

# Lo sfuggire dello psichico. La torsione impossibile della coscienza e la sua fondazione patica

Gianfranco D'Ingegno

Nel corso di un primo colloquio una signora di 55 anni ben portati, colta, simpatica e di professione insegnante mi espone il motivo della richiesta di psicoterapia. Una mattina il marito a colazione le dice: «Non so perché stiamo ancora insieme, di fatto, nonostante il bene che ti voglio, non sento più di amarti». Appena me lo dice mi viene in mente un passaggio del film *La leggenda del pianista sull'oceano* di Tornatore tratto dal romanzo *Novecento* di Baricco (1994), in cui viene narrato il momento in cui il protagonista, improvvisamente, sempre vissuto a bordo di una nave da crociera decide di scendere a terra e più o meno suona così: «Proprio in mezzo all'oceano cadde il quadro. Perché quella notte per Novecento andò come va per i quadri: stanno su per anni e poi senza che accada nulla, ma nulla...fran...cadono, senza che nessuno gli faccia nulla, fran...non c'è una ragione, perché proprio in quell'istante? Quando ti svegli un mattino e scopri di non amarla più, quando scoppia una guerra, quando vedi un treno e pensi devo andarmene da qui». Eventi che ci accadono e che per lo più subiamo persino quando la decisione è presa in prima persona. Qualcosa di profondo è accaduto e da quel momento in poi la vita non sarà più la stessa: non sarà la stessa per la paziente, che invero non mostra una sintomatologia ben definita ma un malessere vago e diffuso che getta una luce inquietante e sinistra sulla sua intera esistenza. La domanda che si pone è: chi sono ora dopo quest'evento? Non è forse vero quello che scrive Marozza (2012) rispetto al potere che ha l'inaspettato di sovvertire l'ordine costituito della coscienza? Non è forse vero che, accadendo, l'evento provoca uno squarcio nell'abitudine di una coscienza gettando così le basi per l'origine del nuovo? Husserl sosteneva che l'identità si costituisce a partire dall'appropriazione del passato ad opera di un atto di coscienza. La molteplicità degli atti o delle acquisizioni forma un «sostrato identico di proprietà egologiche che si costituisce come Io personale, stabile e sussistente» (Husserl 1973, p. 93). La regolarità degli eventi che mi accadono crea delle abitudini sulle quali si tesse l'identità dell'Io e il cui involucro più esterno e rivolto al collettivo è il nostro abito, il modo in cui ci presentiamo in società, la Persona in termini junghiani. L'abitare dell'Io rinvia pertanto alla sua domesticità, al suo aspetto più familiare, solido e stabile. Ma qui noi non ci occupiamo di ciò che è abituale. A volte i pazienti si abitano ai sintomi: condizione grave perché testimonia che l'elemento estraneo insorto nell'abitudine di una identità ha creato quell'ibrido che chiamiamo sintomo, divenuto nel tempo parte integrante della personalità. Quando un sintomo è divenuto un'abitudine chiedo

di ricordare quella volta in cui quel particolare evento si è presentato la prima volta, non perché sia importante evocare il contenuto cognitivo, né mnemonico, ma proprio per far sperimentare il contatto con quella potenza inconscia ed estranea che troppo presto è stata declinata a sintomo. Marozza coglie la portata dirompente e trasformativa dell'accadere in queste righe:

eppure sappiamo bene che l'analisi non è tutta qui, che percorriamo questa strada attendendo qualcosa, una crisi, un contrasto, un momento in cui non riusciamo più a comprendere, e ci sentiamo male: qualcosa di nuovo, qualcosa di non compreso nella nostra consuetudine abitativa ci viene incontro in modo imprevedibile provocandoci uno choc, tanto più potente quanto più in grado di far vacillare il senso di familiarità del nostro mondo (Marozza 2012, p. 269).

Sappiamo cioè che durante il percorso di un'analisi arrivano momenti, spesso fugaci e impercettibili, in cui qualcosa di nuovo si fa strada e allora sta alla *capacità negativa* dell'analista saperla cogliere: Bion (1970) ha mutuato da John Keats questa felice espressione con la quale egli intende quell'atteggiamento senza memoria e desiderio necessario a cogliere la realtà ultima 'O' e la cui ineffabilità è ben espressa dalla curiosa denominazione scelta. Qui ci interessa delineare l'atmosfera che si crea attorno all'irruzione del patico e la reazione della coscienza a questa esperienza sfuggente che pure sta alla base dello psichico. Essenziale a tale fine è quell'atteggiamento che Papadopoulos (1997) ha rintracciato nell'opera junghiana di *ignoranza socratica*, non dissimile da quello suggerito da Bion poc'anzi descritto e che pure coesiste accanto ad una posizione *epistemologicamente gnostica*. Posizioni inconciliabili perché mentre quest'ultima si fonda su un naturalismo che, seppure con modalità diverse, crede nella ricerca di una verità assoluta, imperitura, costante e sciolta dal legame con le fluttuazioni della soggettività, la prima viceversa riconosce un carattere di parzialità ad ogni affermazione fatta dalla psiche sulla psiche sulla scia di quanto ha mirabilmente descritto già Trevi (1987). L'individuazione quindi sarebbe il prodotto dell'attività simbolica, in continuo divenire, sempre a rischio e mai garantito delle posizioni prese consapevolmente dal soggetto rispetto allo spirito del tempo, cioè all'insieme dei fenomeni sociali e culturali di un'epoca in un rapporto di reciproci influenzamenti. Una concezione dialogica del processo d'individuazione ha come presupposto di partenza un concetto di verità intesa come orizzonte a cui tendere, dal greco ὄρος limite, confine, e quindi come ciò che recede sullo sfondo ad ogni nostro avanzare (Jaspers). In tal senso la verità come assoluto si sottrae sempre lasciando di sé solo frammenti o simboli che ad essa rinviano senza tuttavia contenerla tutta e soprattutto non può essere disgiunta dalla soggettività interrogante. Tra verità e soggettività esiste quindi un legame necessario che, all'interno dei vincoli posti dalla biologia umana, fa della psicologia analitica più una disciplina dell'ermeneutica che una scienza in senso forte, in parziale contrasto anche con lo stesso Jung. A tal proposito è interessante la citazione di Jung in cui si sostiene che «la psiche è un disturbo del metodo» (Jung 1934, p. 109) perché sembra evidenziare una differenza qualitativa all'interno di ciò che definiamo psichico. Si tratta di una intuizione che suona come una netta provocazione e che dovrebbe spingerci a chiederci cosa sia la psiche. Evidentemente per Jung lo psichico è ciò che fuoriesce dal metodo: sono le sue aporie, le sue anomalie, le sue eccedenze a costituire le premesse per la nascita della

psiche. Quando si ha un metodo si ha una via ma non l'unica evidentemente: se smarrita, sembra dire Jung, potrebbe emergere lo psichico. Non diversamente Heidegger in *Sentieri interrotti*, titolo riformulato nella traduzione di Vincenzo Cicero e reso con *Sentieri erranti nella selva*, sostiene che il pensiero non procede per mete ma per sviamenti. Così recita un suo brano scritto nel 1949, nell'imminenza della pubblicazione di *Holzwege*: «i sentieri vanno errando [...] ma non si smarriscono» (Heidegger 1949, p. 91), e ancora: «*Holz* suona un antico nome per selva. Nello *Holz* ci sono *Wege*, sentieri che, per lo più accidentati, cessano all'improvviso nell'impervio. Si chiamano *Holzwege*. Ogni *Holzweg* s'inoltra per conto suo, ma nella medesima selva. Spesso sembra che siano l'uno uguale all'altro. Ma sembra soltanto. Taglialegna e guardaboschi conoscono i sentieri. Sanno cosa vuole dire essere su uno *Holzweg*» (1950, p. 3). Con ciò Heidegger sembra dire che nessun sentiero veramente si smarrisce perché erra per andare alla ricerca di qualcosa, e semmai esso si smarrisce per il viandante che lo percorre. Questi, infatti, nel momento in cui passa dalla familiarità del sentiero conosciuto all'estraneità del sentiero che erra è preso dallo smarrimento e dalla vertigine: qui l'esserci scopre l'abisso del suo esser davanti a se stesso, senza più l'appiglio dell'essere-con. Il sentiero è quindi espressione della familiarità del *Dasein*, del suo essere a casa, perché già percorso da altri. In tal senso lo psichico emerge quando non possiamo più battere i sentieri conosciuti e siamo da soli con l'angoscia, quando occorre percorrere un tratto nel bosco non potendo più contare sulla familiarità del collettivo. Allora Jung coglie una sfaccettatura essenziale della qualità dello psichico, cioè quel suo emergere quando il registro collettivo non si allinea e non esprime più l'individualità. La psiche apporterebbe una variabilità non prevista e di difficile ricollocazione entro quanto viene stabilito dalla via d'indagine offerta dal metodo. Sarebbe cioè un elemento di disturbo in quanto scompagina e fa saltare l'ordine collettivo, in forma tragica e intensa come nel delirio che è fuoriuscita dal solco della comunità e in misura altrettanto potente come nella provocazione offerta dall'arte. Quella tra psiche e metodo sarebbe allora una particolare declinazione dell'antinomia individuale/collettivo che oggi appare quanto mai viva in un'epoca caratterizzata dalla globalizzazione e dalla digitalizzazione. La citazione junghiana 'reale è ciò che agisce' (Jung 1933, p. 411) assume una inquietante verità con l'avvento dello spazio cibernetico: in tal senso il collettivo a cui ogni individuo si rapporta abita tanto la realtà empirica quanto quella virtuale, e le istanze più individuali facilmente vengono rimosse per favorire l'adattamento. Per questo la variabilità soggettiva è tendenzialmente oscena cioè fuori dallo sguardo e assai pericolosa, in primo luogo proprio per chi ne è afferrato da qualche suo rigurgito inconscio. L'individualità finisce per identificarsi con gli aspetti d'Ombra della personalità e diviene sintomo: *Symptoma* in greco è composto da *piptein*, che significa cadere e dal prefisso *syn*, quindi cadere insieme. Il sintomo segnala il degradarsi dell'attività simbolica, che garantisce la compresenza di identità e differenza tra le cose, a mera coincidenza identitaria tra il soggetto, la sua condotta e il segno clinico. Dalla prospettiva della coscienza collettiva se l'individualità non coincide perfettamente con essa allora coincide con la patologia: a ciò ad esempio può essere ricondotta la richiesta di rassicurazione avanzata dai pazienti quando chiedono se sono 'normali'. Normale inteso proprio nel senso di quella misura che stabilisce un limite contenitivo e nel quale l'uomo desidera albergare. Penso alla campana di Gauss, cosiddetta normale, sulla quale ad esempio vengono stabiliti i protocolli medici o distinto il sano dal malato. Chiedere se 'si è normali' è

in fondo chiedere se quell'individualità che sta emergendo è ancora ospitabile come presenza all'interno di una personalità dominata da istanze collettive.

Ha senso chiederci allora con quale tipo di coscienza collettiva si confronta l'individualità e mi sembra che, tra le altre, alla base della mutazione antropologica che caratterizza l'epoca della digitalizzazione, vi sia una temporalità vissuta radicalmente stravolta: oltre all'esonero della natura dal ruolo di regolatore delle nostre necessità, il cui controllo è stato assunto dalla tecnica in un capovolgimento del rapporto mezzi/fini con l'uomo, si sta assistendo all'avvento della cultura dell'istantaneità (Muscielli, Stanghellini 2012). Bauman (2011) parla di modernità liquida per evidenziare come la permeabilità e la flessibilità siano divenute caratteristiche essenziali che impregnano la cultura: se ciò può avere quale risvolto positivo quello di facilitare la transizione da una posizione all'altra, ha però proprio nell'assenza di solidi appigli la ragione di un'angoscia esistenziale che ci rende naufraghi e non più viaggiatori. In tale ottica si pongono autori come Francois Hartog (2007) che ha parlato di presentismo, Augè (2009) di ideologia del presente, e lo stesso Bauman (1999) che paragona il nostro tempo non più ad un fiume con il suo divenire fluido e regolato dalle diverse velocità del movimento, ma piuttosto a 'pozzanghere e piscine'. Tali concetti alludono alla frammentazione del tempo in punti singoli scollegati l'uno dall'altro che hanno come conseguenza la fuori uscita dal tempo stesso, come fanno giustamente notare Muscielli e Stanghellini (2012, p. 13): «Il carattere saliente dell'attuale temporalità è proprio la perdita della linearità e la realizzazione di una nuova forma del tempo che si fonda e conclude nell'unità assoluta dell'istante. Ciò, in ultima analisi, equivale a uscire dal tempo». Un esempio eclatante di uscita dal tempo è quella garantita dalle operazioni dette 'in tempo reale' e sorte nell'ambito dell'elaborazione dei dati. Il fatto che questa espressione sia ormai entrata a far parte del lessico comune e si sia generalizzata ad altre situazioni è la conferma che essa coglie alcune sfaccettature psichiche fondamentali che costellano un topos archetipico. La definizione di tempo reale che dà *Il dizionario Treccani* dice: «Nella tecnica dell'elaborazione elettronica di dati si parla di operazioni in tempo r. (dall'ingl. *real time*) per indicare la circostanza che i dati d'ingresso sono i valori attuali delle grandezze d'ingresso e che i risultati dell'elaborazione sono resi disponibili prima che siano intervenute variazioni sensibili in tali valori. L'operazione in tempo reale, che richiede non solo grande velocità di calcolo ma anche rivelatori e mezzi di trasmissione che non introducano apprezzabili ritardi, è essenziale nei casi in cui l'elaborazione faccia parte di un sistema di controllo automatico della grandezza d'ingresso e, in generale, in tutti i casi in cui abbia determinante importanza l'acquisizione dei dati elaborati per decisioni rapide (al limite, contemporanee all'evolversi della situazione: per es., nel caso di interventi chirurgici)». In questa definizione si sottolinea che le operazioni in tempo reale non sono soggette a ritardi, al limite sono contemporanee alla situazione e non consentono l'intervento di variazioni sensibili. All'origine del tempo reale c'è quindi un abbattimento del tempo che si riduce tendenzialmente alla contemporaneità di dati di ingresso e dati di uscita così da ridurre al minimo il rischio che una variazione impensabile si introduca nel processo alterandolo. Le operazioni in tempo reale hanno avuto grandi ricadute sulla vita sociale perché rendono possibili fenomeni come la presenza a distanza e la simultaneità: la prima separa finalmente il *korper*, il corpo che ho, il corpo-zavorra, dal *lieb*, il corpo che sono e la seconda come effetto della prima moltiplica la presenza nell'unità di tempo rendendola ubiquitaria. Cose e persone

divengono così sempre disponibili al di là delle barriere di tempo e spazio. Nella tecnica e sotto il primato della razionalità è all'origine abolita ogni variazione imprevedibile cosicché tra realtà e sua previsione non c'è più alcuna differenza. L'aggettivo reale quindi qui è usato nel senso etimologico di vero, concreto, cosale, e direi anche come sostantivo quindi come tempo sovrano, proponendosi cioè come unica e legittima visione del tempo in cui massime sono la capacità predittiva e la funzione di controllo e qualunque ambigua doppiezza che rinvii ad altro è assente. Alla base della visione del tempo reale ma anche di molte psicologie e la psicoanalisi freudiana non fa eccezione, troviamo quel cartesianesimo che stabilendo nette separazioni tra oggetto e soggetto d'indagine è così fondamentale ai fini della conoscenza scientifica. Viceversa nella visione junghiana trova posto, seguendo Trevi (1987), un'idea di inconscio che è il prodotto eccedente dello stesso atto di indagine. Sia Jung nella psicologia che persino la Meccanica Quantistica nel campo della razionalità scientifica propongono, infatti, visioni molto diverse: in quest'ultima il fenomeno EPR, dai tre celebri autori che lo hanno scoperto, Albert Einstein, Nathan Rosen e Boris Podolsky, dimostra che è possibile conoscere con esattezza la misura di una determinata caratteristica fisica di una particella a  $T > 0$ , ad esempio la sua posizione, misurando la velocità su un'altra particella con la quale essa ha precedentemente interagito. Tale fenomeno spiega come due particelle che in precedenza sono state in relazione, continuano ad esserlo paradossalmente anche dopo una volta separate seppure nessuna forza sia presente tra loro. Le due particelle si comportano come due oggetti interscambiabili e indiscernibili, embricati si dice in Meccanica Quantistica, seppure non è possibile alcun legame di causalità (Tagliagambe, Malinconico 2018). Ciò risulta paradossale per una visione cartesiana dove tra soggetto e oggetto non c'è alcuna commistione, ma non in quella junghiana della psiche nella quale si afferma che tra le cose vi è una identità inconscia che solo l'operazione disgiuntiva della coscienza dirime facendole emergere con una propria identità separata e univoca. Esse quindi sono contemporaneamente uniche e molteplici, autonome e interdipendenti, separate e unite. Così tra psiche e mondo la differenza non è un dato di natura ma è il frutto di una operazione metodologica necessaria ai fini della conoscenza dei fenomeni: infatti, mentre il pensiero indirizzato ha come premessa quella di una netta separazione tra le cose, il pensiero non indirizzato, al contrario, parte da una loro identità. Il primo opera nette distinzioni dicotomiche e il secondo opera invece con forme sincretiche e fusionali. Il pensiero indirizzato è fondato sul perfetto adeguamento tra psiche e natura per cui si potrebbe dire che il pensare la realtà da parte della psiche si basa sulla riproduzione rappresentazionale «dell'ordine rigorosamente causale degli avvenimenti che si verificano fuori di essa» (Jung 1952, p. 25). Il pensiero razionale ha come esigenza quella di uniformare l'esperienza per finalità di comunicazione e comprensione interpersonale dovendone necessariamente quindi sacrificare l'aspetto più intimo e personale perché al di fuori dei canoni posti dal collettivo: come dice Jung, infatti, «ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale» (Jung 1935, p. 8). L'elezione del principio di causalità a strumento unico per leggere e dare senso ai fenomeni non sarebbe quindi che frutto della convergenza implicita del collettivo su ciò che nella sua logica realizza quell'adeguamento tra pensiero e realtà di cui si diceva poc'anzi. Eppure la ragion d'essere del pensiero razionale non è nient'affatto disgiunta da quella da cui muove il pensiero irrazionale: il pensare la realtà.

La realtà riprodotta dal pensiero indirizzato è semmai però il punto finale di un processo psichico e non il suo punto di partenza: se lo fosse potremmo sostenere l'ipotesi di una netta separazione tra realtà esterna e psiche, e in pieno accordo con Cartesio potremmo aggiungere che non c'è alcuna compenetrazione tra soggetto e oggetto. Oppure potremmo sostenere il contrario e affermare senza dubbio che se non possiamo sapere nulla di una realtà che non sia altrettanto psichica, non possiamo nemmeno escludere che *ab origine* essa sia sincreticamente fusa con la psiche stessa. In tal senso la distinzione tra realtà psichica e non psichica non avrebbe che una mera validità metodologica e nessun presupposto naturalistico. Sarebbe più corretto ipotizzare diversi livelli di realtà tutti ovviamente psichici, in cui quello a cui si rivolgono per esempio le psicologie dell'adattamento è giocato da fattori razionali su cui converge la coscienza collettiva perché meno soggetta alle fluttuazioni affettive e sensoriali. Remo Bodei a proposito dice: «la realtà si manifesta non come qualcosa di dato, che semplicemente precede l'esperienza soggettiva, ma come un cantiere soggettivamente aperto, una costruzione sempre inconclusa» (Bodei 2006, p. 12)». O ancora: «aggirando l'opposizione diametrica tra reale e fantastico con il presupporre diverse soglie e differenti livelli di realtà, ciò che chiamiamo la realtà non è altro – al livello della coscienza individuale, dei suoi contenuti *qualia*, e non certo a quello del sapere pratico e scientifico – se non la sedimentazione abbastanza coerente di tutte le nostre precedenti esperienze entro consolidate griglie interpretative» (Bodei 2013, p. 68). In questi passi Bodei mette in luce come la realtà sia un costrutto complesso, solo parzialmente conoscibile dal pensiero razionale, mentre per il resto è in gran parte una continua costruzione, un cantiere sempre aperto che a volte rimette mano a quanto già edificato. Il reale che viene messo in luce attraverso queste considerazioni non si offre tanto come oggetto d'indagine, ma viceversa come soggetto che avanza una pretesa di risposta alla nostra coscienza. Non è forse sul senso della realtà vissuta che poniamo l'attenzione del paziente nella nostra prassi psicoterapeutica? Non lo facciamo forse perché da quel reale possa aprirsi uno squarcio nell'ordine consueto, familiare e ormai stantio con cui la coscienza ha creato una identità? Qui l'inconscio si presenta con i caratteri dell'insolito, dell'extra-ordinario e dell'estraneità ad una coscienza che è tanto spettatrice quanto è chiamata a dare una qualche rappresentazione autodescrittiva della propria sorpresa. Eppure ogni rappresentazione non coglierebbe tanto l'inconscio quanto il suo apparire ad una coscienza dis-localata e sarebbe pertanto la miglior testimonianza possibile, in linea con la definizione di simbolo data da Jung, del loro incontro declinata sia su un piano spaziale che temporale: essa infatti, è anche ri-presentazione dell'accadere alla coscienza del fenomeno. La coscienza tenterebbe cioè di allinearsi all'evento accaduto in un tempo patico perché ineffabile e antecedente alla sua stessa costituzione, anzi si potrebbe dire che l'atto stesso del prendere coscienza è ciò che sancisce la fine di quel tempo lasciando di esso potenti risonanze affettive e sensoriali. Ricordiamoci, infatti, che ogni ri-velazione è allo stesso tempo uno svelamento e un secondo ri-velamento: questo porta Jung a dire che il simbolo può essere solo parzialmente conosciuto. La rappresentazione è quindi anche ri-presentazione di un incontro che ha come effetto collaterale la sua contemporanea cessazione. Viene in mente un passo di *Uno, nessuno e centomila* di Pirandello (1925) in cui il protagonista agli albori del suo esordio psicotico tenta drammaticamente di sorprendere 'l'estraneo' guardandosi repentinamente allo specchio. Il tentativo di batterlo sul tempo non riesce perché l'estraneo non si fa mai cogliere impreparato

e indietreggia ad ogni avanzare della coscienza. Così il protagonista patisce qualcosa di ineffabile, di non collocabile nel tempo e nello spazio, di estraneo ma al tempo stesso anche di familiare. Si direbbe cioè che la coscienza opera continuamente una torsione impossibile rivolta a cogliere quel che di sé sfugge in continuazione perché a suo fondamento originario e invisibile. Questa estraneità radicale per Waldenfels «non può essere ricondotta al proprio né ordinata all'interno di una totalità [...] essa esprime il fatto che il sé è in un certo qual modo *fuori di sé* e che ogni ordine è circondato dall'ombra dell'*extra-ordinario*» (2006, pp. 137-138). Estraneità che non è collocabile in alcunché e per la quale non si può escludere che non sia al tempo stesso soggetto e oggetto: per questo si tratta di una realtà che è psichica e fisica contemporaneamente, dove cioè si realizza uno stato di identità inconscia tra tutte le cose e che eserciterebbe una fortissima pressione posta all'origine della domanda: cos'è una cosa? Oggetto è ciò che etimologicamente significa posto innanzi, di traverso e la cui posizione quindi obbliga, chi vi si imbatte, ad occuparsene. Soggetto invece è propriamente ciò che è posto al di sotto rinviando quindi a quel legame di necessità da cui non può sfuggire quando s'imbatte nell'oggetto. Proprio questo dischiudersi dell'oggetto nell'orizzonte del soggetto è all'origine di quel domandare che crea coscienza. Una coscienza non dell'oggetto né del soggetto ma semmai della relazione, di quell'*aida* di cui parla Kimura (1992). L'oggettività dell'inconscio collettivo allora non è di natura significativa e non impone contenuti alla coscienza ma le impone, semmai, attraverso il registro affettivo, sensoriale e immaginativo, di lasciarsi interrogare e dare risposte per confezionare un senso in un radicale ribaltamento di prospettiva che per dirla con Jung la rende «l'oggetto di tutti i soggetti» (1934/1954, p. 20). Così immaginato l'inconscio non andrà cercato in qualche verità assoluta e ancestrale depositata nella psiche, né tanto meno lungo la biografia personale (ferma restando la validità del concetto di inconscio personale), ma viceversa sul piano empirico dell'accadere in un tempo che è sfuggente perché contemporaneo al costituirsi della coscienza. Questo è forse il senso che intende trasmettere Jung quando dice che «non esiste contenuto della coscienza che non sia inconscio sotto un altro aspetto. E forse non esiste neppure psichismo inconscio che non sia al tempo stesso conscio» (Jung 1947/1954, pp. 206-207). Commentando questo passo Marozza (2012, p. 182) sostiene che tale dimensione inconscia è

come un'ombra che, rimanendo in secondo piano rispetto alla luce della coscienza, costituisce per un verso quello spessore che consente lo stagliarsi della figura, contribuendo attivamente alla sua definizione; per altro verso costituisce anche un continuo richiamo alla considerazione che ogni positiva rappresentazione di noi stessi e del mondo è sempre mancante di qualcosa che, dal fondo dell'esperienza, continua a interrogare la soggettività.

Allora la soggettività si costituisce a partire dalle modalità uniche e peculiari con cui si dà quell'incontro, sino alla costituzione di uno stile personale e di una propria identità. Identità che è ogni volta messa a dura prova da quell'ombra perché la farebbe oscillare sino al punto tale da poterne provocare anche la rottura. In altre parole, quell'influenza oggettiva e non significativa potrebbe sorprendere la coscienza a tal punto da costringerla a donare un nuovo senso all'esperienza che travalica i confini stessi dell'identità in un pericoloso processo di ridefinizione di sé. Eppure è necessario correre il rischio per poter uscire fuori dalla prigionia

del senso consolidato dalla coscienza. Il punto quindi è cosa avviene tra questa oggettività non significativa ma influente e una identità fondata sul primato della tecnica? In quanto espressione radicale del pensiero razionale il *primum movens* da cui si origina la tecnica è, ricordando il mito prometeico, il riscatto da una condizione di passività e subordinazione. Riscatto che la scienza persegue spiegando i fenomeni: spiegare e comprendere, come sosteneva Dilthey, non sono affatto la stessa cosa ma anzi sono operazioni assai diverse perché la spiegazione si riferisce sempre al come mentre la comprensione al che cosa. Si risponde al come della cosa quando ci si attesta lungo il registro della sua utilizzabilità, secondo quanto sostenuto da Heidegger: allora ha senso ricostruire la sequenza temporale delle trasformazioni causali che ha subito, scomporla nelle sue componenti elementari, categorizzarla ecc... Spiegare è in sostanza l'operazione psichica per conoscere analiticamente il mondo ma non il perché una cosa è proprio quella e non un'altra: la comprensione tenta di rispondere alla domanda Socratica *ti estì*, e il paradosso sta che la risposta offerta non dice tanto della cosa là fuori, ma della soggettività che vi interagisce. In altre parole, si tratta di una domanda impossibile perché la cosa resta muta fintanto che non se ne comprende che è una interrogazione posta al soggetto che vi si imbatte. Domandare perché una cosa è quella è domandarsi chi sono io quando mi rifletto in essa. Jung dice: «in fondo nulla ha significato, perché quando ancora non c'erano uomini pensanti non c'era nessuno che interpretasse i fenomeni; soltanto a chi non comprende occorre spiegare. Ha significato solo l'incomprensibile. L'uomo si è svegliato in un mondo che non comprendeva: ecco perché cerca d'interpretarlo» (1934/1954, p. 30). Si comprende qualcosa quando smettiamo di spiegarla ma occorre spiegare di più per comprendere meglio: in altre parole la comprensione emerge solo quando collassa la spiegazione, quando la via della ragione è ormai percorsa abbondantemente ed esaurita, «quando appoggi e sostegni vanno in frantumi [...] allora per la prima volta ci è data la possibilità di sperimentare un archetipo [...]. È l'archetipo del significato» (ivi, pp. 30-31). Questo 'nulla ha significato' nella citazione di Jung, non è un nulla in senso stretto, ma un ni-ente cioè un'apertura originaria del fenomeno che si dà alla coscienza affinché un senso si dischiuda, qualcosa che ancora ente non è: Heidegger ne parlava in termini di 'farsi mondo' della cosa oppure che la cosa 'mondeggia', *es weltet*. Nel celebre *L'origine dell'opera d'arte* contenuto in *Sentieri erranti nella selva* (1950) sostiene che le scarpe del quadro di Van Gogh intitolato appunto *Un paio di scarpe* servono alla contadina per camminare con passi sicuri per i campi, ma esse, se colte come cose e non nella loro funzione ('servono per camminare') evocano un mondo, quello della campagna contadina e delle sue fatiche. Proprio in questo evocare quel mondo, esse vengono trascurate nella loro funzione fondamentale: viceversa, quando la contadina le calza ogni giorno per recarsi al lavoro, le vede come puri e semplici strumenti per camminare e non come cose; ma quando, nel giorno di festa, ne indossa un altro paio, al rivedere quelle scarpe con cui ha camminato per i campi nel corso della settimana, esse rievocano in lei il mondo contadino, proprio perché in quel momento non servono. *Es weltet* pertanto non indica tanto una condizione di stato della cosa ma viceversa il suo transito da e verso un'apertura originaria: «mondeggia esprime appunto contemporaneamente il transito e il passaggio del mondo tra apparire e sparire, o meglio esprime la valenza 'transitoria' del mondo e quindi 'il nuovo' e 'mai vecchio' che si rivela nel fibrillante divenire dei mondi» (Aversa 2011, p. 358). Il mondeggiare delle cose non può



essere colto da un atto di pensiero ma da un sentimento di meraviglia. In un'era in cui la tecnica declina la cosa nella sua pura utilizzabilità solo i poeti possono ancora rimanere fedeli all'essere poiché si meravigliano ancora. In tal senso la comprensione si attesta su un livello antepredicativo e pre-riflessivo: è il calarsi della psiche nell'atmosfera silenziosa che promana dalle cose. Non sarebbe sbagliato affermare che siamo capaci di comprendere l'altro perché neanche lui si comprende, quando cioè anche egli avverte quel ni-ente a partire dal quale un mondo si dischiude senza che possa fare alcunché per afferrarlo. Si tratta di una radicale rivisitazione del concetto di empatia dove cioè l'immedesimazione emotivo-affettiva sarebbe funzionale a condividere un medesimo stato di non comprensione di sé. È interessante notare a questo punto, cioè a proposito della sottrazione del Sé alla propria comprensione, come essa sia intimamente legata con il tempo, e in particolar modo con la concezione di tempo che ci deriva sia da Heidegger che da Bergson. Riporto alcune citazioni da Safranski che rilegge Heidegger:

ricordo che Heidegger aveva distinto l'ente come esistenza da quello semplicemente presente [...] il semplicemente presente è ciò che è spazializzato [...] le cose sono 'nel' tempo, mentre l'esserci ha il suo tempo, si 'temporalizza'; e poiché per il bisogno di sicurezza e di stabilità questa è una pretesa, c'è appunto una potente tendenza all'autoreificazione della vita [...] l'essere non è assolutamente qualcosa che permane, è invece qualcosa che passa, non è semplicemente presente, bensì è evento (Safranski 1994, p. 202-203).

Bergson invece per spiegare il concetto di *durata* menziona il paradosso della freccia di Zenone:

in ogni istante, afferma Zenone, essa è immobile, poiché non avrebbe il tempo di occupare due posizioni successive, a meno che non le si concedano almeno due istanti. In un momento dato essa è, dunque, immobile in un punto dato. Immobile in ogni punto del suo tragitto, essa è, durante tutto il tempo in cui si muove, immobile. Sì, se supponiamo che la freccia possa mai essere in un punto del suo tragitto. Sì, se la freccia, che è mobile, coincidesse mai con una posizione, che è immobilità. Ma la freccia non è mai in nessun punto del suo tragitto. Tutt'al più si deve dire che essa potrebbe esservi, nel senso che vi passa e che quindi le sarebbe permesso fermarvi [...] la verità è che se, la freccia parte dal punto A per ricadere nel punto B, il suo movimento AB è tanto semplice, tanto indecomponibile, in quanto movimento, quanto la tensione dell'arco che la lancia (Bergson 1907, p.293).

L'essere è tempo che scorre per cui ogni comprensione di sé è rivolta a ciò che già non è più Sé e se scompongo questa durata fluente, ciò con cui ho a che fare non è più l'essere ma un suo stato. La psicopatologia può essere accostata a partire dalle anomalie della temporalizzazione del *Dasein* laddove ad esempio percepiamo un eccesso di frammentazione e la durata si riduce ad istanti slegati che non contengono più le retenzioni passate né tanto meno le protezioni future: Bin Kimura (1992) le definisce 'patologie dell'immediatezza' perché sono caratterizzate da una assolutizzazione 'dell'*intra-festum*' cioè da una serie infinita di istanti sfilacciati tra loro che non riescono a tessere una trama temporale capace di coagularsi nell'esperienza di un sé che, di conseguenza, non avrebbe mai nulla da raccontare ma solo attimi da consumare. Patologie dell'immediatezza sono quei quadri psicopatologici come le

dipendenze e gli stati borderline che rappresentano una tipica declinazione patologica della cultura dell'istantaneità. In queste patologie, come in altre, accade che la coscienza non divenga mai auto-coscienza: lo psichico cioè non subirebbe mai quel raddoppiamento di sé quando la coscienza si 'specchia' per così dire nella propria estraneità patica, atto che paradossalmente nel dis-localarla le consente però di divenire anche auto-coscienza, cioè percezione del proprio non afferrarsi (questo intendevamo dire quando dicevamo che 'mi comprendo proprio perché non mi comprendo'). È interessante constatare come lo specchio può riflettere solo negandosi poiché la sua utopia, lungi dall'essere un'a-topia, un'assenza, è un non-luogo da cui si dipartono tutti gli altri luoghi. In un certo senso senza dis-locazione della coscienza non vi sarebbe né tempo e né spazio: si entrerebbe nello spazio-tempo solo come risultato della non coincidenza della coscienza con se stessa, quando questa cioè è costretta ad una ri-flessione, una flessione che avviene una seconda volta, come se operando una torsione su se stessa cercasse di cogliere quella estraneità patica che da sempre sfugge. In presenza quindi di una coscienza debole, incapace di alcuna torsione riflessiva, lo psichico scorre a-problematicamente ma solo perché non più capace di fare da cassa di risonanza all'inconscio patico: il funzionamento psichico quindi si abbassa ad un livello automatico e inconscio, *abaissement du niveau mental* per dirla con Janet, con una forte tendenza alla dissociazione e perdita dei legami psichici. Il passaggio da un complesso psichico all'altro si realizzerebbe solo attraverso dei salti determinando una discontinuità in assenza della regia dell'Io che funge da collante. L'Io infatti, potrebbe essere paragonato alla funzione ottica involontaria che tende a compensare la perdita di visione fisiologica a carico della macula cieca posta sulla retina. In altre parole l'Io medierebbe il passaggio tra i diversi complessi psichici mantenendo l'auto-percezione del Sé. In preda ad un funzionamento automatico pertanto si determinano due fenomeni di dis-regolazione della durata temporale: la fissazione e l'accelerazione. Il primo rinvia ad una impossibilità di operare il passaggio a seguito del dilatamento del tempo, il secondo, all'opposto come sua contrazione, determina uno sfilacciamento della trama psichica. I due fenomeni corrispondono a due diverse e opposte posizioni coscienziali: la rigidità che non si lascia filtrare e l'eccesso di plasmabilità. La rigidità è una ipertrofia della differenziazione psichica e una negazione di ogni inconscia identità tra le cose, così che tutto risulta facilmente estraneo. L'altra posizione, viceversa, esalta l'indifferenziazione perdendo di vista le necessarie differenze identitarie. Tanto nel caso della rigidità nevrotica quanto in quella dell'eccesso di plasmabilità psichica, tipica dei quadri borderline, il presente pone la minaccia del re-ingresso nel tempo in cui ricompare quella dimensione patica che è stata violentemente negata e che invita la coscienza a dare risposte nuove e su nuovi registri temporali. Se lo sfondo patico da cui si staglia la coscienza è silenziato allora il tempo è 'assente' nel senso che è immobile sia perché è fisso oppure all'opposto è talmente accelerato da rimanere praticamente sul posto. La tecnica a mio avviso promuove tanto l'uno che l'altro fenomeno: da una parte perché la sua è una ricerca delle essenze, quindi di qualcosa di stabile, impermanente a cui perviene attraverso il riduzionismo. Ciò ha come effetto la rimozione della presenza, dal greco *παρουσία*, cosicché essa acquista tutte le caratteristiche della divina follia platonica, facilitandone la coabitazione in forma scissa nella psiche. Qualche tempo fa un giornale riportava la notizia assai particolare di come una persona obesa fosse riuscita a perdere peso dopo svariati tentativi tutti falliti di seguire una dieta: ebbene sembra che un

giorno curiosando su una mappa virtuale abbia notato un tizio piuttosto obeso e si fosse reso improvvisamente conto che si trattava di lui fotografato da queste autovetture che girano per le città e aggiornano le mappe virtuali. Ciò ebbe un effetto così dirompente che finalmente trovò le giuste motivazioni per intraprendere con successo una dieta alimentare e cambiare stile di vita. Che accadde? Le psicologie dell'adattamento probabilmente sorvolerebbero ritenendolo un argomento di non loro pertinenza. Jung ha sempre sottolineato che quando il pensiero indirizzato non sa spiegarsi i fenomeni li destituisce di valore e passa oltre. Ebbene invece a me sembra che in questa vicenda particolare e curiosa si sia ripresentato quel patico di cui ho scritto sopra. In un primo momento questa persona come soggetto ebbe la possibilità di guardare qualcun altro, oggetto della sua percezione, e in un secondo di riconoscersi in quella figura obesa, o meglio subire il riconoscimento in quanto esperienza accaduta suo malgrado. Il transito dalla posizione di soggetto della percezione a oggetto percepito avviene attraverso un chiasma nel quale le due condizioni sono assolutamente compresenti: in cui cioè il soggetto è toccato per un po' dall'estraneità che fino a poco fa caratterizzava l'oggetto della percezione e a sua volta questo, in quello stesso istante, è estraneità che si tramuta fugacemente in vero soggetto del mondo. L'esperienza fu trasformativa perché riannodando i legami con lo sfondo patico quella coscienza riprese a dialogare con l'inconscio che portò ad una re-integrazione del vissuto corporeo: il corpo da oggetto reificato e allontanato, attraverso la scissione, è transitato per tornare ad essere Cosa, avvertita in tutta la sua potenza da un soggetto, che improvvisamente, ha smarrito la propria autonomia per farsi oggetto del proprio corpo. Il senso comune sostiene che spesso per poter dare una svolta alla propria vita, uscendo da impasse francamente psicopatologiche, è necessario toccare il fondo. Ma qui il fondo è assolutamente un'esperienza simbolica, cioè quel tipo di esperienza in cui gli opposti sono in contatto e in forte tensione: in tedesco fondo si dice *grund* ma allo stesso tempo l'abisso è l'*abgrund*. Vi è cioè nell'esperienza dell'esser toccati dal fondo non solo la percezione del limite del proprio sé, ma soprattutto la percezione del senza-fondo dell'abisso in cui la Cosa ci precipita. La terapia non ha alcuna capacità trasformativa se non crea le condizioni propizie affinché accada quell'esperienza gratuita, non garantita e dirompente che è il contatto con il patico: del resto Jung è stato molto chiaro a tal riguardo quando sostenne che la guarigione è *deo concedente*, perché non è l'avanzare della cura che guarisce ma è il ritrarsi della malattia.

## Bibliografia

- Augè M. 2009, *Où est passé l'avenir*, trad. it., *Che fine ha fatto il futuro?*, Eleuthera, Milano.
- Aversa L. 2011, *La Psiche e il Nuovo*, in *Il Nuovo. Forme di Apertura all'Ulteriore*, Atti del XV Convegno Nazionale CIPA, Vivarium, Milano.
- Baricco A. 1994, *Novecento. Un monologo*, Feltrinelli, Milano.
- Bauman Z. 1999, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. 2011, *Modernità liquida*, Laterza, Bari.
- Bergson H. 1907, *L'évolution créatrice*, trad. it., *L'evoluzione creatrice*, Mondadori, Milano 2018.
- Bion W 1970, *Attenzione ed Interpretazione*, Armando, Roma 1973.

- Bodei R. 2006, *Piramidi di tempo*, Il Mulino, Bologna.
- Bodei R. 2013, *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, Feltrinelli, Milano.
- Hartog F. 2007, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, trad. it., *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo.
- Heidegger M. 1949, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Herausgeber Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger M. 1950, *Holzwege*, trad. it., *Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Firenze 2002.
- Husserl E. 1973, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, trad. it., *Meditazioni Cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, presentazione di Cristin R., Bompiani, Milano 2009.
- Jung C.G. 1933, *Realtà e surrealtà*, in *OCGJ*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1934, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, in *OCGJ*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1934/1954, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *OCGJ*, vol. IX\*, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Jung C.G. 1935, *Principi di psicoterapia pratica*, in *OCGJ*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1947/1954, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *OCGJ*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1980.
- Jung C.G. 1952, *Simboli della trasformazione*, in *OCGJ*, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Kimura B. 1992, *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, Fioriti Editore, Roma.
- Marozza M.I. 2012, *Jung dopo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Muscielli C. - Stanghellini G. 2012, *Istantaneità. Cultura e psicopatologia della temporalità contemporanea*, Franco Angeli Editore, Milano.
- Papadopoulos R. 1997, *Manuale di psicologia junghiana*, Moretti&Vitali, Bergamo 2009, pp. 41-102.
- Pirandello L. 1925, *Uno, nessuno e centomila*, Mondadori, Milano.
- Safranski R. 1994, *Heidegger und Seine Zeit*, trad. it., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Garzanti, Milano 2019.
- Tagliagambe S. - Malinconico A. 2018, *Tempo e sincronicità. Tessere il tempo*, Mimesis, Milano.
- Trevi M. 1987, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano.
- Waldenfels B. 2006, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, trad. it., *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
- [www.treccani.it/vocabolario/reale2/](http://www.treccani.it/vocabolario/reale2/).