (ivi, p. 100) – non significa semplicemente abolire e cancellare le separazioni, ma imparare a farne un nuovo uso, a giocare con esse».

Questa sembra essere forse la chiave per provare ad avvicinare una qualche risposta di senso rispetto alla domanda iniziale di Stanghellini.

A questo punto è utile tentare di capire quale possa essere il modo per mettersi in gioco nella relazione terapeutica a partire dal contagio con la sacralità del sintomo, adoperandosi per compiere una vera e propria 'profanazione' al fine di rendere possibile una nuova incarnazione di senso che per compiersi necessiterà pure, inevitabilmente, di un atto temporaneo di dimenticanza, di assenza della soggettività.

Io credo che possa essere utile partire dall'interrogarsi su quale sia l'atteggiamento cosciente del paziente che, nel tentativo di conoscere il senso del sintomo, pone le sue domande in una maniera specifica sottolineandone pure la preclusione:

Come devo fare per togliermi questo malessere?
Non capisco, perché mi sento così?
Che cosa devo fare?
Come faccio a far smettere queste voci?
Sento la morte dentro di me, ma da che cosa dipende?
Ho sognato mio padre che moriva, che vorrà dire?

Per certi versi, potremmo dire che il paziente è preso dal *tafano* della domanda socratica, che pone domande legittime ma fastidiose, urgenti ma apparentemente impertinenti. Un genere di domande che rispecchia un particolare atteggiamento cosciente che è sempre intenzionato. Un modo della conoscenza indirizzata che si muove tentando un costante dispiegamento delle cose, mettendo a nudo le pieghe dell'oggetto per portare alla vista ciò che non era visibile. In qualche modo, questo genere di procedimento interrogante si arena un po' di fronte all'intenzionalità non volontaria del sintomo, che si impone secondo processi di tutt'altra natura, del tutto indecifrabili alla coscienza.

Da un altro punto di vista, contrario a quello del dispiegamento, esiste pure un'altra modalità della conoscenza che ha che fare con il nascondimento, la mimetizzazione, il piegare. Quindi, se da una parte l'emblema del dispiegamento è rappresentato dal tafano, dall'altra l'emblema del piegare e del nascondere sarà rappresentabile dal *fasmide*: il demone della *conoscenza accidentale*, come la definisce Stanghellini (2018, pp. 152-153).

A differenza di altri animali metamorfici e mimetici, il fasmide non si limita a riprodurre un dettaglio del suo ambiente, ma ha fatto del suo corpo lo scenario in cui nascondersi, incorporando quello stesso scenario [...]. Il fasmide è ciò che esso mangia e ciò in cui abita (ivi, p. 154).

Per Didi-Huberman, il fasmide ha a che fare con un genere di sapere che non segue la strada maestra del domandare. Si tratta di trovare ciò che non si stava cercando. Non si tratta di porre domande che scrutano, bensì di concedersi ad una *visibilità fluttuante* (Didi-Huberman 1998, p. 22). Bisogna defocalizzare, allontanarsi un po' con lo sguardo. Ci vuole quello che egli chiama una *vertigine visuale* (ivi, p. 207).

Si tratta, dunque, di un particolare modo della ricerca, un modo ove si pone lo sguardo verso le cose in una maniera particolare tale da consentire al 'mondo di rovesciarsi come un guanto'. L'intento sarà quello di permettere allo spazio psichico agito dal sintomo – come automatismo e abilità – di accedere allo statuto di luogo affinché le cose possano apparire.

E che cosa serve per permettere questa apparizione?

Affinché sia possibile un'apparizione serve un'*apertura* unica e momentanea, un'*apertura* che attesti l'apparizione come tale. Nel momento in cui appare, l'apparente rende accessibile qualcosa anche di terrificante poiché esprime il lato oscuro al mondo visibile, rendendosi dissimile dallo sfondo. In questo senso il fasmide dissomiglia, una volta che viene visto si rende dissimile dallo sfondo naturale dentro al quale, incorporandolo, si era mimetizzato. Questa operazione allora, avrà molto più a che fare con l'emersione che con la riflessione. Parliamo della manifestazione di ciò che restava discretamente nell'ombra finché era apparente. Si tratta precisamente dell'incontro con l'inatteso (Stanghellini 2018, p. 189).

Per tornare allora alla domanda iniziale del nostro discorso:

Come è possibile far tornare in gioco la presenza reale del fatto materiale?

Come è possibile ripristinare il dialogo laddove si è instaurato un sintomo?

Possiamo rispondere che ci vuole uno sguardo da insetto (ivi, p. 157).

Uno sguardo particolare che traduce un atteggiamento cosciente che si muove per andare alla ricerca della forma, una *forma vivente*, che si suppone sia lì, parzialmente simulata dentro alla struttura statica del sintomo.

L'analista deve poter assumere, allora, uno sguardo che lo porti ad esporsi al terrore del dissimile. '*Navigando a vista*' senza limitare il proprio sguardo con l'intenzionalità della domanda per concedersi alla possibilità di lasciarsi trovare proprio da quella forma che *non* si stava cercando. Soprattutto nell'incontro con l'alterità del paziente si tratta quanto più possibile, allora, di rimanere con Jung un «maledetto dilettante» (Shamdasani 2003, p. 42).

Bibliografia

- Agamben G. 2005, *Profanazioni*, Edizioni nottetempo, Milano.
- Didi-Huberman G. 1998, *Phasmes. Essais sur l'apparition*, [ed. it. *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2011].
- Jung C.G. 1921, *Psychologische Typen*, [ed. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. 6°, Bollati Boringhieri, Torino 1996].

- Lanfredini R. 2017, *Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia*, in «Atque», vol. 21° nuova serie.
- Libet B. 2004, *Mind time. The Temporal Factor in Consciousness*, [ed. it. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007].
- Merleau-Ponty M. 1945, *Phénoménologie de la perception*, [ed. it. *Fenomenologia della percezione*, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano 2018].
- Shamdasani S. 2003, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, [ed. it. *Jung e la creazione della psicologia moderna. Il sogno di una scienza*, MaGi Edizioni, Roma 2007].
- Soon C.S. - Brass M. - Heinze H.J. - Haynes J.D. 2008, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, in «Nature Neuroscience», vol. 11°, fasc. 5.
- Stanghellini G. 2017, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Stanghellini G. 2018, *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra*, Feltrinelli, Milano.