

Olga Spagnuolo¹

**A proposito di “normale” dissociazione:
Fascino e rischio di una teoria della contemporaneità²**

SOMMARIO

L'autrice sostiene una posizione teorica e epistemica che discute la nozione di “normale dissociazione” così come è declinata dalla “teoria dei molteplici sé”: questa propone la discontinuità degli stati del sé e l'illusorietà dell'essere soggetto in prima persona. L'autrice argomenta e sostiene, al contrario, una “teoria del soggetto unitario”, che realizza se stesso autopoieticamente nella dialettica tra le diverse dimensioni della soggettualità, tra stabilità e cambiamento, entro i limiti della sua organizzazione. Inoltre analizza e commenta l'accoglienza da parte della psicoanalisi europea del modello bromberghiano della mente. Tale fenomeno ha infatti, a suo parere, motivazioni psicologiche e sociali assai profonde, complesse e non tutte evidenti. Il consenso per questa visione molteplice del soggetto, facilitato dalla congruenza con le ipotesi neuroscientifiche sul funzionamento del cervello, rischia infatti di far perdere di vista la dialetticità insita nel divenire, di farci cadere, senza intenzione, “nell'errore ottimistico”, e di portarci paradossalmente a dimenticare il valore vitale della sofferenza umana. La psicoanalisi è responsabile dei meta-livelli che compongono l'identità culturale, non può dunque non interessarsi alle ricadute che la sua teoria e di conseguenza il suo operato hanno sull'etica, essendo i valori veicolati nell'interazione e, come in un enactment laterale, anche nella stanza d'analisi.

Parole chiave: Soggetto, dissociazione, complessità, etica, molteplici sé.

La nozione di dissociazione, pur essendo affatto estranea al pensiero occidentale, è stata piuttosto trascurata dalla psicoanalisi tradizionale che ha invece posto al centro della sua teoria della mente il concetto di rimozione. Oggi il costrutto di dissociazione è stato ampiamente recuperato. Assistiamo a una vera “renaissance”. Questo meccanismo psicologico gode infatti attualmente dell'evidenza scientifica. Lo si può descrivere nei suoi aspetti fisiologici e funzionali. Così questo concetto, comprensivo sia di un fenomeno psicologico che di un processo fisiologico, sembra essere sufficientemente esplicativo del funzionamento mentale, e sembra promettere di poter sciogliere, a diversi livelli, le aporie e le incoerenze tra le diverse discipline scientifiche che si occupano dei sistemi viventi e in particolare dell'essere umano. Tuttavia tale rivalutazione ha raggiunto, in alcune teorizzazioni, dei livelli piuttosto estremi e questo fenomeno ha, secondo me delle motivazioni assai profonde, complesse e non tutte evidenti.

¹ Olga Spagnuolo è psicologa, psicoanalista SIPRe e membro IFPS, Direttore del Centro SIPRe di Roma. E-mail: spagnuolo.olga@virgilio.it

² Relazione presentata al seminario dal titolo *La dissociazione tra origini antiche e attuali scenari: prospettive teoriche e cliniche in evoluzione*, tenutosi a Roma il 21 e 22 maggio 2016.

Dagli Appennini alle Ande: differenze di clima

Vorrei partire dalla storia e dalla tradizione filosofica e proporre un confronto, sebbene appena accennato, tra la cultura europea e quella americana

Da sempre la nostra tradizione filosofica si è occupata della questione del soggetto e da sempre, forse un po' schiavi di una “*vis integrativa*”, abbiamo cercato una logica che connettesse il soggetto al mondo. In Europa abbiamo fatto i conti con la questione e nutrito il dibattito, senza riuscire però mai ad affrancarci da un’impostazione individualista o da ciò che Giovanni Jervis chiamava il “mito dell’interiorità”.

Non è andata così oltreoceano.

Ai tempi del nostro Cartesio³ il “nuovo continente” era in mano ai colonizzatori: l’Inghilterra e la Spagna saccheggiavano e distruggevano intere popolazioni indigene, imponendo i valori della loro cultura cristiana e imperialista. In primo luogo il protestantesimo con le sue dottrine redentoriste. La chiesa anglicana e calvinista, con la celeberrima “etica del lavoro”, davano infatti il loro imprinting alla nascente America: successo e produttività diventavano (e sono ancora) i segni della pre-destinazione.

In America persino la filosofia aveva un valore strumentale più che speculativo. Insieme ai principi religiosi si importavano dall’Europa i residui antisostanzialisti dell’empirismo inglese. Mentre nella nostra Europa l’idealismo e il romanticismo lasciavano il posto al positivismo, negli Stati Uniti, nella seconda metà del XIX secolo nasceva, sulle basi sopra accennate, il pragmatismo. Una *weltanschauung* autoctona percorsa da uno spirito immanentistico, anti-metafisico e naturalistico.

Nonostante le notevoli e importanti differenze, i due paradigmi, il positivismo europeo e il pragmatismo americano, condividono un certo terreno: quello che coltiva il primato dei fatti. Tuttavia mentre il positivismo si fondava sull’idea che esistesse una verità assoluta, (quella scientifica); il pragmatismo opponeva a questa un’utilità cangiante in base alle necessità della sopravvivenza, un criterio di ottimizzazione concreta dell’esistenza. I parametri di “utilità” e “prassi” fornivano una base per l’azione, mentre andava sullo sfondo ogni speculazione astratta, compresa la questione del soggetto che veniva inserita, per così dire, nell’ambito di concetti legati all’efficacia e all’adattamento. Il positivismo, terreno su cui è sorta la psicoanalisi freudiana, fa del soggetto conoscente uno scienziato alla ricerca del vero. Egli è per così dire, *super partes*, osservatore neutrale della realtà esterna e delle sue leggi invariabili da scoprire. L’*homo pragmaticus* invece si muove opportunamente. Adattivamente modifica le cose e i propri comportamenti in base al miglior risultato concreto che si possa ottenere.

Sullivan e Freud: L’americanizzazione della psicoanalisi

Il pragmatismo dunque pone l’accento sulla relazione con l’ambiente, sul comportamento. In quest’ottica le difficoltà del soggetto provengono dal complesso adattamento all’esterno. La cultura europea propone invece una visione soprattutto “interiore”, dove l’enfasi è posta sui disaccordi interni al soggetto stesso, che si riverberano sull’ambiente, anche se oggiabbiamo ben chiara la reciprocità di questo processo. Non ci stupisce quindi che da Freud nasca una teoria tutta intrapsichica e da Sullivan un approccio interpersonale. Un confronto tra questi due autori, seppure appena accennato, può mostrarcibene l’originale divario, la sostanziale differenza epistemologica, antropologica ed etica tra le due culture. L’incontro tra queste due visioni del rapporto soggetto-mondo non è avvenuto senza perturbazioni rilevanti. Quando in seguito all’avvento del nazismo moltissimi psicoanalisti europei, per lo più ebrei, furono costretti a emigrare nel nuovo continente, essi si trovarono nella condizione di confrontarsi con i

³ Secondo l’opinione di Thomas Nagel, Cartesio, pur di trovare uno spazio per il soggetto espulso insieme alla metafisica dalla “nuova scienza” galileiana, ha proposto la nota scissione tra *res cogitans* e *res extensa*

valori e i principi che ispiravano la nascente cultura americana e con la necessità di integrarsi in quel tessuto sociale. Questo era un fenomeno generale che riguardava molte manifestazioni culturali di derivazione transoceanica⁴. Inevitabilmente le nuove idee e i loro portatori influenzavano le teorie vigenti, d’altro canto anche essi subivano un processo di “americanizzazione” che influenzava a sua volta le loro teorie. Questo processo, come ci ricorda Meneguz in un suo recente articolo sul destino della psicoanalisi in America, (Meneguz, 2016), consisteva in un riadattamento dei valori in base alla “American way of life”: una nuova etica i cui principi ispiratori erano quelli pragmatisti dell’uguaglianza, intesa però come uniformazione, del successo e dell’innovazione fondata sulla meritocrazia e la produttività. Anche la libertà rappresentava un valore primario per gli americani, tuttavia essa era ed è intesa in senso “individualistico” e conformista, inscritta nell’ambito dell’utilità sociale. Una visione che ha il suo emblema nel primo articolo della costituzione americana: ogni cittadino ha il “diritto alla felicità”, un diritto fondato sull’omologazione dei bisogni e sull’evitamento del dolore. Un principio questo che strida con l’enfasi sulla sofferenza posta dalla cultura europea e dalla psicoanalisi. L’ipotesi freudiana postula infatti che, anche nella migliore delle ipotesi, quando pure l’analisi fosse in grado di trasformare le “miserie nevrotiche”, l’essere umano può raggiungere al più una “comune infelicità” (OSF, vol.). Le differenze sembrano così piuttosto evidenti, ma non intendo riferirmi particolarmente alle divergenze nella teoria psicoanalitica (che nel frattempo si è trasformata), piuttosto penso alle diversità nelle identità culturali di appartenenza, al contrasto profondo tra le visioni del rapporto soggetto-mondo. A noi europei l’idea della “felicità” intesa come condizione esistenziale, ci potrebbe apparire facilmente un’ingenuità più che un obiettivo e può suonare retorico alle nostre orecchie allenate a cogliere anche il basso continuo delle conflittualità. Negli anni del suo trapianto in America, la psicoanalisi si affermava con successo ma anche si “snaturava” rispetto al modo in cui Freud l’aveva concepita. Egli stesso temeva, forse non a torto, che la sua creatura sarebbe stata alterata e massificata dalla cultura fordista, dal puritanesimo, dal pragmatismo e dal potere delle *lobbies* mediche (Meneguz).

Certo che oggi possiamo dire che la psicoanalisi ha subito grosse trasformazioni anche nel vecchio continente e certamente nessuno o pochi ormai aderiscono al modello della mente così come Freud lo proponeva. Tuttavia i cambiamenti non sono analoghi a quelli avvenuti nel nuovo continente.

Negli USA, come sappiamo, si svilupparono due tendenze derivate dal freudismo, una darà luogo alla psicologia dell’Io, con Anna Freud e H. Hartmann, i cosiddetti ortodossi, l’altra corrente, “culturalista”, avrà ai suoi vertici personaggi come K. Horney e C. Thompson, colleghi di Sullivan e (notoriamente la seconda), pazienti di famosi analisti europei. Può essere interessante per noi guardare ai cambiamenti della teoria, all’interno della corrente ortodossa, legati a questo fenomeno di integrazione e di fondazione di una cultura. Ad esempio non può non colpirci la centralità posta da Hartmann sul concetto di *adattamento* e l’introduzione di una *zona dell’Io libera da conflitti*. A ben guardare questi costrutti sono del tutto in sintonia con i valori americani dell’autorealizzazione, dell’utilità sociale e dell’autocontrollo.

I concetti filosofici che caratterizzavano la prima psicoanalisi europea si spostavano così inesorabilmente verso il pragmatismo americano.

La “normale” dissociazione

Gli interpersonalisti contemporanei in maniera più esplicita (basti pensare a Donnel Stern), ma anche

⁴ Se pensiamo ad esempio alla nascita del Jazz, osserviamo un analogo processo di “americanizzazione”. I neri, provenienti dall’Africa in seguito alla colonizzazione, portavano con loro il bagaglio della loro tradizione di danze e musiche indigene che innestate sugli inni protestanti importati nel nuovo continente dai paesi anglosassoni, daranno luogo ai primi canti religiosi dei neri d’America: gli “spirituals”.

alcuni autori relazionali americani (come Mitchell e Aron), sia pure senza porre questa ipotesi al centro della loro teoria della mente, propongono la compresenza di molteplici sé corrispondenti ai diversi comportamenti, in relazione ai diversi contesti, organizzati in base ai processi dissociativi. Tuttavia questi autori, pur avendo avuto una notevole influenza sul pensiero psicoanalitico e pur avendo stimolato non poche riflessioni e cambiamenti in ambito teorico e clinico, non hanno avuto, su questo punto specifico, in Europa lo stesso impatto della teoria di Bromberg della “sana dissociazione”.

Bromberg fa della dissociazione il meccanismo psichico fondante, il processo strutturale/strutturante della mente (Bromberg 1998) e propone una visione del soggetto non unitaria, ma composta da molteplici sé normalmente dissociati, unità discrete, indipendenti tra loro. Una molteplicità di “configurazioni sé/altro” o “stati comportamentali”, tutti discontinui e separati che “...con la maturazione sviluppano una coerenza e una continuità, vissuta come un senso coeso di identità personale, un sentimento sovraordinato di essere un sé” (*Ibidem* p.110). Il senso unitario di sé è dunque, in quest'ottica, “un'illusione funzionale” della mente e l'obiettivo della psicoanalisi diventa quello di “costruire ponti” (la nota metafora di Pizer) tra le numerose rappresentazioni del se “normalmente dissociate” e indipendenti. Si tratta di “sostare tra gli spazi”⁵ dei molteplici sé, ovvero diventare coscienti della propria molteplicità e potersi sentire nonostante e attraverso questa consapevolezza una persona, per dirla con Bromberg “essere uno in molti”.

Questa teoria propone che per ciascun tipo di interazione con il mondo “entri in funzione” uno stato del Sé, mentre gli altri restano silenti. Essa fa dell'adattamento la motivazione fondamentale e della dissociazione il suo strumento. Ogni Sé deriverebbe da una modalità di relazione con uno o più altri significativi e avrebbe accesso a tutte le funzioni della psiche, sarebbe cioè “completo”, coerente e autonomo: per ogni modo di essere avremmo così un sé discreto. Un modo di concepire l'essere umano che mi sembra del tutto coerente con i principi pragmatisti. Forse per noi che abbiamo sempre posto il pensiero a guida della prassi e non viceversa, una delle fascinazioni, ma anche un rischio (come cercherò di illustrare più avanti) di questa teoria, è data dall'illusione di esserci liberati dalla pesantezza della necessità integrativa che ci caratterizza e quindi dalla sofferenza che ne segue: forse non ci accorgiamo che rischiamo di buttare via il bambino insieme all'acqua sporca.

La teoria dei molteplici sé si avvale delle illuminanti e stimolanti scoperte neuro scientifiche, che hanno dimostrato il funzionamento in parallelo delle strutture cerebrali (es: Schore; LeDoux), il primato dell'azione (Rizzolatti; Gallese; Sinigaglia) e la prevalenza della cosiddetta coscienza inconscia. Essa propone come un'evidenza, l'accostamento se non la coincidenza tra mente e cervello. Tuttavia, questa ipotesi si mostra a ben guardare come il frutto di alcuni “salti” categoriali, un'operazione che, per dirla con Maturana, sembra spiegare un certo “dominio d'esistenza” (la mente) con i termini di un altro “dominio d'esistenza” (il cervello) generando perciò un risultato che mi pare discutibile.

Questo approccio si fonda su una teoria della mente per taluni aspetti assolutamente condivisibile. Non si può non essere d'accordo sull'importanza della dissociazione o sul valore e la ricchezza che le scoperte neuroscientifiche aggiungono alle nostre teorie. Tuttavia la teoria dei molteplici sé sembra produrre una sorta di sillogismo sbagliato che recita così:1) il cervello si serve della dissociazione per selezionare modalità di funzionamento in base ai contesti.2) le persone si servono della dissociazione per selezionare modalità di funzionamento in base ai contesti. Quindi...3) le persone sono il loro cervello.

⁵ Standing in the spaces è una formula che descrive la relativa capacità di una persona di far spazio, in ogni momento, per una realtà soggettiva non facilmente contenibile dal Sé di cui fa esperienza come me in quel momento” (Bromberg, 1998).

La “faccia in ombra” dell’unità complessa

Entro ora in un discorso complesso: l’argomento stesso di per se piuttosto complicato poiché riguarda la posizione epistemica che guida e ordina le mie osservazioni e la proposta teorica che vado sostenendo.

Certamente siamo fatti di parti ed è altrettanto certo che la dissociazione sia un meccanismo importante della mente. Da un lato essa ha una funzione “economica” e “procedurale”, dall’altro è un processo che ci permette di modificare la nostra struttura (in senso ecologico) e contemporaneamente mantenere il nostro equilibrio (organizzazione), in relazione a ciò che incontriamo nel mondo.

Se infatti consideriamo la dissociazione come sinonimo di fenomeni repressivi, di forze di esclusione che controllano, inibiscono, virtualizzano gli antagonismi che si oppongono alla attuazione del sistema e delle sue qualità emergenti (intendiamo con ciò riferirci al soggetto e alle sue manifestazioni), un fenomeno che partecipa “dell’organizzazione delle differenze” (Morin,1977, p.134) nonché agli equilibri organizzazionali, questa si rivela certo necessaria e fondante. Tuttavia non nel senso infondo dualista che la pone al controllo di in una consolle che attiva e spegne determinate identità. Il suo operato può essere concepito come la “faccia in ombra” (è un ‘espressione di Morin) dell’unità complessa (che è il soggetto), la cui esistenza è strettamente interrelata (e non separata) all’emergenza delle qualità del vivente.

Possiamo quindi cogliere il carattere organizzazionale degli antagonismi, e la partecipazione di questi vincoli tra parti interdipendenti (tra cui la dissociazione) all’unità globale. La dissociazione non esclude qualcosa perché emerge un’altra cosa, essa è l’altra faccia di ciò che emerge, anzi potremmo dire, un po provocatoriamente ma senza poi stupirci troppo, che essa è ciò che emerge.

Al concetto di discontinuità e integrazione opporei quindi quello di interazione (perché le qualità nascono dalle associazioni⁶) e quello di retroazione (nel senso di dialogicità, dialetticità tra ordine e disordine, tra essere e divenire, tra identità e cambiamento, tra quel che sono e ciò che perturba questa configurazione), e al concetto di sé molteplici più semplicemente opporei quello di qualità emergenti del soggetto.

Tutto questo non avviene nel nulla. Siamo incarnati nel mondo e in ogni suo dettaglio.

Distinguiamo e selezioniamo “domini fenomenici”, zone d’esperienza con cui ci rapportiamo. Una apposizione sempre generativa del mondo e del soggetto. In un’ottica che pone l’oggettività “tra parentesi”⁷ (come direbbe Maturana) non è il sé ad essere molteplice, ma il mondo certamente sì. Dal nodo dialettico che si realizza nell’incontro soggetto-mondo vediamo emergere le differenze e dunque le soggettualità. Come ci hanno insegnato Maturana e Varela, l’essere vivente è “autopoietico” (è nel suo farsi, è un’organizzazione che emerge nel suo organizzarsi), è cioè una “unità strutturalmente determinata” che “distingue”, seleziona zone d’esperienza e nel farlo “si fa”, ovvero modifica la sua struttura (in termini moriniani la sua organizzazione), “emerge” egli stesso come una unità composita. Quindi ogni frammento di “realtà” selezionato dall’osservatore lo vede “riorganizzarsi” e “realizzarsi”, lo vede farsi soggetto, quel soggetto che è sempre lo stesso in virtù della sua capacità organizzativa, che conserva cioè identità e adattamento, condizioni queste indispensabili all’esistenza.

La vera criticità di questa teoria non si trova nel concetto di “molteplicità” (nessuno potrebbe negare che siamo fatti di parti o che possiamo avere molteplici comportamenti) ma si annida, a ben guardare, nel concetto di “discontinuità” trasferito dalle strutture cerebrali (che effettivamente funzionano in parallelo) alle qualità del soggetto.

Questo concetto di indipendenza (*discontinuità*) riferito ai sé (se vogliamo continuare a usare questa

⁶ Per esempio: la liquidità dell’acqua dipende dai legami flessibili tra le molecole e non dai singoli atomi con le loro proprietà

⁷ Per Maturana esiste una impossibilità empirica di distinguere tra illusione e percezione.

confusa e problematica parolina⁸), pur essendo apparentemente compatibile con il concetto di globalità organizzata (proprio per la versatilità di quest'ultimo concetto) contraddice del tutto il principio di *interrelazione* che è invece imprescindibile per una teoria del soggetto unitario. Quello di *discontinuità* è invece specifico, preciso, inequivocabile e non si presta in nessun modo ad essere espressione di quel fenomeno unitario continuo e irriducibile che è la soggettività umana. Esso è dunque il costrutto eccellente, quello che fa la differenza con chi suppone una molteplicità di stati detti “del sé” privi di nessi che non siano costruiti a posteriori dalla coscienza di ordine superiore (la cui importanza sembra tornare in auge nonostante l’ enfasi posta sull’ implicito). Questa infatti diventa una sorta di “meta-sé” virtuale con capacità integrative illusorie ma potenzialmente illimitate (quello che Bromberg chiama lo “sforzo necessario”).

In un’ottica interazionista “Ogni sistema vivente è una totalità organizzata composta di elementi solidali che possono essere definiti solo gli uni in rapporto con gli altri in funzione della loro collocazione in questa totalità” (la frase è di Morin). Non siamo dunque fatti di molti Sé discontinui bensì è la realtà ad essere eterogenea, ad apparirci discontinua, messa insieme in unità dalla “prassi dell’ osservatore” (Maturana). È la molteplicità delle esperienze che ci vede organizzare il nostro essere, ogni volta, in quelle specifiche relazioni con quei pezzi di mondo definiti da una scelta soggettiva.

In quest’ottica non si perde né si contraddice il contributo delle neuroscienze. Il funzionamento del cervello in parallelo spiega i “meccanismi” alla base dell’organizzazione (inclusione e esclusione di parti) e quindi anche della dissociazione, che senza dubbio è un meccanismo di grande importanza.

Evidenze neuroscientifiche e evidenze fenomenologiche: dialogo o sovrapposizione?

Quello che rischia di perdersi non è una piccola cosa: è il “senso” della collocazione reciproca delle parti oltreché il nesso di significato tra i diversi stati.

Possiamo immaginare un paesaggio di isole ponteggiate (come nel film “Inside out”!). Ma c’è da chiedersi: chi valica quei passi? Chi attraversa quei ponti? Il rischio che si corre è quello di una reificazione dei sé e del sé, e dunque di una proposta ontologica implicita, che potrebbe avere due esiti: o l’eliminativismo (attraverso un’idea meccanicista dell’essere vivente) o un nuovo dualismo perché la domanda residua è: chi dissocia?

Questa domanda, mi rendo conto, è però dovuta a una ambiguità presente nella teoria. Da questa infatti da un lato si evince l’illusorietà dell’unitarietà del soggetto dall’altra una sopravalutazione della coscienza che sembrerebbe assumere la funzione di un “meta-sé” con inoltre l’ipotesi, postulata da Schore, di un primitivo “nucleo del sé” localizzato nel sistema limbico (Schore). Con Slavin e Kriegman possiamo dire che il principale postulato teorico della teoria dei molteplici sé introduce “un limite interno e funzionale al processo di integrazione” (Slavin e Kriegman. 1992) e secondariamente propone la necessità di una “coesione” illusoria prospetta cioè la creazione di un “sé sovraordinato” (*ibidem*). In altri termini si può rischiare di reintrodurre, in punta di piedi, “l’homunculus”, il padrone del vapore, che si aggira tra le circonvoluzioni cerebrali con lo scettro della dissociazione.

Propongo invece un modello che postula un rapporto diverso tra sostrati fisiologici e emergenze, non riduzionista, che comporta, per dirla in termini moriniani, l’esistenza, tra struttura e sovrastruttura, di una “retroazione”, una “reciprocità circolare” (Morin), quindi una relazione dialettica tra complementarità e antagonismi che, nel suo divenire realizza costantemente l’emergere della vita e la coerenza del sistema (*contraria sunt complementa*). Si parte dall’idea che il tutto è più delle sue parti ma anche meno delle sue parti (l’*unitas multiplex* di Morin). La teoria della discontinuità diventando teoria dei sé sembra subordinare

⁸ “Il concetto di “sé” purtroppo ha dato luogo a varie nebulosità e alcuni equivoci [...] e vi sono connessi alcuni problemi metodologici.” Jervis, 2011

ai dati fisiologici quelli fenomenologici, come se i primi fossero speculari ai secondi: il funzionamento del cervello diventa il funzionamento della mente. Quella che apparentemente vuole essere la meritevole integrazione tra psicologia e biologia che sfoci in una concezione relazionale del rapporto cervello-mente-corpo, in realtà si rivela essere tale solo apparentemente, perché a ben guardare si tratta di una "riduzione" della mente al cervello. Condivido invece ciò che scrivono Maturana e Varela: "E' la funzione del sistema nervoso ad essere subordinata alla necessaria circolarità dell'organizzazione vivente" (Maturana e Varela, 1980, p.59) e non viceversa.

In un'ottica interazionista l'organizzazione è il soggetto: emergente dall'*autos* (*autopoiesi, autoregolazione, autoreferenza*), esso è, come direbbe Morin, un "fatto": "L'emergenza è una nuova qualità rispetto ai costituenti del sistema. Ha dunque lo statuto di "evento", [...] l'emergenza (il soggetto) è irriducibile (sul piano fenomenico) e indecidibile (sul piano logico). Che significa? Principalmente che l'emergenza si impone come "fatto", dato fenomenico che l'intelletto deve anzitutto constatare" (E. Morin, 1997, p.123)

Il soggetto è, in quest'ottica, un'unità globale e relazionale, un'unità organizzata di interrelazioni tra parti, che produce, connette, trasforma e mantiene la sua complessità. Per cogliere il ruolo considerevole dell'organizzazione, ovvero della "disposizione delle interrelazioni", il cui esito è il carattere fenomenico unitario e globale del sistema (il contrario della discontinuità), Morin si serve di un esempio emblematico mutuato dalla biologia. Ci mostra due isomeri (es: zucchero e fruttosio), due elementi che pur essendo composti da un'identica massa molecolare hanno i loro atomi distribuiti in un modo diverso. L'organizzazione determina quindi le qualità e le caratteristiche di elementi simili. E può essere evidente come lo scomporre un'unità individuale nei suoi elementi separati significhi far sparire quell'unità che di per sé, per essere tale è di fatto indivisibile. Ovvero certi cosiddetti "stati del sé" sono espressione di tutta l'organizzazione soggettuale.

Potremmo dire che la dissociazione è un "fenomeno biologico" (nei termini di Maturana) che partecipa alla determinazione del sistema vivente, alla modificazione della sua struttura unitaria entro i limiti della sua organizzazione. Ogni parte, ogni qualità dello psichico è in quest'ottica connessa e non isolata, perché ogni parte è "collocata" in un certo modo rispetto all'altra. Questo complementarità dialettica è presente sempre, in tutte le nostre interazioni.

Dal "mito dell'interiorità" al "sé diviso"

Il rischio della concezione bromberghiana è quello disperdere il senso globale della nostra soggettualità. Non connettere ma apporre, potrebbe legittimare l'assenza di una domanda sul significato complessivo della nostra identità.

Possiamo interrogarci sulla significatività dell'impatto che la teoria dei molteplici sé ha, in questo momento storico, sulla nostra sensibilità, sulla nostra logica, e quale collocazione trova all'interno della nostra *weltanschauung*.

Vi chiedo perciò di seguirmi lasciando sullo sfondo la professione *strictu sensu*, per occuparci di un aspetto sempre parallelo: quello che pertiene la dimensione antropologica, e quindi etica e sociale del nostro operare. Se nella clinica è ormai acquisita l'idea della partecipazione dell'analista alla costruzione dei significati, questo è altrettanto vero a un altro livello forse un po' trascurato: la costruzione di un modello di "umanità" che più o meno consapevolmente contribuiamo a tramandare. Abbiamo cioè una teoria implicita sull'uomo e sul mondo: qualsiasi cosa noi si faccia o non si faccia, veicoliamo sempre dei valori.

La riduzione per supposta identità degli stati mentali ai sostrati biologici suscita, almeno in me, una certa inquietudine e un certo senso di perdita, oltreché degli interrogativi. Come ci ricorda Di Francesco, una

riduzione in terza persona non è mai senza residui (Di Francesco) e dunque la descrizione del mondo che ne deriva non potrà che essere sempre, quanto meno, "incompleta".

Naturalmente questo non è prescritto dalla teoria dei molteplici sé, tuttavia la sua implicita proposta etico-antropologica, questa volta "europeizzata", potrebbe sposarsi bene con l'etica prevalente. L'ipotesi bromberghiana di una mente naturalmente e sanamente dissociata potrebbe rafforzare l'idea (che già sembra essere prescritta dalla società dei consumi) che sia "normale" e "sano" non collegare, pensare limitatamente solo a quel che è "utile" per l'affermazione e la sopravvivenza nel contesto in cui ci si trova, che il pensiero integrativo, quello che connette, è uno sforzo che vale la pena fare solo in funzione di un vantaggio (e il vantaggio del "nostro pragmatismo" è senz'altro molto meno innocente).

La deriva potrebbe essere quella di un convenzionalismo radicale che emarginia la diversità (il cosiddetto "pensiero unico"), la rinuncia spontanea e inconsapevole alla libertà. Potremmo infatti dedurne, generalizzando che ci sono pensieri "inutili" o "non sani", pensieri "faticosi" perché non facilitano l'adattamento. Potremmo perciò chiederci: in che modo si pone questo tema (l'adattamento), ad esempio in relazione al conformismo sociale e al disagio?

Il nostro *modus vivendi* è improntato alla parcellizzazione e specializzazione delle funzioni; sembra più facile. Può dunque essere molto congeniale una teoria che valorizza la mancanza di nessi e che considera la connessione di senso uno "sforzo". Il pericolo dell'enfasi posta sulla normale dissociazione e sull'illusorietà della prima persona, potrebbe portare nella direzione di una perdita della profondità, della svalutazione di una possibile finalità della sofferenza umana che non sia il puro adattamento, di deprivare il soggetto di una consistenza spirituale (anche se laica).

Potrebbe, inoltre, non essere così chiara la distinzione tra ciò che è normale o adeguato e ciò che non lo è, tra ciò che è sano e ciò che non lo è, tra ciò che utile o adatto e ciò che non lo è. In ogni caso sono connotazioni del tutto culturali, come ci ricorda Jervis, le parole hanno un senso all'interno dell'orizzonte culturale che le ha coniate e le coltiva (Jervis).

Quale è il confine tra ciò che è disadattivo e ciò che è scomodo? Anche una riflessione sulla "scomodità" può essere interessante; ci sono situazioni di una scomodità dolorosa. D'altra parte, già solo nella nostra esperienza clinica, quante volte ci siamo accorti che i momenti "scomodi" possono rappresentare passaggi importanti? A volte non è proprio il sentirsi scomodi ad attivare un cambiamento? Non è una tendenza di alcuni pazienti sollecitarci facendoci sentire scomodi? E più in generale, quante volte la scomodità può coincidere proprio con la libertà? Penso ad esempio alla chiusura dei manicom...non era forse "comodo" scotomizzare la follia? E non è forse proprio la scomodità di non avere una soluzione definitiva ciò che ci permette di interrogarci su limiti, risorse e possibilità (Ceruti) di certe soluzioni?

La responsabilità della psicoanalisi

Se osserviamo la società occidentale, il consumismo dilagante, se guardiamo all'uomo di oggi, ci si può facilmente sentire inseriti in un processo globale e incontrollato, che ci riduce, inconsapevolmente a un'esistenza in cui siamo condotti e determinati dall'esterno: sentirsi guidati dall'inerzia del routinario o da bisogni indotti, scoprirsi vuoti, esseri che non vogliono sapere di dover morire e che perciò in fine non sono così consapevoli neanche del proprio esistere. Siamo immersi in una sorta di tendenza alla semplificazione (riduzione della complessità) e la proposta di un soggetto illusorio, ridotto a una serie di agenzie autonome selezionate in base all'adattamento, potrebbe sostenere un senso di liberazione dalle lacerazioni interne del desiderio e della colpa. Anche i desideri sono infatti adatti e adattati (attraverso il controllo interno e sociale) e i bisogni sono indotti, dato che un uomo lontano dai suoi bisogni non può che nutrirsi di bisogni artificiali.

Ritengo che la psiconalisi abbia, in questo contesto e a un livello "altro" rispetto alla sua specificità di "cura", una responsabilità profonda nella trasmissione/trasformazione dei valori. Ogni disciplina che si occupa dell'essere umano, sotto qualsiasi punto di vista, veicola anche un'etica, propone, esprime per così dire un'opinione, un giudizio di valore. La psicoanalisi è dunque responsabile socialmente dei significati che porta e non solo, essa è responsabile dei metalivelli che compongono l'identità culturale. Ha dunque la responsabilità di produrre domande, interrogativi impossibili, di vivificare e rendere attiva la relazione tra essere e divenire, di tenere sveglio il pensiero. Il rischio che corriamo è di cadere, senza intenzione "nell'errore ottimistico"⁹ (così lo chiama Fortini). Eliminare, spazzare via tutto ciò che non promette "felicità" o assenza di dolore, (scotomizzare il male, negare la morte). Tuttavia si tenta così di interrompere la dialetticità del divenire, si tenta cioè l'impossibile.¹⁰

E' infatti proprio nell'incontro/scontro (interazione dialettica) di questi principi complementari che "risalta" una qualche verità contingente e si declina l'esistenza. La sacralità che si dispiega in ogni incontro del vivente con il vivente, la consapevolezza della presenza del limite che accompagna il senso della propria consistenza soggettuale, del proprio esserci, non è accessibile senza l'altro, non si da in solitudine, non esiste se ci isoliamo "fisicamente" nei nostri appartamenti o nelle nostre stanze di analisti, non si avverte più se ci riduciamo a funzioni, se frammentiamo le nostre vite in diverse specializzazioni complete e indipendenti D'altra parte non può esserci sacralità se non c'è responsabilità e questa, ha bisogno di una assunzione che non può essere altri che del soggetto unitario (Manghi). Come analisti abbiamo e ci assumiamo delle "responsabilità" (responsabilità del setting, responsabilità della cura...etc.) e soprattutto ci attribuiamo per statuto professionale la capacità di "considerare la persona", siamo cioè tra quelli che maneggiano il "sacro".¹¹

Ma cosa pensiamo sul senso dello stare al mondo e che cosa facciamo, in questa ottica, lì con quella persona...o con qualunque altra persona? Discostandoci un poco (ma non molto) dalla specificità terapeutica potremmo scoprirci a colludere inconsapevolmente con una concezione che forse, a ben pensarci potremmo "non condividere", potremmo accorgerci di veicolare inconsapevolmente stereotipi culturali che con il nostro "compito" intendiamo invece contrastare.

Proponiamo i nostri valori inconsapevolmente, come un enactment laterale, un'esperienza liminale, parallela rispetto al "lavoro analitico", un *surplus* che non ci deve troppo interessare. Il bene e il male, è vero, non ci interessano in quanto parametri di giudizio, non ci servono per indirizzare il comportamento, ma penso che ci dovrebbe interessare la loro relazione e la loro collocazione dentro di noi.

BIBLIOGRAFIA

Aron L. (1996) *Menti che si incontrano* Ed. Cortina 2004

Ammaniti M. e Gallese V. (2014) *La nascita dell'intersoggettività. Lo sviluppo del sé tra psicodinamica e neurobiologia* Ed. Cortina 2014

⁹ "Ereditato dall'illuminismo e dallo scientismo, depositato nella cultura faustiana della borghesia vittoriosa, quell'errore ottimistico [...] oggi trionfa nella maschera tecnocratica del capitale. Un aldilà dell'uomo può essere solo un aldilà dell'uomo presente, non quello della specie. [...] La gestione [...] dell'esistenza (con i nessi insuperabili di libertà e necessità, dio certezza e rischio) implica la conoscenza dei limiti della specie umana e della sua infermità radicale." Ma più sopra Fortini precisa: "Oppressori e sfruttatori [...] con la non libertà di altri uomini si pagano quella, ingannevole, di scegliere e regolare la propria individuale esistenza. Il confine di tale loro "libertà" non lo vivono essi come confine della condizione umana ma come un nero NIENTE divoratore."

¹⁰ Vengono in mente i romanzi sul doppio, ad esempio Dorian Gray che nel tentativo disperato di liberarsi della sua parte persecutoria uccide se stesso.

¹¹ "Dalla prima infanzia fino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano, nonostante tutta l'esperienza dei crimini compiuti, sofferti e osservati, si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male. E' questo anzitutto che è sacro in ogni essere umano" (S. Weil, 1943)

- Bromberg P. (1998) *Standing in the spaces: clinica del trauma e della dissociazione* Ed. Cortina 1998
- Bromberg P. (2006) *Destare il sognatore* Ed. Cortina 2009
- Bromberg P. (2011) *L'ombra dello Tsunami* Ed. Cortina 2012
- Ceruti M. (1986) *Il vincolo e la possibilità* Ed. Cortina 1994
- Curi U. (2008) *Meglio non essere nati: la condizione umana tra Eschilo e Nietzsche* Ed. Boringhieri 2008
- Di Francesco M. (1998) *L'io e i suoi Sé: identità personale e scienza della mente* Ed. Cortina 1998
- Farina B. Liotti G. (2011) *Sviluppi Traumatici, Eziopatogenesi, clinica e terapia della dimensione dissociativa.* Ed. Cortina 2011
- Ferenczi S. (1932) *Diario clinico* Ed. Cortina
- Fortini F. (1989), *Che cosa è il comunismo*, articolo scritto su "L'Unità
- Freud S. (1893). *Meccanismo psichico dei fenomeni isterici*, O.S.F., Vol. 2. Ed. Boringhieri
- Freud S. (1932). *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, O.S.F. 11. Ed. Boringhieri
- Fromm E. (1976) *Avere o Essere?* Ed. Mondadori 2001
- Hartmann H. (1937) *Psicologia dell'io e problema dell'adattamento.* Ed. Boringhieri 1990
- Jervis G. (2011) *Il mito dell'interiorità.* Ed. Boringhieri 2011
- Le Doux J. (2014) *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni.* Ed. Baldini e Castoldi 2014
- Lingiardi V. e Mucci C. (2014) *Da Janet a Bromberg, passando per Ferenczi.* Psichiatria e Psicoterapia 33,1(2014)
- Liotti G. (2005) *L'esperienza inconscia e gli stati dissociativi* relazione convegno IARP 23/26 -06-2005
- Manghi S. (2009) *Il soggetto ecologico di E. Morin*, Ed. Erickson 2009
- Maturana H (1993) *Autocoscienza e Realtà*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1993
- Maturana, H.R., Varela, F.J. (1980) *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Ed. Marsilio 1985 Maturana, H.R., Varela, F.J. (1984) *L'albero della conoscenza*, Milano, Garzanti 1987
- Meneguz G., (2016) *Vicissitudini e trasformazioni della psicoanalisi: dall'American Dream alla nascita del neoliberismo* in Psicoterapia e scienze umane n.1 2016
- Minolli M. (2015) *Essere e divenire: la sofferenza dell'individualismo.* Ed. Franco Angeli 2015
- Mitchell S. A. (1988) *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi* Ed. Boringhieri 1993
- Mitchell S.A. (1993) *Influenza ed autonomia in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, (1999)
- Morin E. (1973) *Il metodo: La natura della natura*, vol. I, Raffaello Cortina, Milano 2001
- Morin E. (1977) *La sfida della complessità*, a cura di Anselmo A. e Gembillo G., Ed. Le lettere, Firenze 2011
- Nagel T. (1986) *Uno sguardo da nessun luogo* Ed. Il Saggiatore 1989
- Pizer S.A. (1998) *Building bridges: the negotiation of paradox in psychoanalysis* London Ed. Routhledge, 1998
- Riefolo G. (2011). Un processo circolare. Scissione, dissociazione e configurazioni nel processo analitico, *Quaderni degli argonauti*, XI, 22:45-64.
- Rizzolatti G. e Sinigaglia C. (2005) *So quel che fai. Il cervello che agisce: i neuroni specchio* Ed. Cortina 2005
- Shore A. (2011) *Prefazione in Bromberg P. L'ombra dello Tsunami* Ed. Cortina 2012
- Slavin e Kriegman (1992) *Psychoanalysis as a Darwinian depth psychology: Evolutionary biology and the classical-relational dialectic in psychoanalytic theory.* In J. Barron, M. Eagle, and D. Wolitzky, *The Interface of Psychoanalysis and Psychology* (pp. 37–76). Washington, DC: American Psychological Association.
- Sullivan H.S. (1953) *La teoria interpersonale della psichiatria.* Milano: Feltrinelli, 1962.
- Weil S. (1943) *La persona e il sacro* Ed. Adelphi 2014
- Stern Donnel. (1997) *L'esperienza non formulata*