

GLI SPAZI DELL'ASSENZA

Riflessioni sulla necessità del vuoto in psicologia

(ABSTRACT)

1. PER UN'ETICA DEL PUDORE

Le verità convergono tutte verso una sola verità,

ma i sentieri sono interrotti.

Nietzsche

Che cosa succede quando tutti i limiti su cui crediamo di basare la nostra esistenza si fanno sfumati, quando ci accorgiamo che non c'è un confine ben determinato a dividere il possibile dall'impossibile, la paura dal desiderio, il soggetto dall'oggetto, l'amore dall'odio, il pensiero dalla realtà?

Tentiamo continuamente di “controllare” e di esaurire il territorio con le nostre mappe ma nel farlo ci rendiamo conto di essere giocati, di non fare altro che progettarci nell'impossibilità. O peggio, quando durante il nostro tentativo viene a galla una qualche eccedenza, continuiamo ad illuderci di possedere, padroneggiare ciò che rincorriamo, riducendo costantemente ciò che incontriamo alle nostre mappe fino al limite estremo di costringere anche noi stessi al loro interno¹. Tendiamo a confinarci in quella che Heidegger chiama l' “estasi dell'oblio”, progettando il padroneggiamento assoluto della coscienza su tutto, come fosse il bene supremo, la condizione indispensabile del benessere. Per non correre il rischio di inabissarci in ciò che non sappiamo, tentiamo di costruire un uomo senz'ombra.

Ma se tale progetto fosse condotto a termine come potrebbe un uomo ormai completo (saturo) progettarsi ancora? Come potrebbe desiderare?

Che ne sarebbe poi di quest'ombra alla quale non viene più riconosciuto diritto d'ombra? Che ne sarebbe del simbolo come tramite fra la luce e l'ombra?

Se si pensa l'ombra (l'irrappresentabile, l'eccedenza) come costitutiva dell'uomo, come condizione di possibilità della luce, la sua esclusione o meglio, il tentativo di esclusione diventerebbe estremamente pericoloso. Era Jung ad affermare che “l'ombra se non viene riconosciuta come tale, finisce per agire come un demone onnipotente” (citato in Rovatti, 1992, ediz. 2004, p.47).

La psicologia stessa tende a condannare come male la perdita di sé e a considerare come bene un

¹ E questo perché spesso l'eccedenza, come vedremo in seguito emerge proprio nell'ambito del proprio.

accrescimento spropositato dell'io. Ma paradossalmente si giunge così ad una condizione, dove per paura di “morire”, di essere risucchiati dall'indicibile, si accetta di non vivere, ci si preclude quella mancanza che sola genera il movimento. Si tratta allora di preservare, di riconoscere ciò che Jung chiama il demone, senza cercar di eliminarlo. Si tratta al contempo di esser consapevoli che un tale riconoscimento non richiede possesso ma umiltà, prudenza, pudore.

Graziella Berto, rifacendosi ad Heidegger, parla della nascita del soggetto come della “creazione di uno scarto rispetto all'immanenza del *dasein* nell'apparire, di un trarsi fuori da esso per cercare di comprenderlo” (Berto, 1999, p. 197) Avverrebbe così un restringimento dell'apertura (apertura che è l'esserci) per renderla meglio controllabile ma, qualora questo restringimento fosse portato a termine, “coinciderebbe con la dissoluzione del *Dasein* stesso” (ibidem) e ovviamente con il compimento del soggetto. Emerge dunque, anche secondo lei, la necessità di mantenere aperto un varco, nel movimento di conoscenza e di appropriazione, nel quale può ripresentarsi ciò che eccede rispetto a ciò che è stato imbrigliato in idee e categorie. Nonostante questa necessità, il movimento di cattura, afferma la Berto, rimane inevitabile e necessario così come il suo fallimento. Ci parla allora di “ritegno” come di un gesto che sta tra un trattenere e un trattenersi, che oscilla tra un “sostare presso qualcosa” e un “arretrare trattenuti da un pudore che impedisce di sentirsi pienamente padroni” (ivi, p.201). Proprio in questa rinuncia ad esplicitare completamente, ad afferrare, si darebbe la possibilità di custodire qualcosa che altrimenti si dissolverebbe². Ma non si tratta di una rinuncia che scaricandosi di ogni responsabilità, si congeda da ciò che tentava di afferrare allontanandosene definitivamente. Il ritegno è piuttosto un “mantenersi” in una irrisoluzione senza scioglierla.

Rovatti (1992) parla di responsabilità dell'atto fenomenologico, responsabilità che risiede proprio in questo procedere al contrario rispetto all'affermazione di un soggetto-padrone. Si tratta anche in questo caso di pudore e di esposizione al rischio che accomunano, secondo Rovatti, sia l'epochè di cui parla Husserl sia il rivolgimento del pensiero di cui parla Heidegger. Si tratta del trattenersi del pensatore di fronte alla pretesa di dire propria della filosofia, nella consapevolezza che “l'enigma non può essere sciolto con un atto di padronanza categoriale ma può solo essere percorso” (Rovatti, 1992, p.81).

Nelle riflessioni successive ad “Essere e Tempo”, per Heidegger, il ritrarsi avrà sempre più a che fare con il linguaggio, con uno sprofondare del linguaggio in se stesso verso la sua propria originarietà, verso la parola poetica. Parola capace di scavare un vuoto e di rompere la pienezza del dire.

Rovatti propone, rifacendosi a Jabès, di prendere atto dello Straniero che è in noi (come il non

² Questo “velamento irrisolubile” (Berto, 1999, p.202) costituisce il nesso fra lo spaesamento e il silenzio, nesso che verrà approfondito nel capitolo seguente.

padroneggiabile) e di tentare di diventare questo Straniero, di farci guidare dall'ombra piuttosto che dalla luce, attraverso un esercizio di passività che infondo è attività e responsabilità e tramite il quale è possibile arricchire il nostro essere soggetti. Questo Straniero facendo esplodere la nostra illusione di padronanza ci costringe, se vogliamo inseguirlo, al pudore e al silenzio. Ci insegna dunque, qualora vogliamo ascoltarlo, a tacere, ad aprire la parola e a poter così rispondere “del nulla che noi siamo per noi stessi”(Rovatti, 1992, p.101). L'ideale sarebbe lasciare che questo silenzio porti noi e l'altro in un zona di sospensione dove è possibile un dialogo che procede unendo e dissolvendo, in un gioco senza fine.

D'altra parte è soltanto in questa zona di sospensione, di incertezza estrema (raggiungibile procedendo in un pensiero che ha a che fare con i limiti, i confini) che secondo Derrida (1995) è possibile l'accadere di qualcosa, come il mostrarsi di un “arrivante”, di ciò che eccede ogni possibilità di determinazione.

Ma c'è chi non si vuole arrendere a questa passività che infondo è attività e cerca, per dirla con Derrida, di procedere “oltre i limiti della verità”, oltre “la linea” di cui parla Heidegger (1955) in risposta ad un saggio intitolato “*Oltre la linea*” (1955).

L'essenza del nichilismo (considerato come condizione normale dell'uomo) di cui trattano il saggio “*Oltre la linea*” e la risposta allo stesso, stà proprio nella dimenticanza dell'essere, nella totale eliminazione dell'ombra di cui si parlava all'inizio. Ma, secondo Heidegger, non bisogna desiderare un oltrepassamento del nichilismo, pena il ricadere nella stessa fuga che ha portato alla dimenticanza (soprattutto considerato che i tentativi di oltrepassamento vorrebbero oltrepassare senza modificare il linguaggio) piuttosto, si deve tendere ad un raccoglimento nella suddetta essenza. Essenza né guaribile né inguaribile ma “senza salvezza” e proprio in quanto tale, dice Heidegger, gravida di “un rimando a ciò che è sano e salvo” (ivi, p.113). L' oltrepassamento si fa infatti problematico nel momento in cui la linea che segna il bordo è messa in pericolo. Ma, dice Derrida, “essa si trova in pericolo sin dal suo primo tracciato, che può istituirlo solo dividendola intrinsecamente in due bordi”, e questa divisione intrinseca “divide il rapporto con sé del confine e dunque l'essere se stessa, l'identità o l'ipseità di ogni cosa” (Derrida, 1995, p.11).

Essere presso di sé, o inseguire lo Straniero di cui stavamo parlando, diventa allora possibile solo come attendersi, come sporgersi verso questo confine che non possiamo determinare e che non possiamo superare (confine che si dà in modo privilegiato nella morte, nel pensiero della morte). Non resta dunque che sopportare l' “aporia” in cui getta un tale pensiero, “aporia” come impossibilità di passare, come possibilità dell'impossibilità, come qualcosa di molto simile alla “morte” di cui parla Heidegger. Il pensiero conforme all'aporia è un pensiero che non sa più dove andare, afferma Derrida, ma che sa dove sostare. Sosta appunto davanti “a una porta, a una soglia, a

un confine, a una linea, o semplicemente al bordo o all'abbordo dell'altro come tale" (ibid, p.12) ed è così che, mentre cerca di oltrepassarlo, il confine lo cattura. La sopportazione (non passiva) dell'aporia sembra essere inoltre "condizione della responsabilità e della decisione"(ivi, p.15). Nella misura in cui è sopportata, l'aporia è infatti un'esperienza interminabile, nella quale si ha a che fare con un dovere che non deve niente, "che per essere un dovere deve non dovere niente" (ivi, p.16), un super dovere insomma, che ordina di agire senza regole e senza norme. Se è vero che una decisione davvero responsabile non deve rispondere ad un qualche ordine prestabilito, ad un sapere presentabile, prendere una decisione di questo tipo significa interrompere il rapporto con ogni determinazione presentabile ma mantenere invece il rapporto con l'interruzione, dove l'interruzione somiglia alla soglia, alla linea da non superare di cui stiamo parlando.

Ritornando al pudore, sia per Junger (autore del saggio) che per Heidegger "il capolavoro della ragione sta nel riconoscere il punto in cui bisogna cessare di ragionare" (Volpi, 1989, p.36) e, i tentativi di oltrepassare la linea che non restano invischiati nella stessa (come abbiamo visto sopra) sono ancora, secondo Heidegger, "in balia di un rappresentare che appartiene all'ambito in cui domina la dimenticanza dell'essere" (1955, trad.it., p.161). Sarebbe quindi bene non parlare di "oltre" la linea ma di "su" la linea, per indicare il raccogliersi presso questa località senza deviare né passare oltre ma sostando e sollevando l'enigmaticità dell'ovvio. E' poi vero che più ci avviciniamo alla linea più questa si dissolve e con essa l'eventuale tentativo di andare oltre.

Serve dunque una ricerca adeguata per procedere verso il "dimenticato", ricerca che si attua in un raccoglimento, in un ritorno verso località originarie dove viene chiamato il pensiero che diventa così "rammemorante".

Una ricerca di questo tipo va esercitata innanzi tutto a partire dal linguaggio.

Infondo nel nostro stesso dire "io" ricorriamo a un linguaggio, dipendiamo dal sistema delle parole, dalle loro leggi. E' immediato quindi che il tentativo di appropriazione diventa costantemente una "distanziamento", la continua riscoperta della distanza. Questa stessa "distanziamento" è però sempre un modo di approssimarsi, una ricerca di prossimità (Rovatti, 1998, p.22). Non resta quindi, come sembrano indicare tutti gli autori citati, che assumersi il peso di questo paradosso per poter prendere parte al gioco e non esserne completamente giocati.

I confini di cui parlavamo all'inizio perdono sì il loro potere di definizione ma non per questo possono essere semplicemente eliminati. Nei seminari di Zollikon, Heidegger contrapporrà più volte, anche in riferimento alla psicologia, un atteggiamento che mira a prendere e uno che circonda delicatamente, abitando i confini, i bordi.

Come abbiamo appena accennato, vari autori si sono affacciati su una sorta di abisso, che riguarda l'uomo intimamente, in quanto vi abita ma ne è al tempo stesso abitato. In molti degli scritti nei

quali certa psicologia trova il proprio fondamento ci si scontra con questo alone di irrepresentabilità, come ad esempio in Heidegger (l'essere), Freud (il perturbante), Lacan (il reale), Jung (l'ombra), Bateson e così via.

Ciò a cui si sono affacciati questi autori, ognuno a partire dalla propria sponda, è qualcosa di abissale che non ha però a che fare solo con situazioni estreme dell'esistenza o del pensiero. Lo si può incontrare piuttosto quotidianamente, come ad esempio nell'allentarsi dei confini di cui parlavamo all'inizio, nell'accorgerci che ciò che diciamo non corrisponde esattamente a ciò che sentiamo, nel notare uno scarto tra significato e significante ecc.. nell'ascoltare il richiamo che proviene dalle crepe che si aprono nell'ovvio e che conducono a luoghi caratterizzati da un equilibrio precario, da oscillazione, sospensione.

Allora, come afferma la protagonista di un film:

“Poiché non posso sottrarmi all'obiettività che mi schiaccia... né alla soggettività che mi esilia. Poiché non posso innalzarmi fino all'essere, né cadere nel nulla... devo ascoltare, devo guardare intorno a me più che mai... il mondo, il mio simile, mio fratello”

Godard, Due o tre cose che so di lei.

Si tratta di circondare, di considerare l'inarticolabile ma non di tuffarsi in esso.

Infondo il tentativo di coprire le crepe, il voler dire tutto, il voler quindi afferrare tutto in un ordine, in una logica è anche una scarica di responsabilità, che coprendo il nostro “essere fondamento” ci impedisce di decidere autenticamente.

2. LO SPAESAMENTO TRA ANGOSCIA E PIACERE

Le attrazioni dell'abisso

Seguendo Heidegger e Lacan l'angoscia sembra essere non solo terrificante o paralizzante, come si potrebbe pensare, ma anche estremamente positiva.

Chi volge gli occhi al fondo di un abisso è preso da una vertigine paragonabile all'angoscia, la causa però non è meno nell'occhio di chi guarda che nell'abisso. Laddove non è possibile trovare il fondo, chi guarda è rimandato a se stesso, è costretto a guardarsi, per questo lo sguardo che non incontra ostacoli trova la libertà estrema ma anche l'angoscia.

Si potrebbe addirittura dire che l'angoscia è la vertigine della libertà, chi guarda giù può scorgere la sua possibilità più propria, può afferrare il finito e può decidere di fermarsi in esso. Ecco il valore di apertura dell'angoscia di cui sembrano parlare sia Heidegger che Lacan, ecco l'aprirsi della possibilità di un esistere autentico e di un attingere al proprio fondo per costruirsi come soggetto desiderante. L'angoscia, il sentimento della nullità e la profonda inquietudine che lo accompagna, visti da questa angolatura che ne evidenzia gli aspetti positivi, non sono più un ostacolo ma la base imprescindibile attraverso cui esistiamo, la nostra chiave d'accesso al mondo.

Contemporaneamente l'angoscia è anche una difesa, un'attivazione, uno stato di allerta che ci rende capaci di reggere all'impatto col nostro fondamento e con l'indebolirsi dei confini della realtà senza tuttavia cadere nell'abisso, senza venir risucchiati da quella mancanza costituzionale che si è improvvisamente rivelata.

Nonostante ne sottolineino questi aspetti positivi entrambe gli autori parlano però di una fuga dall'angoscia, di un costante tentativo di coprire qualsiasi ambiguità, qualsiasi fessura che si apre nelle pieghe della realtà. Da una parte la deiezione protratta fino al quasi completo sradicamento, dall'altra un uomo imprigionato nelle immagini e nei sembianti, anch'esso sradicato da una dimensione del reale che gli appartiene intimamente. Sia per Heidegger che per Lacan sarebbe auspicabile lottare contro questa tendenza a scappare che è innanzitutto evitamento dell'angoscia.

Nel mentre si evita la fuga si fa strada però un altro pericolo, quello di una caduta nell'abisso di cui parlavamo all'inizio. Sembra allora che la vita si muova fra due estremi opposti e equivalenti al tempo stesso, si potrebbe addirittura dire fra due morti.

Da una parte la caduta nell'abisso dall'altra l'alienazione della fuga.

Come abbiamo visto, nel costruirsi è facile perdere il contatto con qualcosa che ci appartiene intimamente ma che non possiamo controllare, con una parte che non abbiamo ma che siamo e che proprio per questo non possiamo controllare. Da questa parte infatti, abbiamo ben presto preso le distanze e ci siamo affidati a qualcosa di più sicuro. Questa tranquillità però è un'illusione, l'automatismo, la ripetizione, il totale asservimento alla rete simbolica, l'alienazione stanno a testimoniare che contrariamente a quanto pensiamo non ci siamo impadroniti di tutto ma nello sforzo di farlo siamo finiti vittime di ciò che abbiamo escluso, siamo diventati nei suoi confronti completamente passivi. La coscienza stessa (e di conseguenza il tentativo di riassorbire tutto in essa) secondo Lacan è segnata dalla morte, è una zona di insensibilità, una zona anestetizzata. Ma questa è solo la prima della morti possibili, morte è anche l'inassimilabile per eccellenza. L'eccedenza dalla quale ci siamo allontanati non smette mai di chiamarci e di prometterci anch'essa una pienezza, questa volta reale e non immaginaria o simbolica come era per l'esempio precedente. Abbandonarsi a quest'ultima speranza sembrerebbe morire di quella morte da cui l'angoscia ci mette

in guardia, venir riassorbiti in un vortice originario. Nel tentativo di sottrarsi a quest'ultima morte sembra facile ricadere nella prima. Questo sembrano in qualche modo dirci Heidegger e Lacan. Come abbiamo visto però, la mancanza e condizione della vita ed è così che quella che era una difesa dalla morte diventa paradossalmente allontanamento dalla vita. E' come se di fronte a ciò che è insieme essere e mancanza, presenza e assenza, per non fare i conti con la mancanza ci fossimo costruiti qualcosa (l'io, la realtà...) di costantemente presente ma intimamente mortifero.

Ma qualora si raggiungesse davvero questo estremo sradicamento che dovrebbe garantire la stabilità non si darebbe forse nuovamente l'angoscia?

E nel rendersi invece accessibili a quella parte esclusa non si potrebbe ipotizzare anche la presenza, oltre all'angoscia, di qualcosa dell'ordine del piacere?

L'angoscia è infondo la voce della mancanza, di una mancanza che non vuole essere colmata. Abbiamo visto nei capitoli precedenti come essa sia indispensabile alla vita, come lì risieda la causa del desiderio e del progettarsi autentico .

Ma oltre al considerare la positività dell'angoscia e il suo essere connaturata alla vita si potrebbe forse anche ipotizzare un piacere arcaico ad essa riconducibile?

C'è forse anche qualcosa che attrae in ciò che abitualmente consideriamo angosciato? Infondo ci sono tanti modi in cui l'uomo sembra andar in cerca di ciò che consideriamo angosciato (sia fisicamente che intellettualmente), tanto che si potrebbe ipotizzare una sorta di attrazione dell'abisso, abisso che insieme allontana e cattura.

Heidegger sottolinea l'importanza di mantenersi in contatto con ciò che è altro dall'ente ma nel riferirsi all'essere parla continuamente di angoscia. Verrebbe allora da chiedersi insieme a Camus (considerato uno dei massimi esponenti dell'esistenzialismo), se la vita valga o no la pena di essere vissuta? O comunque, se sia possibile trovar la forza per un simile incontro?

Ma forse questi sono pensieri indotti da un modo comune di riferirsi all'angoscia, Heidegger parla infatti anche di una quiete singolare riconducibile all'angoscia anche se, come abbiamo già detto nel capitolo precedente, è nella teorizzazione lacaniana che emergerà addirittura un certo fascino dell'angoscia, qualcosa che la rende attraente, desiderabile.

L'Angoscia e il piacere

*“Di colui che sa che il nulla, l'essere, la morte, la vita
hanno la stessa origine io sono amico” zzi*

La ricerca lacaniana intorno al reale prende probabilmente le mosse ed elabora ciò che era stato

accennato da Freud negli scritti degli anni venti, soprattutto in quello intitolato “*Il perturbante*” (1919), tema che, per quanto ignorato e sottovalutato, irrompe nella riflessione freudiana dando luogo ad una breve e imbarazzata ricerca, che si apre come una parentesi durante la stesura di “*Al di là del principio di piacere*” (1920).

Forse si potrebbe ipotizzare che perturbante sia risultato proprio l'emergere di qualcosa come una “pulsione di morte”, una tensione verso uno stato originario, nel cuore dello stesso principio di piacere che si andava esaminando. O meglio, che morte e piacere risultino estremamente aggrovigliati, perché ancor prima e indipendentemente dal principio di piacere lavora una spinta che deve innanzi tutto neutralizzare le tensioni in eccesso per far sì che poi il suddetto principio agisca. Per cui in un secondo momento, il principio non farebbe che ricondurre costantemente allo stato che lo ha reso possibile.

Ma procediamo con ordine, a partire dallo scritto sul perturbante.

Questo concetto ci ha innanzitutto permesso di associare Heidegger e Lacan, entrambe parlano infatti dello spaesamento (*Unheimlich*) come di uno stato indotto dall'incontro con un'estranea familiarità, con qualcosa che ci appartiene intimamente e da lungo tempo ma dal quale ci siamo allontanati, con qualcosa che nel ritornare a galla fa vacillare la costruzione della nostra identità e della nostra realtà. Freud fu il primo a parlare in questi termini del perturbante, iniziando da un'analisi linguistica che sottolinea la polisemia della parola *Heimlich* (capace anche di coincidere con il proprio contrario *Unheimlich*) arrivò a definirlo come qualcosa di “rimosso”³ che ritorna, qualcosa di “familiare alla vita psichica sin da tempi antichissimi e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione” (Freud, 1919, tr. it., p. 102). Questo ritorno è secondo lui facilitato nonché evocato da determinate situazioni come, l'aver a che fare con ciò che ha un qualche rapporto con la morte⁴, l'aver dubbi circa l'essere effettivamente morto di ciò che sembra inanimato o viceversa sull'esser effettivamente vivo (e non automatico) di ciò che lo sembra, l'imbattersi nella figura del sosia e dunque il dubitare dell'io. L'assistere al raddoppiarsi dello stesso in un perpetuo ripetersi dell'uguale. Secondo Freud infatti, nell'io si viene a formare pian piano una difesa nei confronti del resto dell'io. Ci sono però delle possibilità non realizzate che la fantasia non vuole abbandonare, così come delle aspirazioni che non sono state raggiunte per cause esterne, entrambe possono allora essere incorporate nella figura del sosia, che se inizialmente dà sollievo e piacere, pian piano diventa fastidiosa, angosciante nel suo ricordare “tempi in cui non erano ancora nettamente tracciati i confini tra l'io e il mondo esterno e tra l'io e gli altri” (ivi, p.97). La stessa

³ Ovviamente è riferendoci a Freud e Lacan che utilizziamo termini psicanalitici come “rimosso” per dar conto di qualcosa che potrebbe anche essere indicato come ciò che nella quotidianità rimane nascosto pur fondandola, come l'ombra di cui parlavamo nel primo capitolo o l'invisibile che si cela dietro il visibile, il silenzio che si fa sentire da chi tace.

⁴ Possibilità estrema dell'esistenza rispetto alla quale l'atteggiamento dell'uomo nei secoli si è mantenuto simile.

cosa succede con l' "onnipotenza dei pensieri" che benché desse sicurezza e fosse utilizzata dall'uomo primitivo e dal bambino, qualora riaffiori in un secondo momento dimostrandosi valida e facendo in questo modo vacillare i confini che la razionalità ha costruito, si fa angosciante. Anche per quanto riguarda la follia si potrebbe fare un discorso simile, ciò che provoca angoscia nell'incontrarla sembra essere il riconoscere le forze che la muovono, il percepirne la presenza in angoli remoti della propria personalità.

Perturbante è quindi il ritorno di qualcosa che abbiamo escluso nel momento della costruzione identitaria. Ma questo non implica che fosse spiacevole anzi, come abbiamo visto negli esempi che Freud stesso fornisce può anche trattarsi di qualcosa di estremamente piacevole, di qualcosa che in altre fasi della vita era estremamente utile e rassicurante ma che diventa spiacevole o meglio pericoloso, nel minare un equilibrio che si è costruito sulla sua esclusione. Ciò che consegue all'affiorare del perturbante è infatti un sentimento di perdita di controllo da parte dell'io, di impotenza. Qualcosa ritorna ma non è stato intenzionato. Un altro esempio di perturbante utile a dimostrare quanto stiamo affermando è il ripetersi di avvenimenti consimili rispetto al quale il soggetto sembra essere totalmente passivo. Ciò che di per sé sarebbe innocuo può, a causa di questa demoniaca ripetizione diventare spaventoso e questo perché dimostra attraverso la ripetizione il predominio di ciò che Freud chiama "coazione a ripetere". Predominio che a sua volta ci ricorda il nostro rimanere sempre implicati con ciò che abbiamo escluso, il nostro essere costantemente chiamati da questo resto che è diventato per noi un alterità. Freud afferma addirittura che in sintesi perturbante è "tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere" (ivi, p.99). Il turbamento è allora generato non tanto da qualcosa di spaventoso ma dal rientrare in qualche modo in contatto con una sorta di magma originario, che se da una parte minaccia di risucchiarci dall'altra e però anche il fondamento di qualsiasi progetto o desiderio, il riaprirsi del serbatoio delle possibilità. Il nulla in quanto a rappresentabilità ma anche il tutto dove diventano nuovamente accessibili le possibilità che avevamo escluso, le soddisfazioni di cui ci eravamo privati.

Ecco allora che si palesa ciò che affermavamo all'inizio del paragrafo, nel bel mezzo della quiete mantenuta da un movimento che si occupa di garantire l'io, l'emergere di qualcosa che è temibile proprio perché è attraente, perché ci promette un altro piacere, o come direbbe Lacan un godimento totale.

Qui risiede la paura e al contempo la piacevole vertigine che accompagnano solitamente il cambiamento, esso implica infatti il rendersi accessibili a questo vuoto (che è al tempo stesso un pieno), l'attraversarlo subendo un temporaneo indebolimento dell'io e di tutti i limiti, nella speranza di raggiungere un nuovo equilibrio che conceda una maggiore soddisfazione. Soddisfazione che come abbiamo visto nei capitoli precedenti è sempre legata ad un contatto con ciò che deborda

dall'io (che si indichi con essere o con reale). Ciò che spinge al cambiamento potrebbe allora essere l'angoscia che riemerge quando avendo raggiunto un totale sradicamento, una totale stabilità dell'io (che è un'altra forma di onnipotenza) ci si trova una situazione di impasse, una situazione che non concede alcun soddisfacimento e che non è superabile se non riaprendo il pensiero alla possibilità, apertura che implica necessariamente il suddetto contatto.

Abbiamo visto, quindi, come anche tra piacere e dispiacere non si possa tracciare un confine ben determinato, in quanto il piacere a un livello sembra implicare il privarsi del soddisfacimento ad un altro livello e viceversa, mentre il dispiacere spesso sia piacere che non può essere avvertito come tale.

A queste riflessioni apre la strada Freud in *“Al di là del principio di piacere”*. Prima di questo scritto si tendeva infatti a far rientrare tutto sotto il predominio del principio di piacere, inteso come ciò che tende a neutralizzare la tensione e a garantire la stabilità dell'io. Due ostacoli fanno poi crollare questa interpretazione, da una parte la realtà che con le sue pretese non sempre permette che il piacere regni indiscusso, ma soprattutto la presenza di qualcosa che non sottostà alla logica del principio di piacere.

Freud si chiede ad esempio perché le persone continuano, a volte per tutta la vita, a ripetere eventi spiacevoli. Ipotizza allora che la ripetizione sia un tentativo di padroneggiarli, di legare definitivamente tutto l'eccitamento che da essi è scaturito per raggiungere nuovamente la quiete. Suppone infatti che il piacere e il dispiacere dipendano dalla quantità di “eccitamento libero” presente, nel senso che maggiore è l'eccitamento minore la possibilità di piacere. Di conseguenza perché possa agire il principio di piacere è prioritario che sia ristabilita la quiete. Ciò che provvede a legare l'eccesso di eccitamento è la coscienza (ciò che deve riassorbire in sé). Il soggetto è trascinato indietro da ciò che Freud chiama “coazione a ripetere”, e accompagnato dalla dose di angoscia che questo ritorno comporta fa fronte nuovamente a qualcosa che lo aveva inondato. Solo quando durante questo processo l'eccitamento libero viene legato con successo (elaborazione, rappresentazione), solo allora può entrare in gioco il principio di piacere. Quest'ultimo e la “coazione a ripetere” non sono dunque in opposizione ma puntano alla stessa cosa, alla neutralizzazione di ogni tensione, alla morte. Si può addirittura dire che questa che Freud ha nominato “pulsione di morte” lavora per il principio di piacere, per il consolidamento dell'io.

E' emersa allora una confusione, uno sfumarsi dei confini, laddove si credeva il piacere la morte, laddove si credeva uno spiacevole stato di tensione la vita. Mentre la pulsione di morte agisce dimostra infatti che non tutto è stato riassorbito, per quanto tenti di ristabilire la quiete dimostra che l'alterità ben lungi dall'essere controllata ci controlla. D'altronde l'attività di legare, il tentativo di rappresentarsi l'ignoto non potrà mai cessare se si considera che l'alterità non è esauribile (se non

illusoriamente). Se si considera innanzitutto che l'uomo è in un mondo con altri. E' sempre Freud infatti ad affermare che se da una parte l'individuo tende ad abolire le tensioni, "l'unione con la sostanza vivente di un individuo diverso accresce queste tensioni, introduce nuove differenze vitali che dovranno essere livellate dalla morte" (Freud, 1920, tr. it., p.89). Ecco allora il vitale, nell'incontro con l'altro. A questo punto della riflessione freudiana sorge però un altro problema ovvero, se anche ciò che spinge ad incontrare un altro individuo non sia un tentativo più diretto e più intenso di raggiungere la scarica di ogni tensione, la quiete dell'unità, e se non sia questa prerogativa di ogni pulsione.

Eccoci allora arrivati all'altro piacere, al soddisfacimento altro rispetto a quello dell'io.

Ripercorrendo questa piccola parte del pensiero freudiano abbiamo visto come egli consideri, da una parte la tendenza al riparo nella stabilità (in una pienezza che Lacan direbbe simbolico-immaginaria e che forse Heidegger considererebbe totale perdita nella deiezione), dall'altra il costante richiamo da parte di ciò che resta escluso e in generale di tutto ciò che in quanto altro rimanda ad esso.

Abbiamo visto soprattutto che morte e piacere attraverso questa lettura risultano intimamente intrecciati anche se sarà solo con Lacan che verrà introdotto il secondo piacere di cui abbiamo parlato e che verrà chiamato godimento. C'è sì una soddisfazione nel padroneggiare ma anche nel contatto (mai diretto nella teoria lacaniana) con il reale, entrambe sono indispensabili e anche pericolose. La soluzione sembra quindi essere quella di mantenersi nella tensione, di oscillare tra questi due poli che trovano il loro senso l'uno rispetto all'altro.

Il pensiero stesso, le rappresentazioni, nascono infondo nell'alternarsi di presenza e assenza, come acquisizione della capacità di padroneggiare l'assenza. Proprio in *Al di là del principio di piacere* Freud parla del gioco del rocchetto, del "fort" "da", dell'alternarsi del qui e del là e dell'emergere della capacità di assumersi la perdita. Del dolore della perdita mischiato al piacere del riuscire a padroneggiarla. L'identità stessa è connessa ad una perdita, a una separazione lacerante che coincide come abbiamo visto con l'emergere del significante. Sarà infatti una parola (il filo nel gioco del rocchetto) a tentare di coprire il buco dell'assenza senza riuscirci mai totalmente. A questa parola, sicuramente più stabile dell'alternarsi di assenza e presenza, il soggetto tenterà di affidarsi senza, però, trovare mai una totale soddisfazione. Questo alone di insoddisfazione è ciò che lo spinge costantemente oltre, alla ricerca di un piacere primordiale, di un ritorno all'origine. Protendersi verso questo magma indifferenziato, verso questa sorta di vuoto centrale privo di tensioni ma circondato su tutti i lati da zone ad altissima tensione è contemporaneamente angoscia di dissolvimento, di perdita di controllo, possibile nel momento in cui consideriamo che si ha accesso a tale zona attraverso un varco che si è aperto nell'io, io che tratteggiando i confini di questo

centro ci dovrebbe consentire di transitarvi senza perderci. Rispondere a tale richiamo, questo probabilmente è ciò che Freud considera “pulsione di morte”.

La possibilità di una gioia eccessiva

“Mi perdevo nell'infinito pur restando me stessa. Sentivo sulle palpebre il calore del sole che brilla per tutti, ma che lì, in quell'istante, non accarezzava che me. Il vento volteggiava intorno ai pioppi: veniva da altri posti, da dovunque, scuoteva lo spazio, e io turbinavo immobile fino ai confini della terra. Quando nel cielo si levava la luna, io comunicavo con le lontane città, con i deserti, i mari, i villaggi che in quel momento si bagnavano nella sua luce. Non ero più una coscienza vacante, uno sguardo astratto, ma l'odore ondosso dei campi di grano, l'odore intimo delle brughiere, il calore spesso del mezzogiorno il fremito dei crepuscoli; avevo peso, e tuttavia evaporavo nell'azzurro, non avevo più confini.”

Simone De Beauvoir, “Memorie di una ragazza per bene”,129

“Pulsione di morte” è l'essere giocati da una dimensione che abbiamo escluso o accoglierla, ascoltarla e mediare con essa?

E' davvero necessario difendersi o è ipotizzabile anche un contatto vitale con l'indifferenziato?

Freud (e forse la psicanalisi in generale) sembra considerare la difesa indispensabile, così come sembra riunire entrambe gli atteggiamenti suddetti sotto la dizione di “pulsione di morte”.

Ma è davvero inevitabile che l'allentare i confini dell'io implichi una perdita, un indebolimento eccessivo dello stesso?

Sicuramente una convinzione di questo tipo ha fatto sì che si vedesse solo dolore al di là del principio di piacere, eppure nei capitoli precedenti abbiamo visto che quella mancanza che minaccia di risucchiare è in qualche modo indispensabile e che attrae addirittura. Abbiamo visto come Lacan indichi con il termine Cosa un “assoluto mancante”, ciò che regola il desiderio, o meglio ciò che nella sua presenza-assenza determina il dovere di desiderare, una sorta di “centro di aspirazione del desiderio” (Fachinelli, 1989, p.191) con il quale il soggetto non smette mai di rapportarsi in modo nostalgico, in modo simile a come ci si può rapportar ad una perdita. Questa Cosa non è esauribile nella madre concreta ma è un reale primordiale, sia interno che esterno, che deve essere presente, come mancanza, anche nella madre. I problemi sorgono quando si fa coincidere totalmente la Cosa con la madre, per cui ogni tentativo del soggetto di avvicinarsi ad essa diventa trasgressione della legge che proibisce l'incesto (cardine della teoria psicanalitica) e caduta nel caos indifferenziato, ma se invece si pensa la Cosa come “madre primordiale” (qualcosa di simile alla radura di cui parla Heidegger) divenuta “vuoto centrale” e quindi irraggiungibile di

per sé, il rapporto con essa non potrebbe avere il carattere di un “movimento asintotico” (ivi, p.193) verso di essa? Di un avvicinarsi e forse di un attingere non necessariamente patologico?

E se si pensa la mancanza in questo modo non si potrebbe ipotizzare accanto all'angoscia anche la possibilità di una gioia estrema? La possibilità di vivere una vertigine di libertà senza venirsene annientati?

Fachinelli (1989) sostiene che la condanna, anche da parte della psicologia, di tutto ciò che l'uomo civile ha messo da parte come pericoloso per la costruzione di un io individuale, dipenda dal fatto che quando si è pensato a questo escluso lo si è fatto quasi esclusivamente in riferimento a quei casi in cui l'uomo si è perso in esso, ai casi che usando impropriamente un linguaggio medico vengono detti patologici.

Propone allora una sua accettazione, un accoglimento che comporta anche una fiducia e per il quale è necessario riabituarsi ad un silenzio che ricorda quello di cui parlava Heidegger. Considera vitale il ritrovare la capacità di passare da uno sguardo che afferra ad uno che oltrepassa la visione distinta per poter poi oscillare fra i due tipi di visione, entrambe indispensabili. Secondo Fachinelli non si tratta di mirare alla distruzione dell'io per tornare definitivamente all'indistinto originario, all'informe, all'irrazionale ma addirittura di un modo per salvare questo io dal venir risucchiato nella ragione tecnica, burocratica o scientifica. Il salvataggio consisterebbe appunto nel mantenerlo in contatto con ciò da cui ha preso forma e che lo fonda, nel recupero dell'esperienza “estatica”.

Quelle che la psicanalisi chiama difese sono soprattutto delle barriere che ci separano dal nostro non-io (che sia interno o esterno), non si tratta però di abbattere queste difese, questi limiti o ci troveremo nuovamente nella situazione che ci ha portato a erigerli, non si tratta nemmeno di tentare di riassorbire tutto nell'io (come è stato anche per tutta quella psicanalisi che si proponeva e si propone di prosciugare l'inconscio, di esaurire tutto nella rappresentazione), come suggerisce Fachinelli bisogna piuttosto “lasciar affluire, lasciar defluire, immergersi, nuotare nella corrente” (ivi, p.21) e allora forse le difese si allenteranno. Allentate le difese un eventuale ospite non ci colpirà alle spalle ma potremo accoglierlo prima di averlo esaminato ed eventualmente respingerlo, potremo inoltre renderci nuovamente accessibili all'estatico. Con l'allentarsi dei confini è infatti possibile muoversi verso il “nulla”, è possibile svuotarsi di una pienezza che potremmo considerare vuota per tornare ad attingere ad un nulla che paradossalmente potremmo dire pieno (serbatoio inesauribile di possibilità). Un movimento del genere ha sicuramente a che fare con l'angoscia di cui abbiamo parlato nei capitoli precedenti ed è forse per questo che si parla per lo più di interruzione, di arretramento, trascurando l'eventuale gioia successiva. Come afferma Fachinelli (ivi, p.30)

“angoscia oltre l'angoscia , fino al terrore dell'annichilimento: e così gioia oltre il godimento.

Nel centro del vuoto, quando l'io si perde, pienezza. Il vuoto si capovolge in pieno; l'assenza in presenza. Totale cambiamento tra il prima e il dopo. Vuoto non è simmetrico di pieno.”

“Ciò che si genera nel vuoto, nell'estrema rarefazione, è ciò che si è cercato. Si trova ciò che in noi qualcuno, al di là dell'io, cercava. Il rinvenimento è sempre singolare e rimanda alla singolarità del creatore”.

E ancora:

“Non si possiede il 'vuoto'. L'attimo estatico è raccolto in sé, unico – e di colpo tende a pervadere tutto. Il tentativo di dire quest'attimo deve essere asciutto, sobrio, al limite del silenzio”

“Nel punto in cui svanisce il confine tra il soggetto e l'oggetto, emerge il senso di un tutto che è insieme nulla. Esperienza del tuttonulla, del pienovuoto”.

Nelle frasi riportate emerge come questo di cui si sta parlando sia più un campo di tensioni da attraversare che un luogo in cui sostare, un attimo estatico che somiglia all'attimo di cui parlava Heidegger in riferimento alla decisione autentica, la sensazione di un contatto furtivo con la certezza, con l'assoluto, sebbene caratterizzati da indeterminatezza e vacuità. Contatto che testimoniando la possibilità di una gioia smisurata riaccende il desiderio e soprattutto lo conduce a progettarsi su una strada personale, gli indica la direzione, di modo che possa essere autentico

“E' in questa coincidenza di essere e nulla, “puro vuoto” carico di tensione, che vive per un tempo non numerabile l'estatico (e in cui sprofonda l'angosciato)”. (ivi, p.37)

La fluidità che permette di raggiungere questo stato secondo Fachinelli è una caratteristica propria della vita che solo in seguito ad una crisi può venir meno, generando modalità meccaniche come sono le difese teorizzate dalla psicanalisi. Secondo lui c'è un enorme differenza, ad esempio, tra la regressione intesa come meccanismo di ritorno quasi irreversibile a determinate fasi di sviluppo e l'avere disponibile la propria vita, la propria storia, anche quella più lontana nel tempo, in virtù di una flessibilità e di una fluidità che permettono poi in ogni momento di riprendere il cammino.

Anche la ripetizione di cui parlavamo nel paragrafo precedente acquista così tutt'altro significato o meglio, si può distinguere fra due tipi di ripetizione. Da una parte la replica rigida dell'identico, che non tiene conto delle peculiarità contingenti in cui si trova l'individuo e che può per questo essere considerata coazione a ripetere e dall'altra una ripresa ampliata e variata dei temi dati all'inizio, una

ripresa volta in avanti o come direbbe Heidegger una ripetizione autentica.

In questa distinzione si intravede anche una possibile risposta alla prima domanda che ci siamo posti, quella riguardante la pulsione di morte. Si potrebbe infatti ipotizzare che una spinta del genere è presente, o meglio va verso la morte, solo nel momento in cui si cerca la pienezza laddove la si può trovare, ovvero quando si cerca (o si è spinti a cercare) la pienezza senza tener conto di ciò che ci circonda o come direbbe Heidegger rinnegando il nostro originario essere nel mondo. Mentre, se la ripresa è una ripetizione autentica aperta alla situazione, rimarrà sempre un margine di incertezza per cui pur cercando l'uno non sarà possibile trovarlo. L'esistenza stessa, vissuta autenticamente, somiglia quindi alla rincorsa di qualcosa che non si fa prendere se non in un'illusione che pian piano insterilisce. Si tratta in fondo dell'esperienza della "decisione anticipatrice" come accettazione del limite, come sottomissione alla morte.

Questa ripresa autentica pur rivelandosi vitale implica sempre il passaggio in zone limitrofe all'abisso, all'angoscia. Le stesse zone concedono però attimi di gioia smisurata, di estasi, dove il piacere consiste nell'abbandonare momentaneamente un io che è anche prigioniero per andare a riattingere allo stesso luogo nel quale ha cominciato a formarsi, l'indistinto.

Ritornando alla riflessione sull'estatico Fachinelli considera "l'area perinatale" non come una semplice fase dello sviluppo, ma come un ambito sempre attivabile. Se è vero infatti che il distinto sorge dall'indistinto e che tale processo non giunge mai a compimento, se non con la morte, vorrà dire che in ogni momento saranno entrambe presenti, nonostante si tenda a focalizzare l'attenzione sul distinto sino a dimenticare o addirittura a tentare di eliminare l'indistinto. Durante il periodo perinatale i confini non sono ancora ben tracciati ed è per questo che i bambini piccoli (come dimostrano molte ricerche in psicologia) sono solitamente capaci di un'enorme capacità di risonanza nei confronti dell'ambiente e possono facilmente esperire sinestesie. Abbiamo però visto come si diano momenti in cui queste capacità sono recuperabili. Le estasi in fondo sono esperienze in cui si esce come fuori di sé, momenti in cui l'io esce dagli angusti confini in cui la maturità lo ha costretto per tornare all'illimitatezza, ad un senso di comunione con il tutto che R. Rolland, amico di Freud chiamava "sentimento oceanico". Freud nei confronti di un tal sentimento era scettico, diceva di poterlo al limite immaginare razionalmente ma di non avervi altrimenti accesso, lo associava poi all'onnipotenza infantile (e di conseguenza al patologico) cosa, come abbiamo visto, ben diversa.

Potremmo a questo punto ipotizzare che oltre al timore dell'angoscia, di cui abbiamo parlato fino a questo punto dell'elaborato, ci sia anche un timore del troppo piacere. In fondo anche Heidegger fra i sentimenti ontologici fondamentali (che insorgono in presenza della totalità) non elencava solo l'angoscia ma anche la noia, la nausea e la gioia.

Potremmo ipotizzare anche, insieme a Fachinelli, che l'esperienza estatica arricchisca piuttosto che indebolire l'io, che gli dia un senso di potenza ben diverso dall'onnipotenza e che tutto ciò che ha a che fare con la Cosa lacaniana vada al di là della questione (cara alla psicoanalisi) dell'incesto, al di là dell'ordine simbolico.

Raggiungere la Cosa secondo Fachinelli non è né impossibile né condannabile, come avviene ad esempio in quell'estasi che è l'orgasmo (e che è una fra le tante possibili)

“In un solo momento, qualcosa può essere raggiunto per cui un essere è per un altro al posto, vivo e morto insieme, della Cosa. In quest'atto, e in questo solo momento, egli può simulare con la sua carne il compimento di ciò che non è da nessuna parte”. (Ivi, p.194)

Ciò che rimane invece condannabile è il tentativo di padroneggiarla, il volerla afferrare. Anche quando Lacan parla di bordare il vuoto centrale sembra essere implicato un contatto con questo vuoto, ma forse parlando di contatto siamo già oltre Lacan, rimane comunque il fatto che ciò a cui non bisogna cedere è invece il tentativo di oltrepassare la linea di cui parlavamo in riferimento al pudore, il tentativo di dire razionalmente ciò che si può forse solo sentire ma che fonda ogni nostro dire.

D'altra parte non bisogna dimenticare che il godere dell'estatico è sempre prossimo all'angoscia, che c'è sempre di mezzo il rischio di perdersi⁵.

3. IDENTITA' E PAESAGGI DI FRONTIERA

Sull'io

“L'io è strutturato esattamente come un sintomo. Non è altro che un sintomo privilegiato all'interno del soggetto. E' il sintomo umano per eccellenza, la malattia mentale dell'uomo”

Lacan, 1957, p.20.

Galimberti, nel riferirsi alla nostra filosofia e in generale alla nostra cultura, parla di una prospettiva “egologica” e “logocentrica”, dove “ego” è qualcosa di molto simile ad un desiderio di

⁵ Riferendosi a questo rischio la psicoanalisi ipotizza che abbia a che fare con la sicurezza di base della persona, con le sue esperienze di contenimento, nel senso che può godere dell'estatico senza perdersi chi è stato adeguatamente contenuto.

potenza, di padroneggiamento, di controllo e “logos” il principale strumento di cattura da esso utilizzato.

Alla luce delle considerazioni fatte nei capitoli precedenti potremmo ipotizzare che questo considerare l'io come presa sul mondo e la presa come esclusivamente positiva sia innanzitutto un difendersi da qualcosa che ci riguarda ma che ci turba enormemente. E' proprio quando “molliamo la presa” infatti che ci rendiamo conto del fatto che siamo giocati e che, come direbbe Lacan, prima di essere “parlanti” siamo “parlati”.

Ma cosa succede se si fa di questo io senza ombra un culto (come sembra proporsi anche gran parte della psicologia)? Forse ciò che sfugge e turba ci raggiungerà nel nostro continuo scappare e ne saremo giocati in misura maggiore? Forse diventerà qualcosa di invisibile e diffuso che nel suo non essere in nessun luogo (perché lo abbiamo scacciato) è ovunque?

Abbiamo visto come sia Heidegger che Lacan pongano nella mancanza di fondamento dell'esistenza umana la condizione della sua libertà. Questa libertà però, nel suo sottrarsi ad ogni chiarificazione definitiva, ad ogni riduzione alla certezza dell'ordine stabilito dalla coscienza, viene a coincidere con la “follia”. Viene da sé che una cultura basata sull'identità e sulla presunzione della ragione di potersi impossessare dell'esistenza fin nel suo fondamento non può che escludere la suddetta follia. Come testimonia Foucault, la follia viene isolata innanzitutto perché testimonia la gratuità dell'esistenza, perché svela all'uomo il suo essere libero, il suo essere privo di fondamento e abbandonato nel mondo. E' sulla base di questa mancanza di fondamento che si apre un ventaglio di possibilità fra le quali ne emergono due opposte ma anche molto simili nei loro effetti. Da una parte il tentativo ossessivo da parte dell'uomo di giustificare la mancanza di fondamento costruendo un io che si crede capace di esaurire ogni incertezza, dall'altra la rinuncia al tentativo di giustificarsi, la “scelta” del soggetto per la libertà estrema della follia. Possibilità che mentre dovrebbe liberare l'uomo lo rende prigioniero, incapace di decidere, di progettarsi nel mondo.

C'è infatti una differenza fondamentale tra questa scelta, chiamata da Lacan “insondabile decisione dell'essere” e la “decisione anticipatrice” di cui abbiamo parlato in riferimento ad Heidegger, se nel primo caso infatti vi è un'assunzione del limite data dal confrontarsi del soggetto con la morte, nel secondo vi è il rifiuto di ogni limite, il rifiuto del linguaggio come universale nel quale il soggetto è preso, il ritirarsi del soggetto dalla rete di aggregazioni sociali e dallo scambio simbolico che queste comportano per far valere la propria libertà come un assoluto. Questo rifiuto radicale del limite corrisponde a ciò che comunemente viene considerato folle e non è altro che l'inabissarsi del soggetto in qualcosa che lo riguarda intimamente, il condurre alle estreme conseguenze il carattere non-fondato dell'esistenza, la libertà.

Ma se sosteniamo che in questo consista la follia, nel rifiuto del limite, non potrebbe essere

considerata ugualmente folle anche una fiducia estrema nell'identità?

Il discorso portato avanti dalla logica dell'identità mira ad una esclusione totale della follia (per come l'abbiamo descritta) ma, come afferma Lacan:

“L'essere dell'uomo non solo non può essere compreso senza la follia, ma non sarebbe l'essere dell'uomo se non portasse in sé la follia come limite della sua libertà”. (Lacan, 1974, citato in Recalcati, 2004, p. 165)

Folle è allora anche un “pensiero che pretende di costituirsi come identico a se stesso, spurgato da ogni alterità” (ivi, p.169). Il pensare la follia come totalmente estranea all'uomo, il negare il carattere umano della stessa .

L'io può essere infatti talmente seducente da indurre il soggetto a misconoscere la propria dipendenza dall'altro, a credersi completamente padrone di se stesso perché identico all'immagine che ha di sé. Un'immagine che lo esaurisce.

Questo nuovo tipo di follia è quindi una passione sconsiderata dell'uomo per la propria immagine, una fiducia ceca nella consistenza ideale della propria identità. Anziché il riconoscimento di una mancanza, di una divisione fondamentale o per dirla con Heidegger dell' “essere per la morte”, vi è in questo caso una “spinta all'Uno, all'identico” (ibidem) con il rischio di un totale sradicamento del soggetto dal mondo in cui è gettato e in cui soprattutto è esposto all'esperienza del limite.

La follia del rifiuto dell'altro e del credersi del soggetto solo “io”.

In entrambe i casi di cui abbiamo parlato si assiste quindi, non al raggiungimento della libertà ma ad una “reificazione” della stessa. Al dramma di chi nel non scendere a patti con l'altro, nell'astenersi da ogni scambio non trova la libertà, ma le catene di un ordine simbolico che lo assedia e all'interno del quale non ha uno spazio, una voce. Proprio come un potere che ci cattura nel momento in cui crediamo di essercene liberati. Una forza anonima forte della “distrazione” della nostra ragione, illusa di poter controllare tutto.

Per questo nei capitoli precedenti (dove si era già parlato dell'io nei termini di copertura della mancanza) si è proposto l' abbandonarsi ad un movimento che somiglia ad un oscillare. Per questo si è proposto l'esercizio di una sorta di pudore di fronte a ciò di cui non possiamo impossessarci. Di conseguenza, se si considera il linguaggio come patria dell'uomo è lì che bisogna innanzitutto esercitarsi a questo pudore, anche se tutto questo significa abitare un paradosso. Se infatti cerchiamo di scavare intorno alla lettera per aprire un canale, per socchiudere l'io, lo facciamo per lo più attraverso un gesto discorsivo, un atto di parola che non può che riprodurre il velo. Questo paradosso sembra però essere la nostra più naturale condizione. Come afferma Rovatti (1992, p.24):

“L'illusione che si ripresenta ad ogni frase è che il nome e la cosa coincidano e che il soggetto parlante sparisca: sparisca non come enunciante della frase ma perché vi ha preso completamente dimora. L'unico modo di maneggiare questa illusione non è di farla sparire, ma al contrario di riconoscerla, di farla pesare sulla frase: attraverso il margine, la paradossalità che resta praticabile, in un gioco inevitabilmente in perdita e che deve sapere di esserlo”.

Considerato quindi che non si può rinunciare totalmente al tentativo di prendere di cui parlavamo all'inizio, ma che non ci si può nemmeno far risucchiare da un io padrone, si potrebbe pensare l'io in altri termini, come una zona di frontiera, come una soglia abitabile. E a partire da questa nuova interpretazione vedere cosa succede quando ci si inoltra troppo verso una delle due estremità.

4. LO PSICOLOGO COME GARANTE DELLA MANCANZA, UN “AVER CURA LIBERANTE”⁶

Esistono metodi e teorie accomunati da un particolare modo di rapportarsi all'altro, di averne cura. Heidegger affermava che l'ente nei cui confronti l'esserci si comporta come con-essere non ha il modo di essere del mezzo utilizzabile, di un oggetto diremmo noi, perché è esso stesso un esserci. Di conseguenza questo secondo esserci non può essere incontrato nel modo del “prendersi cura”, solitamente riservato ad un oggetto, ma in quello dell' “aver cura” (Heidegger, 1927, tr.it., p. 153). A questo punto bisogna precisare insieme ad Heidegger che nel mondo si incontrano soprattutto i modi difettivi di questo “aver cura”, come possono essere il trascurarsi l'un l'altro, l'essere uno senza l'altro, uno per l'altro, uno contro l'altro o l'essere completamente indifferenti (e così anche in psicologia). Per questo è facile scivolare dal pensare in termini di essere-con al pensare a due cose semplicemente presenti assieme, dimenticando che c'è comunque differenza fra l'indifferente esser presenti insieme di cose qualsiasi e il non importar nulla all'uno dell'altro proprio dell'esserci-assieme.

Tuttavia, al di là della quasi ovvia deficienza quotidiana dell' “aver cura” emergono, secondo lui, due modi positivi dello stesso. Il primo che si muove sotto il segno dell' “intromissione” tende a sgravare l'altro di ogni suo compito o incombenza, sostituendosi a lui. Per cui egli risulta privato di tutto quel prendersi cura di utilizzabili che gli spettava, espulso dal suo posto, sollevato dalla sua porzione di “cura”, sostituito, pur ricevendo da altri e già pronti quelli che dovevano essere i frutti del suo prendersi cura. Modo pericoloso, dato che facilmente l'altro può risultarne dominato, dipendente, cancellato senza peraltro rendersene conto.

⁶ Espressione reperita in: Heidegger, 1927, p. 153-157.

Il secondo modo positivo dell' "aver cura", contrariamente a quello appena visto, "presuppone" l'altro nel suo poter essere esistente, non gli sottrae la sua cura ma lascia a lui spazio di modo che possa inserirsi autenticamente in essa. Questo modo dell' "aver cura" che Heidegger considera "autentico" (ivi, p.153), non si focalizza come il precedente su qualcosa di cui l'altro dovrebbe prendersi cura ma "aiuta l'altro a divenire trasparente nella propria cura e libero per essa" (ibidem). A quest'ultimo modo sembrano essere riconducibili gli approcci terapeutici di cui abbiamo parlato. L' "aver cura" quindi, può aver a che fare e con l'essere per il mondo di cui ogni esserci si prende cura e con il più autentico essere per il proprio essere. Ed è solo in questo secondo caso che diviene liberante e favorisce l'autenticità.

Heidegger sottolinea ancora che l'essere assieme solitamente si esaurisce in ciò di cui ci si prende cura insieme. Ma un essere assieme basato sul fare le stesse cose, secondo lui, è dominato per lo più dal "distacco" e dalla "riserva" (ivi, p.154), non rimette alla propria libertà come può fare solo un impegnarsi comune per la medesima causa mosso dal fatto che ognuno dei partecipanti è toccato nel proprio.

Solo questo tipo di legame autentico secondo Heidegger dà la possibilità di una "determinazione giusta della cosa in questione e rimette l'altro alla propria libertà" (ibidem). Si tratta di un "anticipare liberando" opposto al "sostituirsi dominando" di cui sopra. Si tratta, in riferimento alla psicologia, di non reificare la sofferenza attraverso un sapere forte ed etichettante, ma di offrire una mancanza.

Tutto questo però, come abbiamo visto, comporta che il terapeuta sia in grado di fare i conti col non dicibile, con il demone, così come comporta una certa consapevolezza del non poter poggiare su un sapere certo ma dell'esser costantemente rimessi alla propria responsabilità. Cosa d'altronde inevitabile se assumiamo, come abbiamo fatto in questo elaborato, che "il vago" sia indispensabile al funzionamento psichico.

Tuttavia non sembra esatto pensare che dualizzare certe esperienze, rendersi accessibili a determinati vissuti implichi per il terapeuta solo sofferenza, sacrificio, come fosse mosso da una sorta di spirito missionario. Ipotizziamo piuttosto che ci sia sempre, perfino nel contatto con la schizofrenia, anche del piacere. Della soddisfazione derivante dall'inoltrarsi nuovamente in territori prossimi al "demone" ritornandone arricchiti, forti di aver nuovamente vinto il silenzio, il buio, la morte. Come se si aprisse per il terapeuta la possibilità di riprovare la conquista della nascita psicologica, l'emergere della vita dal vuoto, la possibilità di ridecidersi. Qualcosa di simile a ciò che si ipotizza provi l'artista nel suo continuo creare. Bion, parlando di sospendere memoria e desiderio al fine di rendersi disponibili all'ignoto sottolineava anche la possibilità, in questi casi, di apprendere dal paziente.

12. SUL SENTIMENTO DEL SACRO

*L'uomo è un mistero, io mi occupo di questo mistero perché
voglio essere un uomo
Dostojevskij*

Dopo aver parlato della necessità di una mancanza e aver sostenuto che è opportuno accettare in quanto tale quell'alone di incertezza che accompagna ogni emozione, gesto o parola, abbiamo proposto lo psicologo come garante della stessa, come una figura che dovrebbe condurre ad accettare una sorta di vuoto costitutivo. Certo chi si assume un simile compito non può più poggiare su una scienza forte. Per questo diviene fondamentale il tema della responsabilità.

Quello che poteva considerarsi un “addestramento” viene ad essere sostituito da un atteggiamento di continua ricerca nei confronti di un tema che si è rivelato essere indeterminato. Di conseguenza ogni agire e ogni pensare non potranno che muovere da una decisione (consapevole o meno) nei confronti di tale indeterminatezza e il rigore non potrà che essere misurato in responsabilità.

Bisogna poi dire che anche per lo psicologo, soprattutto quando si muove in vista di un simile scopo, serve un contenitore, un appiglio che permetta di oscillare fra noto e ignoto senza perdersi. A questo infondo servono teorie e metodi. Come abbiamo appena visto, ce ne sono alcuni che sembrano voler garantire ciò di cui stiamo parlando, che sembrano proporsi di esercitare quella “capacità negativa” di cui parlava Bion. Capacità che richiede esercizio e fatica ma indispensabile per eliminare o indebolire quegli elementi⁷ che saturano lo spazio del pensiero e impediscono un incontro.

Questi approcci, a nostro avviso, non possono che sottintendere un'idea di uomo perennemente in bilico fra libertà e finitezza, un uomo lacerato da una divisione interna, perennemente abitato da altro. Forse non sono altro che tentativi di trovare una patria per quell'uomo.

Ma qual'è la patria di questi psicologi e dell'uomo così come lo pensano?

Con Binswanger abbiamo parlato di “essere nell'amore” come modalità autentica e ricca in cui la presenza si apre a ciò che è altro. In cui non si limita alla “cura” come preoccupazione e dunque difesa di sé, ma la sfrutta innanzitutto come potenzialità dinamica. Tuttavia nel momento in cui la cura si fa progetto (o desiderio) storico, ovvero di una precisa persona all'interno di un determinato contesto spazio-temporale, non può che subire un processo di “degradazione” che la porta ad oscillare costantemente fra libertà e preoccupazione, apertura e chiusura, attività e passività. L'uomo

⁷ Elementi che lui individua principalmente come memoria e desiderio.

che ne risulta e che sembra emergere dalla riflessione di Binswanger come da quelle degli altri autori riportati, è un uomo “di mezzo” (Gius, 1984, p. 64), costantemente sospeso fra finitezza e infinità, o per dirla con Binswanger fra cura e amore. Quest'uomo però, non si limita ad intrattenersi fra i due opposti anzi, a suo meglio ne può rappresentare il “superamento”.

A partire dal superamento dell'antinomia centrale “amore-cura” egli può rappresentare l'autentico superamento di ogni antinomia e questo perché anziché lottare per la soppressione o repressione di uno degli elementi contrastanti è capace di conservarli come momenti di un tutto, di farli coesistere in un rapporto dialettico creando così un “tertium” (ivi, p.65). Un “soggetto” nel quale amore e cura, così come ipseità e alterità, si riconciliano e che Binswanger, rifacendosi a Shiller, tenta di descrivere come un “eterno uno” rispondente alla legge della continua trasformazione intesa come “autorivelazione attraverso la produzione di sempre nuove forme” (ivi, p. 66). Questo “eterno uno” risulta però inafferrabile alla scienza, indecidibile, “mistero”. Tanto più esperibile e immaginabile quanto più ci si intrattiene in quel modo che Binswanger chiama amore.

Per questo egli vuole intendere lo psicologo non come puro contemplatore delle forme di *Dasein* umano che incontra, ma come “intimamente coinvolto con esse in un ininterrotto processo di formatività reciproca” (ibidem). Non come forgiatore di forme ma come al tempo stesso risultato della loro opera forgiatrice. Nella convinzione che è solo nella dualità da lui indicata come amore che l'essere si può dischiudere e dunque muovere. A partire da questo punto di vista la psicoterapia non può che costituirsi come un approccio “dialettico-dinamico” (ivi, p. 70) che coinvolge sia il paziente che il terapeuta e che li conduce a vivere una esperienza “riparativa” basata sull'amore. Un rapporto che in quanto dialettico diventa trinitario, ovvero da luogo al “tertium” di cui sopra. Una relazione non più basata sul narcisismo o sul determinismo ma su qualcosa che potremmo chiamare “sacralità” in quanto implica il “mistero” di cui sopra. Pur mantenendo una distinzione delle individualità e dei ruoli, quindi non trattandosi di fusione, in questo caso non è più possibile parlare di individui isolati o di un rapporto basato sul potere. Si tratta piuttosto di qualcosa che ha a che fare con la libertà interiore, con l'apertura a quel serbatoio di potenzialità e desideri di cui più volte abbiamo parlato nel corso dell'elaborato e al quale chiunque può essere rimandato.

Per essere più precisi il modo dell'amore e quell'intreccio dialettico che si costituisce come psicoterapia dovrebbero occuparsi e garantire una continua ricerca e un continuo riconoscimento di quella libertà, di quella apertura.

Allo stesso tempo, in seguito all'entrata in una relazione dialettica con l'altro, anche l'originario senso di colpa⁸ dovrebbe divenir più gestibile e di conseguenza, la persona esser rimandata non più a sicurezze onnipotenti e ad un apparente equilibrio in realtà precario ma, secondo Binswanger, ad

⁸ Per ulteriori informazioni sull'argomento si vedano i capitoli 2 e 10.

una sorta di sicurezza di base.

Per una psicoterapia che si pensa in questi termini fondamentale è la “comprensione della presenza vitale del sacro” (ivi, p.72) in ciascun esserci. “Sacro” come potenzialità, che ogni persona ha, di poter essere “infiniti modi di esserci” (ibidem), di poter essere costantemente ricondotta alla “libertà di essere potenzialmente tutti i progetti di mondo possibili e di poter essere libera almeno dalla colpa della sua alienazione” (ibidem). Oppure “sacro” come movimento dialettico della presenza che torna ad immergersi nella sua essenza, come oscillazione continua fra l'ontico e l'ontologico.

Ciò che, da questo punto di vista, caratterizza invece il mantenersi nell'inautenticità (o certi disagi psicologici) è il non riconoscimento della sacralità se non addirittura “la negazione del sacro, dell'amore, della libertà” (ivi, p.73).

Ecco allora che potremmo vedere nel “sacro” la risposta alla domanda che ci siamo posti intorno alla patria di questo uomo e di questa psicologia di cui stiamo parlando.

Sacro non come qualcosa che riguarda una dimensione divina, non terrena. Ma come parte integrante della vita stessa. Un mistero rispetto al quale non bisogna esercitare il sospetto ma il rispetto, il pudore.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., 1989, *A partire dal bambino - la psicoanalisi e la questione infantile*, (a cura di Piero Feliciotti), Edizioni Croce Bianca, San Severino Marche.
- AA.VV., 2006, *Quaderni veneziani. Autismo e psicosi infantile - Clinica in istituzione*, Borla, Roma.
- Anzieu D., 1985, *Le Moi-peau*, Bordas, Paris, (tr.it., *L'io pelle*, 1994, Borla, Roma).
- Armezzani M., 2002, *Esperienza e significato nelle scienze psicologiche*, Laterza, Bari.
- Armezzani M., Grimaldi F., Pezzullo L., 2003, *Tecniche costruttiviste per la diagnosi psicologica*, McGraw-Hill, Milano.
- Augé M., 1992, *Non Lieux*, Seuil, Paris, (tr. it., *Non luoghi, introduzione ad un antropologia della surmodernità*, 1996, Eleuthera, Milano).
- Baio V., 1987, *Bambino psicosi e istituzione*, n.1, in *La psicoanalisi, Studi internazionali del Campo freudiano*, pp. 142-145, Astrolabio, Roma.
- Baio V., 1993, *La funzione materna nella clinica del bambino psicotico*, in *Quaderni Veneziani di Psicoanalisi, La relazione madre bambino*, n. 2, pubblicazione della Sezione Italiana della Scuola Europea di Psicoanalisi, Sede di Venezia.
- Baio V., 1997, *L'atto a plusieurs*, in *Les feuillets du Courtil*, n. 14, Publication du Champ freudien en Belgique.
- Baio V., De Halleux B., Kusnierak M., 1992, *Une clinique en institution*, Préliminaire, n. 4, Bruxelles.
- Bion W. R., 1976-1977, *Discussioni con Bion*, tr. it., Loescher, Torino, 1984.

- Baumann Zigmunt, 1999, tr. it., *La società dell'incertezza*, il Mulino intersezioni, Bologna.
- Baumann Zigmunt, 2003, *Liquid Love: On the frailty of uman Bounds*, Polity Press, London, (tr. it., *L'amore liquido: sulla fragilità dei sentimenti umani*, 2004, Laterza, Roma).
- Benedetti G., 1980, *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, Einaudi, Torino.
- Benedetti G., 1992, *Psychotherapie als existentielle Herausforderung*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen, (tr. it., *La psicoterapia come sfida esistenziale*, 1997, Raffaello Cortina Editore, Milano).
- Berto G., 1998, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Bompiani, Milano.
- Brandalise Adone e Failli Silvia (a cura di), 1996, *Jacques Lacan: la psicoanalisi, l'ermeneutica, il reale* (atti del convegno svoltosi a Milano l'11 dicembre 1993), Unipress, Padova.
- Callieri B., 1981, *Fenomenologia dell'attesa*, Ricerche di Psicologia, n. 18, pp. 51-63.
- Camus A., 1942, *L'étranger*, Gallimard, Paris, (tr. it., *Lo straniero*, 2005, Tascabili Bompiani, Milano).
- Camus A., 1942, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, (tr. it., *Il mito di Sisifo*, 2006, Tascabili Bompiani, Milano).
- Cargnello D., 1966, *Alterità e alienità, introduzione alla fenomenologia antropoanalitica*, Feltrinelli, Milano.
- Derrida J., 1996, *APORIES Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"* -, Edition Galilée, Paris, (tr. it. *APORIE Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, 2004, Bompiani, Milano).
- Derrida J., 1997, *L'hospitalité*, Calmann-Levy, Paris, (tr. it., *L'ospitalità*, 2002, Baldini e Castoldi, Milano).
- Di Ciaccia A., 1987, *Nota sul bambino e la psicosi in Lacan*, in *La psicoanalisi*, n. 1, Astrolabio, Roma.
- Di Ciaccia A., 1996, *Quale istituzione per il bambino psicotico?*, in *Quaderni Veneziani di psicoanalisi, Le psicosi*, n. 4, Pubblicazione della Sezione Italiana della Scuola di Psicoanalisi Sede di Venezia.
- Di Ciaccia A., 1998, *La pratique à plusieurs*, in *Quaderni veneziani di psicoanalisi, Le psicosi*, n. 5, Pubblicazione della Sezione Italiana della Scuola di Psicoanalisi Sede di Venezia.
- Di Ciaccia A. e Recalcati M., 2000, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori, Milano.
- Di Petta G., 1999, *Il mondo sospeso – fenomenologia del "presagio" schizofrenico*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Egge M., 2006, *La cura del bambino autistico*, Astrolabio, Roma.
- Fachinelli E., 1989, *La mente estatica*, Adelphi, Milano.
- Francioli R., 1998, *Contributi per un attività comparativa*, www.gianfrancobertagni.it.
- Freud S., 1919, *Il perturbante*, tr. it., a cura di C. L. Musatti, in *Opere*, vol.IX, 1980, Boringhieri, Torino.
- Freud S., 1920, *Al di là del principio di piacere*, tr. it., a cura di C.L. Musatti, in *Opere*, vol.IX, 1980, Boringhieri, Torino.
- Galimberti U., 1979, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U., 1983, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U., 1987, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano.
- Gius E., 1984, *Psicoterapia e analitica esistenziale*, Clesp, Padova.
- Heidegger M., 1927, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle, (tr. it. *Essere e tempo*, 2006, Longanesi, Milano).
- Heidegger M., 1929, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, (tr. it. *Che cos'è metafisica?*, 2005, Adelphi, Milano).
- Heidegger M., 1943, *"Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, in *Che cos'è metafisica?*, 2005, Adelphi, Milano.
- Heidegger M., 1949, *"Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"*, in *Che cos'è metafisica?*, 2005, Adelphi, Milano.

- Heidegger M., 1987, *Zollikoner Seminare*, a cura di M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M., (tr. it. *Seminari di Zollikon*, 1991, Guida editori, Napoli).
- Hoseki Schinichi Hisamatsu, 1993, *La pienezza del nulla. Sull'essenza del buddismo zen*, il melangolo, Genova.
- Jabés E., 1989 *Un étranger avec sous le bras un livre de petit format*, Gallimard, Paris, (tr.it., *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, 1991, SE, Milano).
- Junger E., Heidegger M., 1989, tr. it., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano.
- La Cecla F., 2006, *Surrogati di presenza. Media e vita quotidiana*, Mondadori, Milano.
- Lacan J., 1994, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino.
- Lacan J., 1994, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse, 1962-1963*, Seuil, Paris, (tr. it., *Il seminario. Libro X. L'angoscia 1962-1963*, a cura di A. Di Ciaccia, 2007, Einaudi, Torino).
- Laing R. D., 1959, *The divided self*, Tavistock Publications Limited, London, (tr. it., *L'io diviso*, 2001, Einaudi, Torino).
- Mangini E., 2003, *Lezioni sul pensiero post-freudiano*, Led, Milano.
- Merleau Ponty M., 1948, *Sense et non-sens*, Editions Nagel, Paris, (tr. it., *Senso e non senso*, 1962, Il Saggiatore, Milano).
- Merleau Ponty M., 1964, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, (tr. it., *L'occhio e lo spirito*, 1989, SE, Milano).
- Murakami Haruki, 1999, *Supūtoniku no Koibito*, originalupplaga, Japanska (tr.it., *La ragazza dello Sputnik*, 2001, Einaudi, Torino).
- Nancy J.L., 2002, *A' l'écoute*, Editions Galilée, Paris, (tr. it. *All'ascolto*, 2004, Raffaello Cortina Editore, Milano).
- Nissim Momigliano L., 2001, *L'ascolto rispettoso*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Pasqualotto G., 1992, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia, (quarta edizione 2004).
- Racalbuto A., 1994, *Tra il fare e il dire. L'esperienza dell'inconscio e del non verbale in psicoanalisi*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Recalcati M., 2004, *Clinica del vuoto*, Franco Angeli, Milano.
- Recalcati M., 2007, *Il miracolo della forma (per un'estetica psicoanalitica)*, Bruno Mondadori, Milano.
- Rovatti P. A., 1992, *Abitare la distanza*, Raffaello cortina editore, Milano.
- Rovatti P. A., 1994, *L'esercizio del silenzio*, Feltrinelli, Milano.
- Sartre J. P., 1943, *L'etre et le néant*, Gallimard, Paris, (tr.it., *L'essere e il nulla*, 2002, Net, Milano).
- Sartre, J. P., 1964, *Les mots*, Gallimard, Paris, (tr. it., *Le parole*, 1964, Il Saggiatore, Milano).
- Spaltro E., 1985, *Pluralità. Psicologia dei piccoli gruppi*, Patron Editore, Bologna, (seconda edizione, 1993).
- *Tao Te Ching. Il libro della Via e della Virtù*, tr. it. dal francese, 1973, Adelphi, Milano (sesta edizione, 2003).
- Vezzani B. (a cura di), 2005, *Socchiudere il gruppo*, Feltrinelli, Milano.
- Volpi F., (a cura di), 2005, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.
- Volpi F., 1996, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, (terza edizione, 2005).
- *Zhuang-zi*, tr. it. dal francese, 1980, Adelphi, Milano.