

V. 11 n° 1 - 1996

Plexus ... Lo spazio del gruppo

a cura di Jaime Ondarza Linares

La Tribuna Internazionale di Plexus dopo averci proiettato sul panorama gruppoanalitico internazionale, ritiene importante dare uno sguardo al contributo italiano. Offre in questo numero un pensiero originale: quello di Diego Napolitani, conosciuto attraverso numerosi lavori e soprattutto la sua opera "Individualità e Gruppalità" (Boringhieri, 1988). L'Autore presenta in questo articolo uno spacco rappresentativo del suo pensiero.

DIEGO NAPOLITANI*

L'IMMAGINARIO NELLA METAPSICOLOGIA PSI- COANALITICA

*...Il polipo che insinua
tentacoli d'inchiostro tra gli scogli
può servirsi di te. Tu gli appartieni
e non lo sai. Sei lui, ti credi te.
da "Serenata indiana" di Montale*

Parole chiave:

Idem, Autos.

Key words:

Idem, Autos.

1. Premessa

Il 36° Congresso dell'I.P.A. (1989, Roma) ha con gran passione dibattuto il tema «Common ground in psychoanalysis: clinical aims and process», riprendendo ed approfondendo il problema aperto da Wallerstein nel precedente Congresso (1987, Montreal) con la sua relazione dal titolo «Una o molte psicoanalisi?». Il fatto stesso che fosse stata sentita la necessità di porre questo tema in modo problematico, indica l'inquietudine che serpeggia nel movimento psicoanalitico internazionale di fronte alla indefinita varietà di modelli teorici in cui si scompone oggi l'identità della psicoanalisi. Non si tratta più soltanto di variazioni di accenti intorno alla proposta

*Psichiatra gruppoanalista, Presidente SGAI.

metapsicologica di Freud: grosso modo fino agli anni '70, questa era, nella sua sostanza, universalmente condivisa, per quanto possano essere state ampie le variazioni dei modelli teorici sorti su essa. Ma si profila oggi, in un modo diffuso ed esplicito, una profonda spaccatura tra coloro che rimangono fondamentalmente aderenti all'ideale scienziato che sottende la metapsicologia psicoanalitica e coloro che invece sono più sensibili ad una corrente di pensiero che fa maggiore riferimento all'estetica, alla narrazione, all'ermeneutica. Si potrebbe vedere in questo sdoppiamento della cultura psicoanalitica il manifestarsi, anche in questo campo, della profonda crisi epistemologica che investe tutte le regioni del sapere moderno. Ma possiamo anche ritrovare un'anticipazione di questa crisi nella stessa opera complessiva di Freud, nella quale è possibile cogliere un incessante confronto tra un rigido ideale scienziato ed una profonda vocazione umanistica.

E' importante che io precisi subito che non intendo proporre qui una mia rilettura critica dell'opera freudiana al solo scopo di mostrare se e quanto me ne distinguo. Il mio intento è piuttosto quello di mostrare in che misura il mio riattraversamento del pensiero freudiano mi abbia consentito di individuare alcune strutture contraddittorie non marginali, e tali da pervadere l'intera sua opera con una conflittualità epistemologica mai risolta. Il fatto di avere riconosciuto tale conflittualità e di averle dato un mio senso soggettivo, in una prospettiva storicistica e relativistica, mi sembra che mi abbia aperto la possibilità di non esserne più l'inconsapevole portatore e ripetitore, né di lasciarmi più sedurre dall'assunto idealizzante per il quale la psicoanalisi costituisce un ordine pragmatico-conoscitivo a se stante non confrontabile con -o criticabile da alcuna altra regione del sapere, né infine di smarrirmi ancora nella antica e sempre nuova querelle sulla scientificità della psicoanalisi secondo gli assunti tradizionali di una scienza

empirico-deduttiva, come quella ancora una volta rispolverata recentemente da Grünbaum (1984, 1986) e da chi si è lasciato coinvolgere in quel dibattito.

Dare senso ad un conflitto che pervade le origini -culturali o familiari- della nostra identità non significa pretendere che il senso che siamo riusciti a dare sia quello definitivo. Dare senso al conflitto non significa neppure raggiungere una distanza ottimale da esso, al punto da rimanerne del tutto immunizzati, e tanto meno significa avere la garanzia che la propria produzione successiva non contenga nuovi elementi contraddittori, nuove sequele conflittuali, nuove aporie. Ma questo riconcepire le proprie origini culturali, come vedremo meglio in seguito, riconduce queste nel circolo vivo delle nostre configurazioni soggettive del mondo, circolo di scambi e di rimandi simbolici da cui emerge ogni eventualità creativa.

Freud cominciò la sua attività di ricercatore in medicina, neurologia e psichiatria seguendo la visione positivista condivisa nella cultura accademica della sua epoca. Egli cercò di dare una sua sintesi originale delle sue ricerche all'interno di questa visione nel suo "Progetto per una psicologia scientifica". Ma sappiamo anche che egli si è andato immergendo progressivamente in una dimensione esperienziale nella sua pratica clinica che lo confrontava con un tipo di "verità" radicalmente diverso da quello che la scienza positivista produceva e categorizzava. Mentre che le verità positivistiche si caratterizzavano per la loro verificabilità sperimentale, per il loro essere spiegate in termini di stretta causalità, per la credenza su cui fondavano l'oggettività ontologica delle cose, dall'esclusione di ogni forma di irrazionalità dal regno della scienza, le "verità" in cui Freud si trovò intimamente coinvolto sul piano cognitivo e affettivo scaturivano invece solamente da narrazioni soggettive, parziali, monche, contraddittorie. Questo tipo di "verità" lo costrinse a

fronteggiare quattro problemi fondamentali:

- 1) il fondamento relazionale di ogni evento psichico contrastante la rappresentazione strutturalmente monadistica dell'individuo anatomo-fisiologico nella prospettiva positivistica;
- 2) la casualità, che lo colpì in modo tale da fargli scrivere nel suo saggio su Leonardo da Vinci (1910) che essa si costituiva come un fattore scandaloso: «lo scandalo dei risultati di un'indagine che lascia alla casualità della costellazione parentale un'influenza così decisiva sul destino dell'uomo.»;
- 3) L'inapplicabilità di verifiche sperimentali all'interno di questo tipo di indagine, per cui ogni affermazione non poteva non comportare un dubbio sistematico relativo all'arbitrarietà della sua costruzione;
- 4) L'irrazionalità come l'altra faccia della razionalità, importante come questa in qualsiasi processo di comunicazione e conoscenza, come ad esempio si verifica a livello delle componenti transferali presenti in ogni relazione umana.

Questi problemi espongono Freud ad una radicale contraddizione tra il pregiudizio positivista della sua epoca e il complesso di esperienze che non potevano non mettere in crisi i limiti di quel pregiudizio. A mio modo di vedere Freud ha sofferto di questa contraddizione non nel senso di una sua difficile elaborazione, ma nel senso di assumerla inconsapevolmente come tale in tutta la sua costruzione teorica. Egli finisce così con l'affidare ad un pensiero metafisico, di cui il positivismo scienziato è un'opaca espressione, i germi relativistici, fenomenologici, eventualistici che andavano apparendo nel corso delle sue esperienze cliniche, in particolare modo di quelle che lo portarono a formulare la teoria della seduzione come momento significativo nella genesi delle nevrosi. Il rapporto tra Freud e il suo stesso pensiero trasgressivo rispetto ai canoni positivistici (quel pensiero cioè che avrebbe potuto trovare profonde risposdenze

nell'orizzonte ermeneutico e fenomenologico ai suoi tempi estremamente ricco di fermenti e di dibattiti), potrebbe essere riassunto in una sorta di parabola: un padre dallo spirito libero e potenzialmente trasgressivo (in una lettera Fliess, Freud non esitava a definirsi "avventuriero") intravede che un proprio figlio possa crescere e muoversi nel mondo secondo queste caratteristiche, tanto da rimanerne spaventato e da provvedere quindi ad una sua rigida educazione correttiva affidandolo ad un collegio di preti o di militari. (La Chiesa e l'esercito ricorrono come grandi metafore sociali proprio nel suo lavoro in cui egli fonda concettualmente l'Ideale dell'Io o Super-io). A questo figlio, che pur si piega all'Ordine cui padre lo affida, conserverà sempre una intima disposizione disordinante, poetica, e gli incontri col padre saranno sempre caratterizzati da momenti di autentica originalità ambiguità mescolati con rigidi richiami alla prussiana delle discipline.

Ma possiamo (e forse dobbiamo) occuparci con maggiore rigore l'interrogativo: senso di questa "scelta" di Freud, sul senso di suo evadere il compito che le sue stesse esperienze gli andavano insistentemente proponendo. Perché egli ha ad un certo punto abbandonato l'itinerario ermeneutico-fenomenologico che gli si dischiudeva per riconvertirsi ai postulati positivistici? Per potere riprendere nella sua pienezza il dramma freudiano trarre da questo tutta la ricchezza che vi è contenuta, dobbiamo potere ri-conoscere Freud nel senso di ri-concepirlo secondo le capacità interpretative che la nostra epoca ci ha aiutato ad affinare. Non si tratta cioè né di "ripetere Freud né di abitarlo, ma di confrontarci con lui in un'operazione di conoscenza costruita come quello che si produce nell'attraversamento analitico delle matrici familiari culturali del soggetto in analisi. Freud è o il suo testo scritto e non una persona che può rispondere alle nostre proposte interpretative e questo è il motivo per cui un atto interpretativo

nei confronti della sua vita non è confrontabile con un vero e proprio atto analitico. Ciò nonostante "dobbiamo" dare un senso, risoggettivare, quel Freud che si è depositato nella nostra cultura, nella nostra coscienza di analisti ed inserire quindi queste nostre soggettive ricostruzioni di senso nel circolo ermeneutico della nostra comunità di analisti. Nel fare ciò non possiamo non toccare alcuni punti problematici che possono configurarsi in noi come dei veri e propri tabù. Uno di questi è, a mio avviso, quello che riguarda la portata euristica dell'impegno auto-analitico di Freud, su cui egli ha fondato in sostanza tutta la sua costruzione metapsicologica, e su cui tutta la cultura psicoanalitica si è andata per lo più modellando fino ad oggi.

2. La metapsicologia freudiana può essere considerata come l'esito del fallimento dell'autoanalisi di Freud?

Nel 1897, nel giro di pochi mesi, proprio in coincidenza con la morte del padre, egli dichiara in una lettera a Fliess (settembre 1897) di rinunciare ai suoi "neurotica", e benché ciò rappresenti per lui «una catastrofe generale» egli confessa di non sentirsi affatto depresso, poiché avverte «più la sensazione di un trionfo che di una sconfitta». A partire da questa svolta del suo orientamento, egli avvia la sua autoanalisi, su cui costruirà l'interpretazione dei sogni. La morte del padre e l'influenza decisiva che questa ha esercitato sulla sua "trionfante" svolta epistemologica e quindi su tutta la sua autoanalisi, sono incisivamente ricordate dallo stesso Freud nella prefazione che scrisse nella seconda edizione del libro, con queste parole:

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

Il carattere "reattivo" di questa sua impresa consiste proprio nell'aver orientato la sua

autoanalisi e le costruzioni che ne sono conseguite verso una rappresentazione della condizione conflittiva dell'esistenza umana da cui rimanesse esclusa ogni responsabilità o colpa del genitore nei confronti del figlio, ed in cui venisse pienamente riabilitata la *autoritas paterna* anche nella forma del sapere accademico, all'epoca severamente ancorato ai postulati scientifici. Se quindi questa svolta di Freud contiene cospicui elementi riferibili ad una *Reaktionbildung*, ad una "formazione reattiva" conseguente ad un'esperienza luttuosa non adeguatamente elaborata, potremmo vedere l'autoanalisi di Freud come il prototipo di un'analisi fallita, che, in quanto tale, ha gravato pesantemente sull'ulteriore sviluppo del suo pensiero ed in genere su tutta la cultura psicoanalitica.

Ma se non vogliamo pronunciare la parola "fallimento" per quel che riguarda l'impegno analitico di Freud, sulla base degli scarni cenni biografici qui menzionati, possiamo parlare anche di una sua "riuscita": basta qui adottare gli stessi parametri di valutazione che le istituzioni didattiche della psicoanalisi usano nei confronti degli allievi. In questi casi l'analisi risulta "riuscita" se l'allievo mostra di avere raggiunto una "coscienza psicoanalitica", se cioè egli assume come proprie le "scoperte" sul suo inconscio ed i metodi per raggiungerle che il suo analista gli ha insistentemente suggerito per tutto il corso dell'analisi. Gli effetti di questo particolare modo di intendere l'assunzione della cosiddetta "coscienza psicoanalitica" sono sotto gli occhi di tutti nel costituirsi di scuole e sottoscuole con tutti i patti di fedeltà e le aspre conflittualità che ne derivano. E' un problema questo che si è posto sin dagli esordi del movimento psicoanalitico e che è stato approfonditamente discusso da M. Balint (1947, 1953), ed in seguito più volte ripreso fino al recente lavoro di J. Cremerius (1989), ma che non ha mai trovato un adeguato e quindi trasformativo riscontro nelle istituzioni psicoanalitiche. Il

"successo" analitico in questa prospettiva, non consiste semplicemente nell'adesione dell'analizzando ad una generica ideologia del proprio analista, ma consiste nel fatto che l'analizzando va assumendo come elementi strutturanti la sua nuova "coscienza" quelle categorizzazioni forti, oggettive, universali, e perciò presuntivamente "scientifiche", prodotte dal "common ground" metapsicologico che tutte le istituzioni psicoanalitiche pongono al loro fondamento.

La "riuscita" dell'autoanalisi di Freud consiste dunque nella sua piena ri-conversione all'ideale scienziato della sua epoca, con tutta l'importanza che in questo processo ha avuto Fliess che di quell'ideale è stato la personificazione più bizzarra e letteralmente mortifera (Masson, 1986). Sottolineo la parola conversione (o ri-conversione) attribuendo a questa il senso datole da Kuhn, che Wallerstein cita nel suo lavoro "Una o molte psicoanalisi?": «Quanto ciascuno prende per 'fatti' dipende in parte dalla teoria che egli sposa, e [...] il trasferire la propria fedeltà da una teoria ad un'altra è spesso descritto meglio in termini di conversione che di scelta.» E a proposito di "fedeltà" possiamo aggiungere che nella parola conversione risuona stranamente qualcosa che ci richiama il problema dell'isteria, ma lascio qui sospesa questa risonanza e la sua pregnanza simbolica.

Freud stesso ci offre in "Le costruzioni nell'analisi" (1937) una esemplificazione singolarmente suggestiva di quanto le sue costruzioni metapsicologiche abbiano il carattere di un pensiero invasivo ed egemonizzante, a cui bisogna ricorrere come per un implicito e ferreo patto di fedeltà, che finisce con l'inibire la propria originalità creativa, così come capita, grosso modo, a chi resta soggiogato a propri imperativi paranoici. In questo brano egli afferma che di fronte a certe difficoltà (quelle che potrebbero dischiudere smarrimenti o incertezze insostenibili)

"dobbiamo dirci: «e allora non c'è che la

strega!» [citando un verso dal Faust di Goethe] Ebbene, questa strega è la metapsicologia. Non si può avanzare di un passo se non speculando, teorizzando -stavo per dire fantasticando- in termini metapsicologici."

Ma vediamo ora in che senso, secondo la parabola più su accennata, Freud è capace di ritrovare il suo pensiero-figlio trasgressivo, e in che misura egli mette in crisi i suoi patti di fedeltà con il suo ideale positivistico.

3. Il problema del decentramento dell'Io ir una prospettiva relazionale, non meccanicistica

Uno dei più intensi ed estesi tra ritrovamenti di quel mondo della contingenza e dell'eventualità che aveva "trionfalmente" abbandonato, è quello che compare nel saggio "Psicologia delle masse e analisi dell'Io" (1921) che si apre all'insegna di una proposta di superamento della dicotomia ontologica tra psicologia sociale e psicologia individuale. In questo saggio si apre una prospettiva per la quale l'individuo non è più riducibile all'insieme delle sue pulsioni ed ad un Io, inteso come quella callosità che si produce su di esso nella loro frizione col mondo; ma qui l'individuo viene proposto prima di tutto come "soggetto" -nel senso di "assoggettato"- all'infinita complessità delle sue esperienze storiche delle sue tradizioni, della cultura istituitasi in lui nel suo linguaggio, e, in seconda istanza, come "soggetto" di un proprio fare originale di una propria personale poiesis.

«Ogni singolo è un elemento costitutivo di molte masse, è -tramite l'identificazione- soggetto a legami multilaterali e ha edificato il proprio ideale dell'Io in base ai modelli più diversi. Ogni singolo è dunque partecipe di molte anime collettive (...) e, al di sopra di queste, può sollevarsi fino ad un minimo di autonomia e originalità.»

Alla complessità identificatoria, traspersonale e transgenerazionale, e sostanzialmente relazionale, a cui Freud dà il nome

"anime collettive", viene da lui attribuito un potere suggestivamente induttivo analogo a quello dell'ipnotizzatore rispetto al soggetto ipnotizzato o a quello di un capo carismatico rispetto ad una folla soggiogata. Il potere di questa complessità identificatoria viene normalmente esercitato nei termini della formulazione dei giudizi o dell'esame di realtà, senza che l'Io individuale che li esprime sappia consapevolmente nulla del suo intimo e prepotente suggeritore. Questa prospettiva (che potrebbe a pieno diritto entrare nella questione gnoseologica riassumibile nell'interrogativo heideggeriano "Was heisst Denken?" (1954). Che cosa significa pensare, ma anche, da che cosa il pensiero viene "chiamato", in che cosa consiste ciò che orienta il proprio pensiero?) stravolge gli assunti fisiocratici (Napolitani, 1986) e metafisici della metapsicologia, e getta contemporaneamente una luce obliqua sulla svolta "trionfale" del pensiero di Freud.

Ma se Freud definisce in qualche modo l'universo immaginario e il suo potere replicativo delle parti identiche del Sé nei termini di Ideale dell'Io o di Super-Io, egli lascia del tutto indefinita la sua intuizione sulla dimensione del contingente e dell'eventuale a cui allude con le parole "autonomia e originalità". Il concetto di autonomia viene, sì, ripreso più volte da Freud in altri saggi, ma egli ne parlerà in termini di "maturazione" in una prospettiva evoluzionistico-pulsionale, del tutto corrispondente alla grande illusione Illuministica. Freud non solo non riprenderà più questa tematica così insidiosa per la congruenza della sua razionalità metapsicologica, ma tenderà a ridurre il rilievo transpersonale e storicistico del Super-Io in favore di una sua connotazione come un derivato pulsionale, in sostanza come uno degli "oggetti interni" (come spiegherà poi M. Klein) prodotti dalle vicende fantasmatiche collegate con quel presunto "universale" che prenderà il nome, e soltanto il nome (a leggere

compiutamente il mito), dalla tragedia di Edipo. Egli mostra precocemente tutto l'imbarazzo di questo suo stesso essersi "sollevato al di sopra delle sue anime collettive" quando dedica in seguito soltanto due note a questo colossale argomento: la prima viene aggiunta in una riedizione del 1923 di "Psicologia delle masse e analisi dell'Io" in cui dice:

«Riguardo alla fondatezza di tale attribuzione (dell'esame di realtà all'Ideale dell'Io) sembra però lecito un dubbio, che richiede una discussione approfondita.»

Non solo questa discussione non verrà mai più riproposta, ma con una seconda nota in "L'Io e l'Es" (1923) egli liquida sbrigativamente e definitivamente l'argomento dichiarando:

«E' soltanto errata e richiede una rettifica l'attribuzione da me fatta dell'esame di realtà a questo Super-Io. Dovrebbe senz'altro corrispondere ai rapporti dell'Io col mondo della percezione il fatto che l'esame di realtà rimanga un compito proprio dell'Io stesso.»

Tutta l'opera di Freud può essere dunque letta nei termini della suggestiva esemplificazione che ho riportato: un dramma incessante tra il prepotere di un implicito ideale "ordinato" dalla sua tradizione sociale, culturale, familiare ed il malcerto suggerimento "vocazionale" che si apre in lui con la prospettiva che i mali dell'anima, e più in generale, la condizione umana, siano inevitabilmente segnati appunto dal prepotere di un ambiente necessariamente intenzionante, manipolatorio, seduttivo, che va inteso non come coincidente con un singolo episodio concretamente circoscritto nell'infanzia (così come veniva ridotto dall'ingenua teoria del trauma sessuale infantile), e che, una volta assunto nel proprio "mondo interno", diviene quella polarità vivente con cui una oscura autonomia ed originalità entra eventualmente in conflitto.

La metapsicologia, in quanto esito della falsa "riuscita" dell'autoanalisi di Freud, ha dunque ottenuto, pur senza riuscire mai ad estirparla definitivamente, la sua originale

visione storicistico-relazionale, che può oggi essere pienamente ripresa e sviluppata a partire dalle sue iniziali e ancora grossolane formulazioni. Riprendendo in questa prospettiva il concetto freudiano di "anime collettive" come una struttura transpersonale della mente, possiamo riconoscerlo come antesignano di certi sviluppi del pensiero psicoanalitico ad opera di Autori che hanno in vario modo rilanciato la qualità intrinsecamente relazionale degli accadimenti psichici. Mi riferisco ad esempio a psicoanalisti quali Ferenczi, Fairbairn, Guntrip, Balint, Winnicott, Bion, Foulkes che, pur nella varietà delle loro costruzioni teoriche, hanno posto in rilievo il fondamento relazionale dell'identità individuale ed il problema delle sue eventuali trasformazioni ad opera di una attitudine creativa, definibile oggi nei termini di cognizione autopoietica, per usare il concetto proposto da Maturana e Varela (1980). Senza entrare nei dettagli di questi sviluppi, cercherò qui di illustrare alcuni approdi del mio pensiero (Napolitani D., 1988), che ho trovato nell'area gruppoanalitica, a partire da Foulkes (1975), alcuni degli stimoli più significativi e pregnanti.

4. L'esperienza del Sé nelle sue due componenti

Con il termine "Sé" intendo indicare una rappresentazione che risulta dall'esperienza intima della propria complessiva organizzazione psicobiologica, indistinguibile dal suo proprio contesto ecologico e relazionale, di cui possono essere distinte due componenti fondamentali.

a) L' "idem" e l'esperienza di continuità

Col nome di universo immaginario indico sostanzialmente quella complessità identificatoria a cui Freud fa riferimento con il termine "anime collettive". Questo universo è costituito da immagini, non intese come pure tracce mnestiche di impressioni sensibili, ma intese come configurazioni di complessità relazionali di cui il soggetto è stato elemento

costitutivo sin dagli albori della sua esistenza. Tali configurazioni si vanno costruendo nei successivi incontri dell'originaria auto-organizzazione psicobiologica individuale - uso la parola Self proprio per indicare questa particolare complessità organizzativa a livello umano - con l'ambiente internazionale ed affettivo nel quale nasce e cresce, e ciascuna di esse conserva quindi i tratti che caratterizzano ciascuno di questi successivi e significativi incontri. Conservarne i tratti significa che queste configurazioni immaginarie persistono quali elementi costitutivi dell'identità personale, cioè sono presenze vive che intenzionano il soggetto che ne è portatore, il mondo, ed il rapporto tra sé e mondo, secondo i moduli affettivi, valoriali, ideologici che l'ambiente culturale nel quale il soggetto è nato gli ha insegnato. Ogni successivo contatto con il mondo mette in risonanza il dispositivo immaginario fin lì acquisito, e ciò si esprime attraverso le più diverse formalizzazioni logiche, affettive o comportamentali: che si tratti, per esempio, di imperativi etici aprioristici, o di strutture costitutive delle cosmologie del "senso comune" (Ried Th., 1764) (Napolitani D., 1982), o di particolari attitudini comportamentali o affettive, o anche delle cosiddette "associazioni libere" all'interno di relazioni transferali, abbiamo comunque a che fare con suggestioni ordinarie del mondo e delle relazioni del soggetto col mondo. L'insieme di queste immaginarie presenze intenzionanti costituisce una rete relazionale che è la matrice gruppale dell'identità personale, è quella componente identica del Sé, che io chiamo "idem". L'idem è tendenzialmente inerte, apparentemente unitario, e fonda, attraverso un suo presunto innatismo, su cui tornerò in seguito, la continuità transgenerazionale della cultura del proprio gruppo etnico.

b) L' "autòs" e l'esperienza di dis-continuità

Una seconda componente del Sé è ipotizzabile come quel "qualcosa" che induce l'individuo a ricostruire gnoseologicamente i

lati sensibili del mondo, sia di quello esterno che di quello interno. Questa esperienza ricostruttiva consiste nel fatto che ogni fenomeno "naturale" entra in un paesaggio propriamente umano solo in virtù della sua culturalizzazione, cioè di una sua collocazione nella mappa di significati genetici già consolidata nella cultura, o in parte ricreata dal soggetto che specificamente ri-guarda quel fenomeno o quell'ordine di fenomeni. Mi riferisco alla prospettiva antropologica di Arnold Gehlen (1978) che afferma che "l'ambiente naturale dell'uomo è la sua cultura", e che quindi ogni dato è percepito, elaborato, o assunto come materia di trasformazioni, mai direttamente, ma sempre e solo attraverso la mediazione delle significazioni da cui quel dato è investito e reso presente come evento dell'universo umano. Quando questo processo di presentazione non è compiuto, la comparsa sensibile di un dato opaco provoca risposte altrettanto opache, nel senso dello stupore o dell'angoscia, con tutte le loro specifiche derive. Ho indicato con il nome di "autòs" questa componente auto-ri-organizzazionale (E. Morin, 1982) del Sé, questa sorta di "autore" della eventualizzazione del mondo umano, ciò che si potrebbe indicare come il misterioso soggetto di quell' "autonomia e originalità" che Freud contrappone al soggetto sub-ordinato alle "anime collettive". Mentre però per Freud l'autonomia si manifesta per un sollevarsi del soggetto "al di sopra" delle sue matrici -cosa che sembra collegarsi in qualche modo con il concetto di "sublimazione"-, a me sembra di poter sostenere che questo indefinito "autore" è ciò che trasforma il soggetto in quanto sub-jectus, assoggettato cioè al potere intenzionante dell'idem, in pro-jectus, cioè nel soggetto-in-divenire, nel soggetto di sue proprie originali narrazioni simboliche, in una parola, in un soggetto estetico. Perché questa trasformazione esistenziale si compia l'autòs deve ri-organizzare le configurazioni di senso che il dispositivo immaginario trattiene nel

proprio archivio vivente. L'autenticità, come modo dell'esistenza impegnata dall'autòs, risulta quindi dal riattraversamento dis-ordinante/ri-ordinante dell'identità.

5. L' "innatismo" delle immagini e il loro tornare a nascere: concepire il già concepito

Ho prima accennato all'apparente innatismo delle immagini costitutive dell'idem, ciò a cui lo stesso Freud fa riferimento quando parla di configurazioni mitico-complessuali (come quella dell' "orda primitiva", ad esempio) inscritte nel patrimonio mnestico filogenetico. Non intendo qui riferirmi a problemi di ordine bio-genetico, ma parlando di immagini innate intendo dare a questo attributo una certa ambiguità semantica. Il prefisso "in" può significare sia "dentro" che "non". Ad esempio, nella parola in-trudere esso ha un significato locativo, mentre nella parola in-valido esso ha un significato negativo. Se per la parola innato adoperiamo entrambi i significati di questo prefisso, possiamo intendere sia che queste presenze intenzionanti sono andate nascendo e crescendo in noi, trascinandoci per lo più il patrimonio immaginario delle figure significative del nostro ambiente originario, sia che esse non sono nate da noi, dalla nostra attitudine fondativa o ri-fondativa del reale. Se quindi ci rappresentiamo l'autòs quale autore incessante ed imprevedibile dell'eventualizzazione del mondo, dobbiamo pensare che esso si può confrontare con i dati emergenti dall'ambiente interno nello stesso modo con il quale si può confrontare con i dati dell'ambiente esterno. Se i dati del mondo interno appaiono con la stessa immediatezza opaca con cui possono apparire i dati naturali non adeguatamente significati, essi evocano risposte di stupore o di angoscia. La risposta angosciata induce alla fuga o ad altri meccanismi che garantiscano la sopravvivenza nella continuità e nell'identità, mentre lo stupore è quel "sentire perturbato e commosso" (Vico)

che accende curiosità, interesse, ed un moto di avvicinamento agli eventi emergenti nel proprio paesaggio, interno od esterno. A. Gargani ha recentemente scritto un libro (1985) sulla stretta relazione esistente tra stupore e caso, e la sua elaborazione rappresenta un punto di riferimento di particolare importanza non solo per la fenomenologia del pensiero creativo dal punto di vista della speculazione filosofica, ma anche per la stessa pratica psicoanalitica che voglia porsi in una prospettiva coerentemente ermeneutica.

Ripensare alle proprie immagini "innate", restituire loro una prospettiva storicistica, interrogare proprio quell'eccedenza di senso per cui esse ci appaiono "ovvie" o per cui tendono ad egemonizzare rigidamente i nostri circuiti soggettivi di significazioni, significa farle nascere, concepirle. Concepire qualcosa che già si dà nella sua compiutezza significa far nascere a se stessi ciò che oggettivamente è già nato, secondo quello straordinario paradosso logico su cui Winnicott (1971) costruisce la sua visione di "area transizionale". Il "concepire ciò che si percepisce" implica quell'intima esperienza di transizionalità da subjectus a pro-jectus, a cui ho più su accennato, che può diventare un "fatto" storicamente rilevante nella realtà o che, al contrario, può venire negata, annullata nella misura in cui questa esperienza spalanca un orizzonte di libertà e di solitudine intollerabilmente catastrofico.

6. La prassi psicoanalitica

a) Il gioco immaginario del transfert

L'universo immaginario si riattiva, come ho prima accennato, ad ogni successivo incontro del soggetto col mondo, disponendosi a crescere per apprendimenti successivi secondo le linee-guida del potere intenzionante del suo nucleo originario. Il trasferire in una nuova relazione proprie componenti immaginarie significa trasferirvi il loro potere induttivo o suggestivo: nel transfert la relazione tende ad assumere i caratteri di quella relazione

immaginaria che prende il sopravvento su tutte le altre possibili. La relazione transferale è dunque quella relazione in cui determinate strutture immaginarie dell'uno si confrontano con quelle dell'altro o in modo antagonisticamente simmetrico o in modo complementare.

La domanda di una relazione analitica scaturirebbe, nella prospettiva più su delineata, da un'esperienza di crisi di un soggetto che, sollecitato da una sua urgenza di autenticità, trova difficoltà a compiere un suo tragitto di attraversamento riconcettivo del suo idem, o per lo meno di quelle parti del suo idem che lo costringono in un orizzonte di necessità replicative ed opache come se fossero pezzi di una grezza naturalità. La relazione analitica diventa, ambigualmente, il luogo della più intensa drammatizzazione dell'idem, e proprio per questo, luogo privilegiato perché ne possa venir costruita una significazione originale quale che sia il gioco delle parti, simmetrico o complementare, tra l'analista ed il suo paziente. Ciò conferma l'assunto freudiano che l'analisi è sostanzialmente analisi del transfert e ogni apertura di una breccia nella spessa cortina transferale manifesta il prevalere delle attitudini riconcettive, trasformative nella dis-continuità dell'autòs sulle attitudini conservative nella continuità dell'idem. L'alternare sopraffarsi delle componenti autentiche e identiche è emozionalmente modulato dall'alternarsi di momenti di stupore e di angoscia di fronte alla grezza "naturalità" delle immagini, transferalmente riattivate, o di fronte alla possibile rottura della compattezza della propria identità.

b) Il doppio circolo dei rimandi simbolici

La pratica analitica, intesa come una pratica dialogica che faciliti i processi auto-poietici o auto-riorganizzazionali, non consiste pertanto in una procedura di razionalizzazione dell'esperienza di crisi seguendo concatenazioni causalistiche ipostaticamente attribuite ad una qualche meccanica dell'incon-

cio; essa non consiste neppure nella costruzione di una mappa unitaria e convincentemente realistica di un territorio -supposto infinito nei suoi confini e nelle sue topologie- partire da alcuni suoi reperti archeologici (cfr. la critica alla verità storica, in senso archeologico, condotta da Spence, 1984), ma consiste nella costruzione di originali significazioni simboliche del proprio patrimonio immaginario. Va però precisato che l'analisi della sua compiutezza non è la sommatoria di singoli atti di significazione, ma consiste nell'inserimento di ciascuno di tali atti in un circolo di rimandi tra le più diverse configurazioni di senso esistenti nel proprio orizzonte diacronico e sincronico. Il costituirsi di questa intima circolarità di rimandi simbolici si va formando nel formarsi della circolarità di rimandi interpretativi tra analista e analizzando. Non voglio dire che una circolarità determina l'altra, ma che entrambe si condizionano reciprocamente, per cui quando lo spazio analitico non è quello indicato da Winnicott come "area di un gioco transizionale" o quando l'analista, all'insegna di un modello scienziato oggettivante, si sottrae ad un rapporto, per quanto asimmetrico, di reciprocità (O. Apell, 1973), anche il costituirsi dell'intima esperienza di circolarità delle significazioni simboliche ne risulta inibita. Inoltre la pariteticità, per quanto funzionalmente asimmetrica, tra analista e analizzando dovrebbe riprodurre, a livello della relazione interpersonale, un'analoga pariteticità tra tutte le configurazioni di senso nei loro rimandi circolari.

Il concetto di relazioni paritetiche -sia intrache inter-soggettive- può essere omologato al modo con cui Whitebook, nel lavoro che presenta in questo Convegno, concepisce il "patto dei fratelli" che si stabilisce dopo l'uccisione del padre nel mito dell'orda primitiva. Ma

questo "patto" non va inteso, secondo me, come l'esito di una rinuncia -o di una rimozione- di desideri infantili incestuosi o parricidi, ma piuttosto come il modo unico, assolutamente peculiare, in cui si esprime il bisogno dell'uomo di simbolizzare il mondo attraverso una paritetica circolarità di rimandi di significazioni. Nella pratica analitica questa dimensione egualitaria -per quanto funzionalmente asimmetrica- si costituisce come una sorta di traguardo, forse mai pienamente e definitivamente raggiungibile, che si pone contro la tendenza (transferale) a ricostituire, sia da parte del paziente che dell'analista, una relazione di tipo genitore/figlio.

c) I principi ri-organizzatori: concetti e pre-concetti

Poiché la circolarità dei rimandi simbolici costituisce un'esperienza, magari esaltante per la sua potenzialità creativa e per la ricchezza degli scambi simbolici con l'Altro, ma certamente disorientante per la sua fluidità trasformativa, essa non può essere se non episodica. Tra l'uno e l'altro di tali episodi riemergono momenti che riorganizzano, riordinano, secondo una qualche legalità (*), la propria intima complessità e la stessa relazione interpersonale in cui le circolarità di rimandi simbolici si sono verificate. Il principio riorganizzativo può nascere dallo stesso prodotto dei concepimenti avvenuti nel processo circolare di significazione: se da questi è nata un'idea nuova, che sia un progetto o una teoria o altro, questo "fatto" tenderà a consolidarsi, a verificarsi nel confronto col mondo, e in qualche modo a subordinare ad esso tutte le correlate configurazioni di senso. Ed essendo l'esito di un proprio concepimento, questa concezione conserverà sempre la memoria del suo essere nata, e sarà perciò aperta ad ogni possibile ulteriore trasformazione, ad un suo

reinserirsi pariteticamente nel circolo dei rimandi simbolici ed anche, eventualmente al suo proprio dissiparsi, al suo morire.

Diverso è il caso in cui non è una propria originale concezione o concetto a riordinare il disordinato flusso di rimandi, ma quando è un'immagine ordinativa innata, forse soltanto superficialmente toccata dal processo di soggettivazione simbolica, a svolgere tale funzione. Potremmo allora parlare, anziché di un concetto, di un pre-concetto, di una configurazione di senso che si è insediata nel proprio idem alle origini, e che, confondendosi con queste, resta fuori da ogni memoria, fuori dal tempo, fuori dalla dimensione trasformativa, fuori da ogni possibile decadenza e dalla morte. Per il suo intrinseco potere ordinativo il pre-concetto non si presta a entrare pariteticamente nel circolo dei rimandi simbolici, ma tende ad egemonizzarlo subordinando a se stesso ogni altra configurazione di senso che presenti la debolezza di essere nata, di essere stata una volta concepita dal soggetto. (La fortunata espressione "il pensiero debole" proposta da G. Vattimo (1983), potrebbe riguardare non solo la collocazione di questo pensiero in un'area priva di supporti ontologici "forti", oggettivistici o metafisici, ma anche la sua qualità creaturale, il suo sapere del suo proprio essere nato e quindi del suo essere esposto al trapassamento.) In questa prospettiva possiamo rappresentarci la paranoia (non necessariamente in termini strettamente clinici) come esito di un processo di egemonizzazione di un determinato segmento immaginario su ogni altra configurazione di senso. Questa egemonia si svolge attraverso una procedura argomentativa iper-razionale, alla ricerca continua di indizi o prove che certifichino oggettivamente la priorità di quell'assunto immaginario su ogni altra forma di pensiero. L'irriducibile oggettualismo paranoico è in effetti la più diretta manifestazione della "naturalità" dei segmenti immaginari non nati alla propria soggettività, non

soggettivamente simbolizzati, da cui esso deriva. La certezza razionale correlata a questo oggettualismo contrasta radicalmente con quel sentimento di verità, di cui non si ha bisogno di nascondere il carattere squisitamente soggettivo, che accompagna le costruzioni autenticamente concepitrici, così come avviene per ogni esperienza fondamentalmente estetica.

7. Perché la psicologia clinica è tutt'ora fondata su una prospettiva positivista?

Proviamo ad utilizzare ora questo tipo di percorso, che nasce all'interno di quella esperienza interpersonale che è l'analisi, per tentare di dare un senso alla tenace e sorprendente persistenza di un pensiero pre-concettuale -il positivismo scienziato- in gran parte della cultura psicoanalitica. Introdurre in questa cultura strettamente deterministica, o altrettanto strettamente finalistica in termini adattativi e sopravvivenziali, elementi esonerati da questo ordine di necessità, come quelli riferibili alla casualità autopoietica, significa sovvertire radicalmente l'intera visione cosmologica di cui la psicoanalisi, per gran parte, ha sempre ambito di far parte.

Ma perché proprio la psicologia, ed in particolare la psicoanalisi, resiste a quella "rivoluzione" (Kuhn, 1962) che il pensiero scientifico moderno ha promosso o con cui ha comunque fatto i conti? E. Morin (1982) sostiene che capita spesso di osservare che le scienze più giovani sono quelle che recepiscono più lentamente e con maggiore difficoltà i rivolgimenti epistemologici che intanto si sono operati negli ambiti scientifici che ne sono state le matrici. Così, egli dice, la psicologia sembra tutt'oggi ancorata a quei paradigmi strettamente empirico-positivistici che le scienze fisiche hanno ormai da tempo abbandonato. Credo che possiamo adottare lo stesso metodo psicoanalitico per darci un senso di questo bizzarro fenomeno.

Forse la psicologia, compresa la psicoanalisi, ha una ragione speciale rispetto alle

(*) "[...] se e solo se esiste (ha senso il parlare di) una legalità, esiste (ha senso parlare di) una creatività, e naturalmente viceversa. Una 'creatività' non correlata ad una 'legalità' è poco più che un *flatus vocis*..." (E. Garroni, 1978)

altre discipline pragmatiche per manifestare una certa riluttanza a concepire le proprie stesse origini, a far nascere nei circuiti dialogici della propria comunità scientifica le immagini ordinarie del proprio procedere. In realtà non esiste una "psicologia" o una "psicoanalisi", ma esistono psicologi e psicoanalisti che nella concretezza delle loro istituzioni e delle loro pratiche professionali, sono sistematicamente esposti all'attività interpretante dei loro colleghi e, prima di tutto, dei loro stessi pazienti. In ciò si riassume, in fondo, la differenza tra pratiche e metodi conoscitivi, in una prospettiva ermeneutica, nei confronti di oggetti inerti quali i testi letterari e quelli nei confronti di oggetti interlocutori ed interattivi su un piano di reciprocità. Sappiamo però anche che questa reciprocità che caratterizza qualsiasi relazione umana tende ad essere semplicemente ignorata in una psicoanalisi "naturalistica", che chiama "interpretazione" il prodotto del pensiero dell'analista nei confronti del paziente ed "associazione libera" o "resistenza" o "onnipotenza narcisistica" o altro, qualunque formulazione di pensiero del paziente nei confronti del proprio analista, compresi gli ingenui tentativi di auto-occultamento mediante i quali questi si illude di non interferire con le "libere" fantasie del paziente. Eppure, in qualsiasi modo venga formulato, anche il pensiero del paziente è sempre e comunque un pensiero interpretante. Il che significa che si verifica sempre e comunque nello spazio analitico un invito a stabilire quella circolarità di rimandi in cui consiste il gioco indefinitamente aperto dei concepimenti transizionali. Il riproporsi di questo gioco più volte nello stesso giorno, con tanti pazienti, e poi con i colleghi, e poi magari anche, come sempre più spesso capita, con cultori di altre discipline, significa essere esposti ad una fluidità di esperienze concepitrici la cui qualità disordinante può giungere a destabilizzare quella necessaria, per quanto relativa, costanza, continuità, invarianza del proprio io logico-operativo,

del proprio idem professionale.

Ciò significa, allora, che questi professionisti necessitano di un ri-organizzatore particolarmente efficiente degli elementi che disordinatamente germinano nella corrente viva dei loro rapporti interpretativi, e questo ri-organizzatore è facilmente rintracciabile nel patrimonio immaginario di cui ciascuno dispone. Ciò è tanto più facile quanto più la propria analisi "didattica" è "riuscita" nei termini più su indicati, quanto più si può disporre quindi di una "coscienza psicoanalitica" resa certa dall'universalismo oggettualistico su cui metapsicologicamente si fonda e dall'etica medicalistica su cui (impropriamente) si appoggia.

Ma, come abbiamo visto, il ri-organizzatore del proprio dis-ordine concepitivo può essere anche un particolare prodotto di esso, una propria originale concezione che, pur conservando il suo carattere "debole", abbia un sufficiente potere orientativo perché salvi da disorientamenti o smarrimenti insostenibili. Questa concezione-guida potrà essere più o meno ampia, più o meno esplicita e dotata di una sua propria legalità (norme e codici che toccano gli aspetti tecnico-metodologici della prassi analitica), e comunque l'analista che la produce diventa, per quanto parzialmente, autore singolare, e come tale si sottrarrà all'egemonia totalizzante della sua "coscienza", che, come sappiamo, è sempre una falsa coscienza.

Ma il tramonto di un'era meta-psicologica in psicoanalisi può comportare un fenomeno analogo a quello che Richard Rorty (1982) individua nel tramonto di un'era meta-fisica in filosofia. Egli dice:

«Nel 1951, uno studente universitario che (come me) fosse impegnato ad apprendere, o ad essere convertito alla filosofia analitica, poteva ancora credere che esistesse un numero finito di distinti e definibili problemi filosofici da risolvere, problemi che per qualsiasi serio filosofo analitico sarebbero stati i problemi fondamentali [...] Questi erano proble-

mi che rientravano perfettamente nel vocabolario dei positivisti [...] Recitare questo elenco di problemi e paradigmi significa evocare ricordi di un semplice, luminoso mondo scomparso. [...] Oggi gran parte dei filosofi è più o meno "analitica", ma non c'è alcun accordo su un paradigma interuniversitario di lavoro filosofico, né alcun accordo su un elenco di "problemi centrali". L'unica speranza per un filosofo americano è la promessa di Andy Warhol che diverranno tutti famosi, per circa quindici minuti ciascuno.»

E dopo alcune pagine egli aggiunge:

«Dobbiamo lasciare che cento fiori sboccino, ammirandoli sino a che durano, e lasciare la botanica agli storici della vita intellettuale del secolo futuro.»

Questo invito, virtuoso per il profondo rispetto per ogni Alterità emergente, per la

sospensione di ogni pregiudizio sull'eventualità del nostro comune divenire, e per la dimensione sostanzialmente estetico-narrativa a cui rimanda, mi consente di tornare all'epigrafe estratta da una poesia di Montale con cui ho aperto queste mie riflessioni: la messa in crisi di un "common ground" metafisico o meta-psicologico significa restituire al polipo il posto che gli compete nella complessità storico-ecologica che condividiamo, ma significa anche rompere quell'incantesimo (ricordiamo qui la "strega" di Freud-Goethe) per cui, credendo di servirci dei suoi "tentacoli d'inchiostro", finiamo con l'essere a lui asserviti. Forse i quindici minuti di fama a cui ciascuno di noi, in quanto autore, può legittimamente aspirare, sono sufficienti per dirci: «Ora sai che tu non gli appartieni. Nell'essere te stesso diventi la sua oltrà.»

Bibliografia

- 1) **Apel O.:** (1962-1972) *Transformation der Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973. Tr. It. di brani scelti in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, 1977.
- 2) **Balint M.:** (1947, 1953) *Primary Love and Psychoanalytic Technique*. Enid Balint, 1965. Tr. It. di brani scelti in *L'analisi didattica. Chi psicoanalizzerà gli psicoanalisti?* Guaraldi, 1974.
- 3) **Cremerius J.:** (1989) *Analisi didattica e potere. La trasformazione di un metodo di insegnamento-apprendimento in strumento di potere della psicoanalisi istituzionalizzata*. Psicot. Sc. Umane, 1989, 23, 3.
- 4) **Foulkes S.H.:** (1975) *Group Analytic Therapy: Methods and Principles*. Gordon & Breach, London and New York. Tr. It. Astrolabio, 1976.
- 5) **Freud S.:** (1897) *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge. Tr. It. Boringhieri, 1986.
- 6) **Freud S.:** (1899) *Die Traumdeutung*. Gesammelte Werke 2-3. Opere S. Freud, Boringhieri 3.
- 7) **Freud S.:** (1910) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*. G.W. 8, 128; O.S.F. 6, 213.
- 8) **Freud S.:** (1920) *Jenseits des Lustprinzips*. G.W. 13, 3; O.S.F. 9, 193.
- 9) **Freud S.:** (1921) *Massenpsychologie und Ich Analyse*. G.W. 13, 73; O.S.F. 9, 261.
- 10) **Freud S.:** (1922) *Das Ich und das Es*. G.W. 13, 237; O.S.F. 9, 475.
- 11) **Freud S.:** (1937a) *Die endliche und die unendliche Analyse*. G.W. 16, 59; O.S.F. 11, 541.
- 12) **Freud S.:** (1937b) *Konstruktionen in der Analyse*. G.W. 16, 43; O.S.F. 11, 541.
- 13) **Gargani A.G.:** (1985) *Lo stupore e il caso*. Laterza, Bari.
- 14) **Garroni E.:** (1978) *Creatività*. Enciclopedia, vol. 4, Einaudi, Torino.
- 15) **Gehlen A.:** (1978) *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Tr. It. Feltrinelli, Milano, 1983.
- 16) **Grünbaum A.:** (1984) *The foundations of Psychoanalysis*. University of California Press. Tr. It. Il Saggiatore, 1988.

- 17) Grünbaum A.: (1986) *Reflections on the foundations of Psychoanalysis*. Behavioral and Brain Sciences, 9, 2. Tr. It. Armando, 1988.
- 18) Heidegger M.: (1954) *Was heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971. Tr. It. Sugarco, 1978.
- 19) Kuhn T.S.: (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago. Tr. It. Einaudi, 1969.
- 20) Masson J.M.: (1984) *The Assault on Truth*. J.M. Masson, 1984. Tr. It. Mondadori, 1984.
- 21) Maturana H., Varela F.: (1980) *Autopoiesis and Cognition*. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland. Tr. It. Marsilio, 1985.
- 22) Morin E.: (1982) *Science avec conscience*. Fayard, Paris. Tr. It. Angeli, 1984.
- 23) Napolitani D.: (1982) *Vita/Morte*. Enciclopedia, vol. 15, Einaudi.
- 24) Napolitani D.: (1986) *Crisi del paradigma fisiologico in psicoanalisi. Complessità identificatorie e gruppaltà interne*. Riv. Psicoan., 1986, 32, 3.
- 25) Napolitani D.: (1988) *Individualità e gruppaltà*. Boringhieri.
- 26) Reid T.: (1764) *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of the Common Sense*. Kincaid and Bell, Edinburgh. Tr. It. in *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, UTET, 1975.
- 27) Rorty R.: (1982) *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota. Tr. It. Feltrinelli, 1986.
- 28) Spence D.P.: (1982) *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. Norton & Company, New York - London. Tr. It. Martinelli, 1987.
- 29) Vattimo G., Rovatti P.: (1983) *Il pensiero debole*. Feltrinelli.
- 30) Winnicott D.W.: (1971) *Playing and Reality*. Tavistock Publications, London. Tr. It. Armando, 1974.

ESAMI DI STATO

di abilitazione all'esercizio della professione di psicologo,
che si svolgeranno nel 1996

Pubblichiamo integralmente l'ordinanza mettendo in evidenza ciò che riguarda gli Psicologi senza eliminare ciò che riguarda le altre professioni.

Il Ministro dell'Università e della Ricerca
Scientifica e Tecnologica
VEDUTO ... (omissis) ORDINA:

Art. 1 - Sono indette per i mesi di Maggio e Novembre 1996 la prima e la seconda sessione degli esami di Stato di abilitazione all'esercizio della professione di Dottore Commercialista, Attuario, Medico chirurgo, Odontoiatra, Chimico, Farmacista, Ingegnere, Architetto, Dottore agronomo, Dottore forestale, Veterinario, Biologo, Geologo, **Psicologo** e per l'abilitazione nelle Discipline Statistiche.

Alla prima sessione potranno presentarsi i laureati in appelli riferiti all'anno accademico 1994/95 purché conseguano il titolo accademico entro il termine che sarà stabilito dai Rettori delle singole Università in relazione alle date fissate per le sedute di laurea.

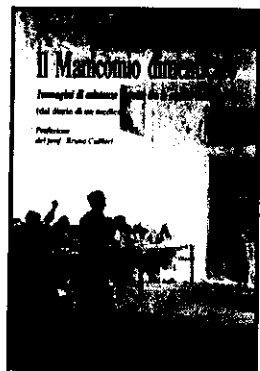
Alla seconda sessione potranno partecipare i suddetti laureati nonché quelli della sessione estiva dell'anno accademico 1995/96 e della sessione autunnale purché conseguano il

titolo accademico entro il termine che sarà stabilito dai Rettori delle singole Università in relazione alle date fissate per le sedute di laurea.

Art. 2 - Sono sedi di esami di Stato le città elencate nella Tabella (vedi pag. IV e V) annessa alla presente Ordinanza. I candidati potranno scegliere tra esse la sede dove desiderino sostenere gli esami.

Art. 3 - I candidati agli esami di Stato debbono presentare la domanda di ammissione alla prima sessione non oltre il 22 marzo 1996 e alla seconda sessione non oltre il 18 ottobre 1996 alla Segreteria dell'Università o Istituto di Istruzione Universitaria presso cui intendano sostenere gli esami. In ciascuna sessione non può essere sostenuto l'esame per l'esercizio di più di una delle professioni indicate nell'art. 1.

Coloro che abbiano chiesto di partecipare alla prima sessione e che, di fatto, siano stati assenti alle prove o non abbiano potuto parte-



IL MANICOMIO DIMENTICATO

Immagini di esistenze sepolte tra le rovine della follia
di **Gilberto Di Petta**

Prefazione del prof. **Bruno Callieri**

Con uno stile coinvolgente l'Autore ci presenta, in spaccati di vita manicomiale, non malati ma esseri umani che emergono dal confuso anonimato dell'Istituzione totale con il loro denso spessore esistenziale. Essi possono finalmente rivelarsi con il loro nome e il loro volto malgrado ogni deriva istituzionale. Questo libro, dinamico, estremamente realistico, assolutamente non polemico, arricchito da **50 foto di rara efficacia**, è molto importante in questo momento storico, in quanto la legge 180 pone come termine ultimo per la chiusura dei manicomi la fine del 1996. *Il Manicomio dimenticato* è la cronaca di una Storia che accade in un mondo che, pur negato nella sua esistenza, continua ad esistere con il suo carico di insopprimibile speranza che cerca, nel lento scorrere dei giorni, dei gesti, dei pensieri, di ricostruire una memoria. Di Petta con questo libro contesta radicalmente la dimensione alienante della follia che, purtroppo, rimane testimonianza perenne.

Pagg. 128 - £ 32.000 (il testo è corredato da 50 fotografie)

£ 28.000, per gli abbonati, da versare sul c/c postale n.74814005 intestato a:
Edizioni Universitarie Romane Via Michelangelo Poggiali n.3 - 00161 Roma