

Neuroscienze affettive e implicazioni cliniche. Il dramma della relazione nella scena terapeutica

*Ugo Morelli**

SOMMARIO. – La relazione è contingente, precede e fonda ogni individuazione ed è il luogo del campo analitico e la fonte di efficacia della clinica, della psicoanalisi e della psicoterapia. La relazione ha a che fare con il valore dell'istante, cioè delle istanze che emergono 'qui ed ora' e con i modi di trattarle. Per quanto riguarda l'empatia, sappiamo con una certa evidenza che non è il riconoscimento a permettere la condivisione: in una relazione empatica accade esattamente l'opposto. È solo grazie alla condivisione che è possibile il riconoscimento dell'altro come nostro simile e, quindi, otteniamo un'evidenza del mondo interpersonale che per noi è naturale proprio perché con quella evidenza noi risuoniamo, non ci è aliena e non è un problema da risolvere. L'altro non è un enigma da decifrare con l'ausilio di una teoria. Mediante la relazione, che è costitutiva e si propone come simulazione incarnata, si verifica un accoppiamento strutturale che connette gli stati interni dei sistemi attivi-percettivi con gli stati esterni per generare l'evoluzione dinamica e allo stesso tempo cercare di preservare l'integrità strutturale e funzionale del sistema. Interno ed esterno, circolarmente connessi, divengono una fenomenologia unitaria e inscindibile nella relazione terapeutica.

Parole chiave: relazione, empatia, campo analitico, *setting*, esperienza.

*Studiato di psicologia e scienze cognitive; Professore di Scienze Cognitive applicate all'Università Federico II di Napoli, Italia. E-mail: ugo.morelli@gmail.com

The relation, the subjects and the scene



“Non ho mai avuto, e non ho tuttora, la percezione della mia identità personale. Vedo me stesso come il luogo in cui qualcosa accade, ma non c’è nessun ‘Io’, né alcun ‘me’.

*Ognuno di noi è una sorta di crocicchio in cui le cose accadono.
Il crocicchio è assolutamente passivo: qualcosa vi accade.
Altre cose, egualmente importanti, accadono altrove.
Non c’è scelta: è una questione di puro caso.”*

Claude Lévi-Strauss

Questa fotografia che riprende un giovane Claude Levi-Strauss nella scena del campo della sua missione antropologica fa giustizia, con uno scatto, di tutta l’agiografia edulcorante con cui le romantiche e idealizzate narrazioni ci hanno presentato nel tempo il lavoro dell’antropologo e le modalità di gestione delle relazioni con le popolazioni osservate e studiate. Dalla ‘purezza’ dello sguardo distaccato e interpretante al fine di produrre dei rapporti etnografici oggettivi in grado di analizzare e spiegare le culture di altri popoli; dalla rappresentazione del *setting* fatto di ambienti idealizzati, di *notes* e matite raffinati, di osservazione partecipante; dal problema di Bronislaw Malinowski: come trasformare un’esperienza personale in conoscenza oggettiva, fino al Diario dello stesso Malinowski, dove le incertezze, i momenti di difficoltà e disperazione, il procedere a tentoni, i disagi della vita del campo, le paure di non com-

prendere nulla, lo scrivere come narrazione emergono finalmente come condizione stessa del lavoro antropologico, si tratta di una storia capace di molte indicazioni ed evidenze riguardo all'incertezza di ogni approssimazione relazionale, sia con una complessa articolazione culturale che con un'altra persona.

Nelle relazioni terapeutiche registriamo tutti il continuo passaggio dalle forme di autoreferenzialità, verso il rischio di perdersi nei percorsi dell'altra o dell'altro, pur continuando ad appellarci ad una purezza che pretende oggettività metodologica e linearità di azione.

In tutti e due i casi siamo vulnerabili e nelle selve delle differenze e dell'approssimazione.

Per origini, abitudini, per come ci percepiamo, per l'altezza, il colore degli occhi, il tipo di corpo che mettiamo in scena nella relazione terapeutica. Per come parliamo. Ci tormentiamo con i modelli da adottare, con i miti comportamentali e confrontandoci con chi ci ha analizzato; con gli idoli che rivisitano spesso dolorosamente i nostri errori e i nostri fallimenti.

E lo stesso percorso coinvolge chi ci sta di fronte, che mentre mette in gioco i suoi sogni non controlla i suoi fantasmi e i suoi idoli. Come possiamo contenere noi stessi e gli altri che si rivolgono a noi per essere contenuti, se questa diversità ci segna profondamente? Ma abbiamo di fronte quasi sempre chi da sola o da solo non riesce a fare bene i conti con la propria differenza e ne ha paura. Siamo sempre e comunque due corpi, con le loro distinzioni, con le loro fatiche e le loro attese, e in particolare con l'ansia di essere lì, in quel contesto e in quel momento.

Una scuola di pensiero sempre più influente nelle scienze della mente vede quest'ultima come incarnata, estesa e distribuita piuttosto che legata solo ai neuroni e al cervello, o 'tutta nella testa'. Questo cambiamento di prospettiva solleva importanti domande sulla relazione tra cognizione e cultura materiale, ponendo grandi sfide alla psicoanalisi, alla filosofia, alle scienze cognitive, all'archeologia e all'antropologia. Queste sfide si estendono anche alla clinica se si considera il rapporto fra corpo-cervello-mente, relazioni, movimento e contesti; in una parola, se si ridefiniscono i confini del *setting*. Lambros Malafouris (2013) propone un quadro analitico interdisciplinare per indagare i modi in cui le cose sono diventate estensioni cognitive del corpo umano. Lo stesso vale per i contesti. La teoria del coinvolgimento materiale aggiunge definitivamente la materialità – il mondo delle cose, degli artefatti e dei segni materiali, nonché dei contesti nell'equazione cognitiva. Il suo resoconto non solo mette in discussione l'intuizione convenzionale sui confini e sulla posizione della mente umana, ma suggerisce anche di ripensare i presupposti archeologici classici sull'evoluzione cognitiva umana.

Secondo l'innovativo approccio di Malafouris (2013), e della MET (*Material Engagement Theory*), gli oggetti e i contesti materiali sono parte della mente umana. La MET ha tre principi fondamentali:

1. La cognizione è estesa e messa in atto perché le forme materiali fanno parte della mente e la cognizione è l'interazione tra cervello, corpo e forme materiali.
2. La materialità genera azione perché è in grado di influenzare il cambiamento nel cervello e nei comportamenti.
3. Il significato (significazione) emerge attraverso l'impegno attivo delle forme materiali.

Tra i concetti importanti sviluppati da Malafouris ricordiamo:

- La *metaplasticità*, l'idea che la mente umana plastica 'sia incorporata e inestricabilmente avvolta in una cultura materiale plastica';
- *thinging*, l'idea che gli esseri umani pensino *con* e *attraverso* le cose materiali.

Ancor più si dilegua il costrutto di identità, che non solo sfuma nell'individuazione, ma si dissolve nel contesto in relazioni tra corpi in movimento che lasciano emergere spazi noi-centrici e costituiscono il dramma della dinamica terapeutica. Del resto, la ricerca di identità nasceva e nasce dalla profonda cognizione di quanto si tratti di una fenomenologia impossibile, così come è impossibile un amore sempre perfetto. La parola 'identità' è un parossismo, perché non c'è mai nulla di medesimo in noi, se non la prepotenza narcisistica che vuole sopprimere l'altro e immagina di farlo per amore, assimilandolo a sé nel perverso desiderio di immaginare che l'amore per l'altro sia in fondo amore per sé. È con l'altro, nella relazione con l'altro in un contesto, che si possono aprire le porte, che il diverso, l'estraneo, lo sconosciuto entra in noi e ci consente di riconoscere le parti di noi che non avremmo mai conosciuto.

Nei contesti della vita e nel *setting* clinico l'affermazione di un paradigma corporeo (Gallese e Morelli, 2024) è strettamente correlata al movimento, reale o simulato. Non sono rilevanti solo i soggetti, ma la scena e il contesto, le loro atmosfere, il clima emotivo in cui appaiono ed emergono le condizioni dell'individuazione e della re-individuazione. In una parola è rilevante lo spazio 'noicentrico' in cui nel noi si danno le condizioni relazionali, affettive, emozionali per l'emergere e il riemergere della singolarità e della riorganizzazione e ri-regolazione singolare.

Ipotesi

La relazione e l'empatia sono considerati, ma sono praticati ancora come accessori nella pratica psicoanalitica e psicoterapeutica, e l'epistemologia della complessità pur riconosciuta a livello formale non è dive-

nuta fondativa della prassi, cosicché l'interpretazione a distanza è tuttora diffusa.

Come scrive Octavio Paz: “Quando una società si corrompe, a imputridire per primo è il linguaggio. La critica della società inizia quindi con la grammatica e il ristabilimento dei significati”.

Il linguaggio non è solo parola, ma gesti, posture, contesti, *setting*. Se ci si domanda come evolve il pensiero scientifico, una questione spesso trascurata ma di non poco conto riguarda gli orientamenti e le teorie che hanno la caratteristica di precorrere i tempi. Vi sono alcune creazioni scientifiche e alcuni costrutti teorici che assumono le connotazioni di essere prematuri o anticipatori (Stent, 1972). In questi casi la comunità scientifica incontra difficoltà a riconoscerne il valore e si trova particolarmente impegnata a ricondurre le implicazioni di quelle creazioni e di quei costrutti alle conoscenze canoniche del campo di riferimento. Non è questa l'unica reazione che si registra di fronte ad una innovazione paradigmatica nel campo della scienza. Può accadere anche che ci sia un'aperta ostilità e un impegno alla negazione nei confronti di ciò che si propone come discontinuo e innovativo. Così come può accadere che vi sia un'adozione solo formale e lessicale delle innovazioni e delle trasformazioni introdotte da una nuova creazione scientifica o da un nuovo costrutto teorico. Forse, però, le difficoltà maggiori si rilevano per quanto riguarda l'affermazione di un nuovo paradigma, quando i concetti e le parole utilizzati rimangono sostanzialmente gli stessi, ma il loro significato è profondamente trasformato dai risultati della ricerca. In questi ultimi casi si pensa da parte dei più di aver prodotto un'effettiva trasformazione ma in realtà non si tratta di una reale performatività, ma soltanto di un'evoluzione apparente. Del resto, come ci ha indicato chiaramente Judith Butler, il performativo agisce in modi che nessuna intenzione cosciente può determinare completamente.

“Il performativo non è un atto singolare usato da un soggetto già esistente, ma uno dei modi potenti e insidiosi in cui i soggetti sono chiamati all'esistenza sociale a partire da una varietà di interpretazioni diffuse e potenti. In questo senso il performativo sociale è una parte cruciale non solo della formazione del soggetto ma anche della continua contestazione politica e riformulazione del soggetto. Il performativo non è solo una pratica rituale: è uno dei rituali influenti con cui i soggetti sono formati e riformulati.” (Butler, 1997, p. 229)

Comunità e gruppi di professionisti e ricercatori non vivono di soggetti *già esistenti*, elaborano appartenenze, cioè soggettivazione e assoggettamento, mentre ognuno diviene sé stesso o sé stessa nel gruppo e fa divenire il gruppo, cioè si performa mentre è performato. In questo senso l'*habitus* viene formato, ma è anche *formativo*. È in questo senso che l'*habitus* corporeo costituisce una tacita forma di performatività. “Nessun atto di parola può controllare o determinare pienamente gli effetti retorici del corpo che

parla. Esso è scandaloso anche perché l'azione corporea delle parole non è meccanicamente prevedibile." (Butler, 1997, p. 223)

Si pensi alle parole 'relazione', 'empatia', 'interpretazione', 'contesto' o 'setting', ai loro significati condivisi e alle azioni che mettono in campo nelle prassi psicoanalitiche e psicoterapeutiche. Il linguaggio è vulnerabilità che abilita. Vive alla temperatura della sua continua decostruzione, del conflitto dei significati che riesce a contenere, della performatività che riesce ad ospitare. La parola 'relazione' e il cosiddetto approccio relazionale sono presenti nel discorso psicoanalitico e psicoterapeutico da molto tempo. Basterebbe considerare due aspetti, uno paradossale e l'altro tragico, per riconoscerne le difficoltà di affermazione effettiva e la sua adozione prevalentemente solo formale. Il paradosso è presto detto; sta in una domanda: quale altro approccio potrebbe esistere in una disciplina e in una prassi dove la relazione è costitutiva? La tragedia sta in alcune vite escluse, offese e in buona misura distrutte dall'aver posto seriamente la relazione e la sua reciprocità transferale e controtransferale non come accessorio ma come condizione della prassi psicoanalitica e psicoterapeutica. Bastino qui gli esempi di S. Ferenczi, con la sua ricerca sull'analisi reciproca tra paziente e analista; la relazione e il dialogo tra gli inconsci, ciò che comunica al di là delle parole; e il rispetto per il dolore e l'ineluttabilità della funzione di quest'ultimo come soggetto del processo di guarigione. Di H. S. Sullivan, con l'analisi interpersonale e relazionale e l'attenzione ai processi relazionali del paziente; ma anche con l'elaborazione delle 'disattenzioni selettive' nei confronti dei propri stessi processi relazionali da parte del terapeuta, che divengono quindi parte del processo terapeutico. Di L. M. Pagliarani, con la relazione originaria e fonte di ogni problema e di ogni possibilità; con la critica all'interpretazione come pratica analitica; con la messa a punto della prospettiva della psicoterapia progettuale.

La relazione non interviene come accessorio, al servizio dei soggetti che l'attiverebbero o la disattiverebbero in base a scelte cognitive e intenzionali; non può, quindi, essere ridotta ad una scelta supportiva del rapporto che interviene nel campo analitico. Abbiamo sempre più precise evidenze sperimentali della precedenza della relazione nell'individuazione e nella soggettivazione. Così come sappiamo che non si dà una soggettivazione se non a partire dall'assoggettamento che ogni relazione, di per sé asimmetrica, implica, con le dinamiche di potere che ne definiscono l'incidenza nell'esperienza di coloro che sono coinvolti. È la relazione, perciò, a venire prima del soggetto, a precederne e fonderne i vincoli e le possibilità di individuazione. La questione si sposta e si evolve dal concentrarsi su quando e come attivare la relazione, alla ricerca delle modalità di abitare la relazione nel campo analitico (si veda per posizioni simili Civitarese, 2023). Secondo un paradigma corporeo, quella relazione è principalmente incarnata e coinvolge in primo luogo i corpi. In particolare nella relazione terapeutica, dove

una persona si consegna ad un'altra per essere aiutata a curarsi, il corpo non è, come non lo è in nessun altro caso, un servomeccanismo per portare in giro la mente.

La relazione è contingente, ha a che fare con il valore dell'istante, cioè delle istanze che emergono 'qui ed ora' e con i modi di trattarle. Nella prima parte di un suo inestimabile testo Vladimir Jankélévitch sostiene che "ogni attimo, in sé considerato, è futile e non merita che un'attenzione divertita, ma la totalità degli attimi successivi resiste al nostro humour"; invece, "vivere rimane un problema serio" (Jankélévitch, 1997, p. 33). Istintivamente verrebbe da essere d'accordo con il nostro filosofo morale. Proponendo un capovolgimento di prospettive e concezioni – tra l'altro in linea con quanto Jankélévitch afferma in uno dei suoi testi più importanti, *Il non-so-che e il quasi-niente* (2011) – se l'attimo in sé fosse davvero così futile, allora non gli dedicheremmo lo sforzo di un'ironia creativa e ragionata. Al contrario, il tempo dell'istante è estremamente serio, perché è l'unico momento tra il già-stato e il non-ancora in cui alla coscienza è data l'occasione di esprimersi, agire, scegliere; il tempo dell'istante è letteralmente questione di vita o di morte, nel senso che in quello successivo un'altra occasione ci sarà forse data – ma quell'opportunità specifica, caratterizzata da quei tratti tipici e non da altri, non si ripresenterà mai più. È l'essere presentista di Luigi M. Pagliarani. La vita, con il suo affacciarsi dal balcone verso un avvenire indefinito e manipolabile, è forse una questione leggera; ma nell'istante intuiamo la minacciosa avvertenza di un dovere urgente e inderogabile, e ci è richiesto di agire con quell'attenzione generosa di cui l'ironia non è che una possibile declinazione, nella mai sufficiente articolazione e differenziazione dei linguaggi nella relazione terapeutica.

Per quanto riguarda l'empatia, sappiamo con una certa evidenza che non è il riconoscimento a permettere la condivisione: in una relazione empatica accade esattamente l'opposto. È solo grazie alla condivisione che è possibile il riconoscimento dell'altro come nostro simile e, quindi, otteniamo un'evidenza del mondo interpersonale che per noi è naturale proprio perché con quella evidenza noi risuoniamo, non ci è aliena e non è un problema da risolvere. L'altro non è un enigma da decifrare con l'ausilio di una teoria; non c'è un golfo epistemico da colmare come invece accadrebbe, in quanto conseguenza necessaria, da un'idea della relazione interpersonale centrata esclusivamente sulla relazione tra due cogito. Nella misura in cui il cogito non ci è immediatamente accessibile, noi avremmo un problema da risolvere, e in quel caso lo si può risolvere solo ricorrendo a una teoria dell'altro cogito, cioè dell'altro io, dell'altro soggetto. Vediamo, quindi, come l'empatia sia un fenomeno, una modalità di relazione che non può esistere a prescindere dalla relazione. Mentre un rapporto interindividuale che fosse fondato sul cogito, quindi sull'apparato esclusivamente cognitivo che metterebbe tra parentesi il corpo, porterebbe a una conoscenza tra due solipsismi.

La prospettiva propugnata dal cognitivismo classico, che è alla base dell'approccio cognitivo comportamentale e non solo, si fa così altamente problematica e richiede perciò di ideare tutto quel complicato armamentario logico-inferenziale che secondo molti è l'unica chiave di accesso al mondo dell'altro, e va sotto il nome di teoria della mente. Non stiamo sostenendo che l'altro sia sempre accessibile in modo non ambiguo dall'interno, ricorrendo all'empatia. In molte situazioni della vita quotidiana ciò che fa, esprime o dice l'altro ci risulta enigmatico. Spesso 'i conti non tornano', come si dice. Un sì accompagnato da un certo atteggiamento del volto o pronunciato con una certa intonazione ci porta ad interrogarci se l'altro intenda davvero ciò che dice. A quel punto, l'altro ci sollecita ad un supplemento d'indagine, ad un'accurata disamina delle ragioni per cui può aver voluto dire sì intendendo in realtà un no. In tale frangente ci torna senz'altro utile ricorrere ad un approccio più francamente ermeneutico-teorico. Tuttavia, le evidenze scientifiche ci suggeriscono che questo approccio teorico all'altro, ancora dominante nelle teorie di molti scienziati cognitivi e di molti modi di intendere e praticare la psicoterapia e la psicoanalisi, non costituisce la forma principale di comprensione dell'altro e, forse, nemmeno la più importante. A partire da questa evoluzione l'empatia diventa un tema fondamentale della riflessione fenomenologica. Se partiamo da Husserl, il fondatore di questa corrente del pensiero filosofico, possiamo riconoscere come egli si sia trovato all'interno di un dilemma quasi irrisolvibile. Se da un lato si vuole privilegiare il fenomeno, cioè come il mondo ci appare, mettendo tra parentesi momentaneamente la realtà là fuori per concentrarci sul modo in cui essa ci si manifesta, dall'altro dobbiamo trovare, col metodo scientifico, una via per capire il mondo. Una volta posto il problema, emerge un conflitto non facile da risolvere, quello del mondo come appare fenomenicamente all'altro e, quindi, come ognuno si relaziona all'esperienza fenomenica che del mondo fa l'altro. Husserl, ma soprattutto la sua allieva Edith Stein affrontano il problema di capire come un io in quanto tale si possa relazionare con un altro io in quanto tale. La soluzione proposta dalla fenomenologia in questa fase non è la soluzione cognitivista, e cioè la relazione tra i due cogito, ma è una relazione che non può prescindere da quello che i fenomenologi chiamano il *Leib*, il corpo vivo. Per quell'esperienza del corpo vivo noi, in italiano, non abbiamo una parola adatta; dobbiamo aggiungere l'aggettivo 'vivo' alla parola 'corpo', mentre in tedesco le parole per designare il corpo sono due: *Körper* e *Leib*. Il primo termine, *Körper*, designa il corpo materiale, l'oggetto di studio delle scienze della vita. Il secondo, *Leib*, si riferisce all'esperienza vitale che grazie al corpo facciamo del mondo. La scommessa della nuova scienza dell'umano, quindi, è di riuscire a comprendere il *Leib* studiando il *Körper*. Nel campo dell'esperienza, indipendentemente da come si connettono i due ego nella relazione interindividuale, in una relazione di accoppiamento o di appaiamento, secondo

Husserl l'accesso all'altro non è mai diretto. È impossibile che sia diretto. Può essere solo una apprensione, così come quando vediamo un bicchiere che sta di fronte a noi e abbiamo l'esperienza di un bicchiere come un'unità completa, tale unità completa percettivamente non può che essere parziale, perché noi vediamo solo la parte anteriore del bicchiere, quella rivolta verso di noi. In questa esperienza parziale del bicchiere, il bicchiere nella sua interezza comunque lo realizziamo noi. Non vediamo, infatti, facce anteriori di oggetti, ma vediamo oggetti interi, anche se li vediamo solo parzialmente. Se facciamo il parallelo con la relazione interindividuale, l'altro mi si appresenta intero. Abbiamo a lungo criticato questa idea che nega la possibilità di avere un approccio diretto con l'altro, perché ritenevamo l'empatia proprio la modalità più diretta di connessione con l'altro, nella misura in cui quando ci relazioniamo all'altro, l'altro è esperito attraverso un riuso delle stesse risorse neurali che ci rendono ciò che siamo. Abbiamo sostenuto l'ipotesi che il meccanismo della simulazione incarnata sia la modalità più diretta che ci sia di connettersi all'altro. Ripensando, però, al modo con cui Husserl combatte la percezione diretta, è possibile esercitare un dubbio sull'effettiva natura diretta della percezione dell'altro garantita dai meccanismi della simulazione incarnata. Nella misura in cui una percezione diretta dell'altro si traduce nella sua trasparenza, che ovviamente non è data, questa mancata trasparenza che cosa significa? Diviene evidente che, comunque, in ogni relazione la connessione con l'altro, anche se avviene a un livello di quasi parità, Husserl parla di *Paarung*, cioè di accoppiamento, deve preservare sempre la dimensione di alterità dell'altro. L'altro non è la nostra copia carbone, la riflessione in tutto e per tutto perfettamente coincidente con noi. In proposito nascono anche molti fraintendimenti nell'interpretazione del meccanismo di rispecchiamento, perché quando parliamo di specchio parliamo di qualcosa che si limita a restituire l'immagine in modo automatico e come copia conforme di ciò che riflette. Ma i meccanismi di rispecchiamento e la simulazione incarnata non funzionano in questo modo. Lo si è osservato sia a livello dei singoli neuroni del macaco che nel cervello umano. I neuroni specchio si attivano, infatti, sistematicamente con maggiore intensità quando il macaco esegue l'azione rispetto a quando la vede eseguire da un altro. Similmente, i circuiti cerebrali del sistema specchio del nostro cervello che si attivano durante le nostre azioni, emozioni o sensazioni, lo fanno con un'intensità maggiore rispetto a quando assistiamo alle azioni o all'esperienza delle emozioni e sensazioni altrui. Questi meccanismi, in altre parole, sono intrinsecamente capaci di distinguere le nostre esperienze da quelle dell'altro con cui entriamo in relazione. L'altro, nella relazione, non è mai la nostra copia. Al di là di queste importanti differenze funzionali che mostrano come il meccanismo di rispecchiamento e la simulazione incarnata non producano rigide copie dell'altro, c'è un motivo più profondo che impedisce una percezione diretta di coloro con cui entriamo

in relazione. La relazione interindividuale comporta sempre una differenza: l'io, mentre si relaziona all'altro, agisce comunque sempre come perno della relazione. Ciò deriva dal fatto che l'esperienza è sempre di qualcuno. Se l'esperienza è sempre di qualcuno, le risorse che ognuno impiega per connettersi con le esperienze dell'altro sono il frutto di come ognuno si è costruito la propria esperienza. L'io è il centro di gravità che si connette nel rapporto empatico con l'altro perché l'io è costituito dinamicamente da tutte le relazioni precedenti in cui è stato coinvolto. Il rapporto empatico, come sostiene Merleau-Ponty, è sempre un rapporto chiasmatico, cioè reciproco. Il nostro corpo è sempre l'unico punto possibile di giudizio e l'unico metro di esperienza che costituisce la nostra connessione con l'altro. Tanto è vero che quando noi ci connettiamo con l'altro, il nostro sistema motorio risuona più evidentemente, mentre si attiva meno quando non siamo noi direttamente attori dell'azione, ma solo osservatori. Similmente, quando, ad esempio, vediamo una carezza o uno schiaffo sul volto di qualcuno, i nostri sistemi somatosensoriali risuonano con l'esperienza tattile dell'altro simulandola, e noi empatizziamo con l'altro, capendo che una carezza è diversa da uno schiaffo. In queste situazioni il nostro sistema somatosensoriale si attiva meno e in maniera parzialmente diversa rispetto a quando a fare l'esperienza tattile siamo noi direttamente. I circuiti cerebrali connessi con l'emozione e l'affettività che si attivano quando noi siamo testimoni, ad esempio, del disgusto o del dolore altrui, si attivano in maniera simile ma con un'intensità ridotta e con delle connessioni con altre parti del cervello, rispetto a quando l'esperienza fisica del disgusto o del dolore siamo noi a farla. Quando empatizziamo con qualcuno che mostra disgusto e riconosciamo, quindi, attraverso quella parziale condivisione, il suo disgusto, non proviamo disgusto fisico. Il nostro modo personale di entrare nel disgusto o nel dolore altrui non può avvenire se non utilizzando i meccanismi di simulazione che si sono plasmati in seguito alle nostre personali esperienze di disgusto e alle nostre personali esperienze di dolore. Ha, quindi, ragione Husserl: la nostra percezione dell'altro non è mai diretta perché il contenuto esperienziale del dolore altrui ci è in qualche modo precluso – capiamo che ha dolore, ma che cosa l'altro provi in quel momento non siamo in grado di determinarlo; ci possiamo solo in qualche modo approssimare a quello che sta sentendo, ma solo utilizzando come banco di prova, come test, la nostra esperienza del dolore, la nostra esperienza della gioia, la nostra esperienza della rabbia, o la nostra esperienza del disgusto. Pur essendoci una dimensione differenziale che produce a livello di esperienza l'alterità – è l'altro che sta male, è l'altro che è felice, è l'altro che è arrabbiato, è l'altro che ha paura – l'alterità è costruita su una relazione di somiglianza, di compartecipazione. E chi compartecipa? Chi può essere se non un 'io'? Ogni 'io' è, e non è l'altro. Ognuno si è costituito attraverso le relazioni, costruendosi con quei 'mattoni corporei' che abbiamo tutti universalmente a disposizione, ma

con cui si possono costruire architetture diverse, perché l'io, l'architettura prodotta dalle esperienze di vita, è sempre diverso. Non abbiamo accesso più intimo all'altro che grazie all'empatia, cioè grazie alla simulazione incarnata che permette di riusare parte dei circuiti cerebrali che sottendono la nostra esperienza del mondo per attribuire esperienze simili all'altro. L'altro è sempre un 'come-se'. Grazie alla relazione empatica l'altro è 'a portata di mano', *zu-handen*, come avrebbe detto Heidegger. Ma come abbiamo visto, la relazione con l'altro può essere più complicata. L'empatia può non bastare. A quel punto l'altro non è più 'a portata di mano' ma 'davanti alla mano', cioè *vor-handen*, per proseguire con la distinzione introdotta da Heidegger; l'altro diviene un oggetto da interpretare, in quanto inaccessibile dall'interno con la modalità dell'esperienza empatica. L'altro, a quel punto, diviene un problema da risolvere, qualcuno su cui esercitare tutti gli strumenti cognitivi che abbiamo a disposizione. In base alla prospettiva che stiamo proponendo, la 'carne' di cui parla Merleau-Ponty costituisce i nostri 'mattoni', il nostro sé corporeo, il nucleo, l'impalcatura che integra la molteplicità di stimoli sensoriali in cui siamo immersi, l'angolo prospettico da cui guardiamo il mondo e da cui interagiamo con esso. Non appena si dice 'sé', spesso, automaticamente, a molti viene in mente che si stia pensando a qualcosa di preconstituito e di rigido. Del resto, anche quando si parla di impalcatura, si pensa ad una struttura rigida e immutabile. Il sé è invece dinamico e strettamente connesso alla neuroplasticità e alla relazione. Tornando alla carne, partendo dal corpo si fa un passo avanti perché quello con gli altri è un rapporto chiasmatico, un rapporto di reciprocità. *La reciprocità nella relazione empatica sta nel fatto che quello che mi mostra l'altro mi fa capire qualcosa di me*. Il valore e il senso della relazione chiasmatica sono formalizzati nell'evidenza che, come scrisse Merleau-Ponty, è come se i gesti di un altro abitassero i nostri e i nostri gesti abitassero i suoi. Le potenzialità motorie ci consentono un accoppiamento, l'empatia; ci connettono con l'altro. Chi si connette con l'altro è ognuno di noi, ma ognuno di noi è a sua volta il prodotto delle relazioni empatiche stabilite nel corso della propria vita e del proprio sviluppo ontogenetico guidato dalle relazioni con l'altro. Ognuno, quindi, capisce l'altro attraverso i modi in cui l'altro lo ha formato, ma colui o colei che capisce è un 'io' diverso dall'altro. A caratterizzare noi umani è questo processo continuo di individuazione nella differenza, in cui differenza e individuazione sono contingentemente presenti perché un essere umano si dia e diventi sé stesso.

A proposito dell'interpretazione, come si sa, quello che oggi si chiama 'teoricismo' o eccesso di interpretazione fu una delle obiezioni classiche rivolte a Freud a proposito del fallimento del caso di Dora. Ridurre la narrazione di una persona dentro uno schema teorico prefissato è uno dei rischi più frequenti, trascurando la relazione e le sue proprietà emergenti, qui ed ora, come se le sedute cliniche non fossero un incontro, ma la risultante del

modello del clinico. Sandor Ferenczi, del resto, nel parlare di analisi reciproca, aveva creato lo scandalo, pagato a caro prezzo, di una cura fondata sull'incontro e la messa in questione continua della figura e della competenza dell'analista. A fare le spese della centratura della relazione clinica sull'interpretazione è l'ambiguità costitutiva di quella relazione e dell'esperienza incarnata e irriducibile del paziente a causa di un riduzionismo che neutralizza e appiattisce. Negli ultimi anni della propria vita, Freud, dando prova del suo geniale spessore scientifico, riesce a rivedere la propria stessa prospettiva e il proprio stesso impianto teorico e metodologico, proprio a proposito dell'interpretazione. Lo fa a partire da un'analisi del fallimento del noto caso di Dora. La nuova traduzione di *Konstruktionen in der Analyse*, ritradotto da Francesco Barale insieme a Ingrid Hennemann Barale è una messa a confronto di altre due traduzioni: la *Standard Edition* inglese e le *Opere di Sigmund Freud* in italiano (Freud, 1937; Barale, 2024). La sapienza dei traduttori aiuta a comprendere molte cose della luce che l'autore intendeva dare ad alcuni concetti, ed emergono così differenze sostanziali del senso e del significato della pratica clinica e della relazione terapeutica. Possono bastare due esempi che risultano dirimenti.

A proposito del termine tedesco *Aufheben*, la traduzione italiana solitamente usata è *superamento*. Se però, come sostiene lo stesso Freud, il sintomo è formazione compromissoria, permanenza di due o più istanze affettive tra loro contrastanti, irruzione nell'esistenza di qualcosa di insuperabile, non può essere trattato con una prospettiva e un obiettivo di superamento dialettico. La sua ostinazione indica la rilevanza, per la relazione clinica, di trattarlo abitando la sua permanenza dentro la differenza.

Il termine *Erraten*, che nel testo inglese è reso con *'to make out'* e in quello italiano con *'scoprire'*, nella nuova traduzione è reso, correttamente e sorprendentemente con *'indovinare'*. Nel paragonare il lavoro dell'analista a quello dell'archeologo, Freud mette in luce la difficoltà legata ai materiali emergenti dal colloquio terapeutico: sogni, frammenti di memoria e condizioni del *transfert*, che impediscono il completamento dell'opera di ricostruzione o la rendono impossibile, perché ogni emergenza è costitutivamente anche una copertura. Insomma, l'indovinare freudiano sembra rinviare a una vera e propria archeologia della relazione clinica. Barale sottolinea che Freud ricorda una cosa che dovrebbe essere ovvia: all'analisi partecipano entrambi i suoi protagonisti: il paziente e l'analista, ognuno dei quali ci mette del proprio. Per cercare di colmare in qualche modo le lacune di quei resti incerti, "dar forma a questa materia grezza, per farla diventare ciò che auspichiamo", all'analista non resta che esercitare quella che Musatti chiamò la sua "fantasia creatrice, guidata dal suo inconscio": "Egli deve", scrive Freud, "indovinare o, per meglio dire, costruire".

Allora possiamo ancora parlare di interpretazione, oppure le costruzioni che avvengono nella seduta d'analisi sono altro? Con *Costruzioni nell'ana-*

lisi Freud pone al centro la relazione terapeutica e propone un dominio conoscitivo che non possiede una verità al di fuori dell'incontro tra l'inconscio dell'analista e quello del soggetto che frequenta la terapia. Emerge una verità terza, che non corrisponde al sintomo del paziente né al sapere astratto del terapeuta, una terzità (*thirdness*) irriducibile all'univocità, come sostiene Pietro Barbetta. L'intuizione dell'analista che interviene nell'"indovinare" deve incontrare il consenso del paziente, avvicinarsi il più possibile alla storia dell'altro. La relazione terapeutica diventa una relazione costruttivista che crea emergenze e supera la visione ingenua della realtà come corrispondenza tra le parole e le cose. A partire dal fallimento del trattamento di Dora, la giovane Ida Bauer, riconoscendo i limiti dell'interpretazione nell'analisi, Freud si avvicina a un modo di fare psicoterapia fondato sulla co-costruzione, la curiosità terapeutica, e un maggiore intervento dell'analista in seduta. Allora l'interpretazione non è più quella di prima, perde lo statuto di supposto sapere separato, da condividere tra terapeuti esperti, e acquista il privilegio di diventare conversazione terapeutica.

Il contesto o '*setting*' non è uno spazio qualsiasi né il luogo della linearità, ma si propone sempre più chiaramente come un campo. Il campo è uno 'spazio vitale' all'interno del quale agiscono i fattori psicologici che influenzano il comportamento individuale nella contingenza relazionale. La relazione tra le persone e l'ambiente psicologico compone lo spazio vitale permeato dall'esterno, dal mondo. Il campo è poroso e non stagno. Le diverse regioni in cui si articola lo spazio hanno valenza positiva se contengono un oggetto desiderato; hanno valenza negativa se presentano un oggetto da evitare. A ciò corrispondono forze di attrazione e repulsione, descritte attraverso specifici vettori. L'energia psichica che si sviluppa all'interno del campo determina in ogni momento l'equilibrio dell'intero sistema.

L'emergere di una discontinuità o di un bisogno inedito attiva necessariamente un processo dinamico che porta poi a un nuovo e ulteriore assetto del campo. In ambito clinico, la teoria del campo è stata ripresa in particolare dalla psicoterapia della Gestalt, per la quale l'organizzazione del campo è fortemente connessa non solo al bisogno emergente o al compito interrotto, ma più in generale all'esperienza che scaturisce dalla relazione paziente-terapeuta-ambiente. L'attenzione è perciò all'esperienza del margine di contatto nella relazione terapeutica come interfaccia tra l'intersoggettività e il mondo dei significati.

Le emozioni di base attivate dalla relazione costituiscono alcuni tra i principali sistemi in grado di orientare la relazione terapeutica

Le ricerche sulle basi neurobiologiche dell'affettività e sulle implicazioni per la clinica psicologica e psicoanalitica propongono, in una certa misu-

ra, un nuovo modo di guardare il cervello e le sue relazioni con la psiche. Per molti aspetti non si tratta soltanto di teorie innovative, ma è possibile intravedere le condizioni di una rivoluzione concettuale, che mentre sottrae le neuroscienze alla tirannia di un approccio cognitivo-comportamentista può aprire la strada ad una feconda integrazione tra neuroscienze e clinica psicologica e psicoanalitica.

L'esplorazione delle basi cerebrali delle emozioni e dell'affettività può andare oltre una visione sostanzialmente conforme al paradigma cognitivista dominante, per lavorare al riconoscimento di un paradigma corporeo e relazionale fondato sull'affettività.

Seguendo la ricerca di Jaak Panksepp, che si basa prevalentemente sull'analisi del comportamento e dei processi cerebrali negli animali, di particolare rilievo per comprendere il rapporto tra neuroscienze affettive e clinica è lo studio della parte molto antica e profonda del cervello, sede dei comportamenti istintivi e della regolazione omeostatica e viscerale. Questa zona del cervello, posta tra il midollo spinale ed i due emisferi cerebrali, è indicata da Panksepp come l'area del *core-Self*, perché in essa risiede il nucleo istintuale ed archetipico della personalità individuale (Panksepp, 2004; MacLean, 1990). Non soltanto, infatti, essa è la sede di tutte le funzioni vitali dell'organismo, ma è anche il luogo in cui sono dislocati alcuni circuiti cerebrali responsabili della generazione delle disposizioni emozionali di base e di una forma ancestrale di coscienza affettiva.

Smentendo il pregiudizio che le emozioni, in particolare quelle animali, fossero concetti illusori al di fuori del regno della ricerca scientifica, con i progressi della neurobiologia e delle neuroscienze ci si avvicina a una comprensione strutturata della biologia e della psicologia delle emozioni.

Jaak Panksepp ha fornito le informazioni più aggiornate sui sistemi operativi del cervello che organizzano le tendenze emotive fondamentali di tutti i mammiferi. Panksepp affronta le emozioni dal punto di vista della teoria delle emozioni di base, ma non manca di affrontare le complesse questioni sollevate dagli approcci costruttivisti. Queste questioni includono le relazioni con la coscienza umana e le implicazioni psichiatriche di questa conoscenza. Ponendo la dimensione affettiva come centro energetico ed organizzativo della psiche, Panksepp sostituisce il 'penso dunque sono' di Cartesio con il 'sento dunque sono', mettendo in discussione il cuore stesso delle teorie cognitiviste dominanti. Inoltre, il suo approccio mette in discussione alcuni principi della metapsicologia freudiana, secondo cui la coscienza si colloca in superficie, cioè nel punto di contatto con il mondo esterno, a livello della percezione, mentre la matrice istintuale e pulsionale sarebbe priva di qualsiasi forma di coscienza e di intenzionalità psichica.

Secondo la prospettiva cognitivista, l'esperienza agirebbe sul cervello in modo da modificare le regole operazionali inscritte nella sua struttura neuroplastica. Sebbene nell'ultimo periodo siano proliferati gli studi sperimen-

tali e le teorie neuroscientifiche che prendono come oggetto la coscienza e le emozioni, se analizziamo da vicino l'insieme di questi contributi, ci accorgiamo molto spesso che essi si muovono all'interno del paradigma cognitivista.

La concezione delle emozioni e della coscienza di Antonio Damasio è certamente più vicina a quella di Panksepp, soprattutto per quanto riguarda la centralità che egli attribuisce ai sentimenti emozionali e alla dimensione soggettiva dell'esperienza. Tuttavia, in linea con la tradizione teorica di William James, i sentimenti emozionali vengono considerati il riflesso di una rappresentazione neuro-psichica integrata dei cambiamenti corporei, soprattutto viscerali, che sono stati innescati in modo automatico da alcuni centri neuronali. Le emozioni sono il "sentimento di ciò che è avvenuto nel corpo" e la coscienza affettiva non è che il risultato di schemi neuronali dello stato interno dell'organismo. In fondo, dunque, la concezione di Damasio continua ad essere legata ad un'ottica puramente cognitivista, in quanto riduce il sentimento ad uno schema cognitivo, o mappa, o rappresentazione.

Al contrario, adottando una prospettiva filosofica nota come monismo dall'aspetto duale, elaborata inizialmente da Baruch Spinoza, l'esperienza soggettiva da un lato e l'insieme dei processi neurali dall'altro sono manifestazioni parallele di un'unica realtà che appare diversa a seconda del punto di vista dell'osservatore. Le emozioni non sono tanto sentimenti di ciò che è accaduto nel corpo, ma piuttosto sentimenti di ciò che sta per succedere o che potrebbe succedere all'interno di un campo che include l'organismo e il suo ambiente. Le emozioni hanno, infatti, una funzione anticipatoria e orientano il comportamento lungo particolari direzioni adattative che si sono conservate nel corso dell'evoluzione naturale. Pertanto, gli affetti sono anzitutto direzioni di senso, anzi sono le direzioni di senso primarie della coscienza.

Le disposizioni emozionali di base orientano il comportamento lungo alcune direzioni privilegiate, senza predeterminare rigidamente la condotta individuale. Ciascuna emozione ha una sua specifica finalità adattativa. Il desiderio-ricerca spinge l'organismo a esplorare l'ambiente e cercare ciò di cui ha bisogno. La paura spinge l'organismo a evitare un pericolo. La rabbia spinge all'aggressione e distruzione di una fonte di pericolo o frustrazione. Il panico/angoscia da separazione segnala il bisogno di una figura che protegga ed accudisca. L'amore-accudimento spinge a fornire protezione e cure. La bramosia sessuale spinge all'accoppiamento e alla riproduzione. La gioia-gioco spinge all'interazione tra conspecifici, specialmente nei più piccoli. Nell'ottica di Panksepp, i processi neurodinamici di campo legati ad uno stato o una disposizione emozionale agiscono come dei 'demoni interni' che non soltanto muovono l'organismo verso il mondo esterno, ma al contempo vanno a strutturare uno specifico campo della coscienza, condizionando tutto ciò che può essere percepito, immaginato o pensato.

Panksepp e la psicologia dinamica

Come si può evincere, il contributo delle ricerche e degli spunti teorici di Panksepp per la psicologia clinica è enorme. Egli ha individuato alcuni circuiti neurochimici responsabili della relazione di attaccamento, come il sistema dell'ossitocina e quello degli oppiacei endogeni, che fanno parte di due Sistemi Emozionali primari: l'amore-accudimento ed il panico da separazione. Un problema a carico di questi sistemi emozionali, come nell'autismo in cui, a causa di una liberazione eccessiva di endorfine, non viene avvertita l'esperienza di separazione dalla madre, si ripercuoterà inevitabilmente sull'evoluzione della relazione di attaccamento. Pertanto, l'attuale attenzione all'importanza della relazione madre-bambino per lo sviluppo neuro-psichico individuale è suffragata dalla base fisiologica, e l'attaccamento può essere considerato una funzione motivazionale primaria, come il risultato di un graduale apprendimento sostenuto dai Sistemi Emozionali primari. Dimostrando come la libera espressione del gioco in età infantile sia di fondamentale importanza per lo sviluppo delle aree frontali del cervello, Panksepp ha ipotizzato che il cosiddetto disturbo da *deficit* d'attenzione e iperattività (ADHD) sia conseguenza di una ridotta espressione dell'emozione del gioco-gioia, causata da condizioni di vita che non favoriscono l'interazione spontanea ed irruenta tra i bambini. Pertanto, anziché curare il problema con le anfetamine, che inibiscono ulteriormente la spinta al gioco, bisognerebbe invece favorire la libera espressione di tale emozione.

La prospettiva teorica

L'emozione del desiderio-ricerca è il correlato neuroetologico di ciò che gli psicoanalisti hanno chiamato 'libido', in quanto essa esprime la disposizione istintuale che rende possibile un investimento affettivo sugli 'oggetti' del mondo esterno. Inoltre, come mostrano gli studi sul sogno, questa emozione si attiva fortemente anche durante i processi immaginativi, portando all'esplorazione del proprio mondo interno e alla ricerca di stimoli internamente generati. Negli ultimi quindici anni della sua carriera, Jaak Panksepp è entrato nel movimento della Neuro-psicoanalisi, fondato da Mark Solms, e ne è diventato uno dei principali esponenti. Questo movimento internazionale, che conta tra le sue attività una rivista semestrale e numerosissimi convegni ed incontri in tutto il mondo, ha come obiettivo principale quello di integrare neuroscienze e psicoanalisi, costruendo un terreno di riflessione in cui possano convergere esperienze e teorie cliniche da un lato e scoperte sul cervello dall'altro. Sebbene nel movimento non manchino psicoanalisti ad orientamento junghiano, come ad esempio Margaret Wilkinson, tuttavia l'ottica freudiana o post-freudiana è di gran lunga dominante all'interno dei

circoli di Neuro-psicoanalisi. Pertanto, le ricerche e le teorie di Panksepp sono state interpretate prevalentemente secondo l'ottica della metapsicologia freudiana, peraltro spesso in modo davvero suggestivo e fecondo. Tuttavia, come in parte rilevato in un articolo dagli stessi Solms e Panksepp (2012), le Neuroscienze dell'affettività mettono in seria discussione alcuni presupposti della teoria freudiana. In particolare, l'idea che la coscienza e l'intenzionalità siano prerogative esclusive dell'Io, e che dunque la vita psichica abbia luogo esclusivamente all'interno dei suoi confini. Le ricerche sul cervello degli animali, infatti, mostrano chiaramente come le disposizioni emozionali costituiscano forme archetipiche di coscienza intenzionale, che precedono evolutivamente ed ontogeneticamente non soltanto l'organizzazione razionale e linguistica della mente, ma addirittura qualsiasi senso di continuità spazio-temporale su cui si fonda il complesso dell'Io. In quanto esperienze prototipiche ereditarie, gli affetti sono parte della struttura istintuale della specie, ma al contempo creano le condizioni per l'emergere di un campo psicologico inter-individuale, dando luogo a stati proto-coscienti che diventano il sottofondo su cui dimorano le varie rappresentazioni psichiche personali. In tal modo, l'affettività funziona come un ponte che lega la psiche intersoggettiva a quella oggettiva e soggettiva, e costituisce il fondamento della personalità individuale (Alcaro, 2019).

L'esperienza estatica e l'estetica delle relazioni nella clinica psicoterapeutica

“Giacché sembra che il nulla e il vuoto – o il nulla o il vuoto – debbano essere presenti o latenti di continuo nella vita umana. E che per non essere divorato dal nulla o dal vuoto uno debba farli in sé stesso, debba almeno trattenersi, rimanere in sospeso, nel negativo dell'estasi.” (Zambrano, 2016)

La ricerca e la pratica analitica che vogliono tenere conto delle soglie dell'esperienza estetica e dell'accessibilità alle vertiginose zone della bellezza si avventurano nella regione che, per la psicoanalisi tutta e in primo luogo per Freud stesso, fu la regione per eccellenza del pericolo, della minaccia, dell'ambiguità invischiante: l'estasi. Di questo percorso affascinante, Elvio Fachinelli scrive sobriamente:

“Frugo uno strato percettivo, emozionale, cognitivo, che è stato colto perlopiù come un'area di frontiera, pericolosa dal punto di vista dell'affermazione di un io personale, ben individualizzato. Uno strato che forse proprio per questo è stato messo da parte nel corso dell'evoluzione dell'uomo detto civile. Sarebbe assurdo criticare o irridere questo accantonamento, che è stato una necessità per la maggioranza degli esseri umani. Si può dire, ora, che questa necessità viene meno? e che possiamo prendere in noi, che possiamo esercitare pienamente, una disponibilità finora trascurata, ma non assente? Se si risponde di sì, allora l'e-

statico che nella nostra civiltà affiora di solito in esperienze liminari, facilmente ritenute insignificanti, o addirittura inesistenti, non è proprio di sperimentatori eccentrici, ma è ciò che manca alla nostra comune percezione. Esso può cominciare ad entrarvi, a patto di vincere i processi di isolamento e frammentazione, più che di vera e propria cancellazione, a cui è stato sottoposto sin qui.” (Facchinelli, 2019, p. 9)

Come si può agevolmente percepire, qui è l’io ad essere in discussione con la sua presunta granitica unità. L’io di Aristotele e di Cartesio che non regge a fronte del riconoscimento della complessità delle passioni. Sempre Maria Zambrano pone la questione domandandosi cosa accade quando:

“L’amore entra in gioco dichiaratamente. E quando entra in gioco, dichiarato o no, è esso che decide. E in tal caso si rischia (dato che da secoli o dall’inizio della cultura detta di Occidente, la mistica è al bando) che si pensi che rasenta la mistica, che vi rientra. E, se il verdetto è più mite, che cosa di poesia, e che perciò l’abbaglio starebbe nel metodo di un vivere poetico. Al che nulla ci sarebbe da obiettare se per poetico si intendesse ciò che poetico, poesia o poetare vogliono dire alla lettera, un metodo cioè più che della coscienza della creatura, dell’essere della creatura che si avventura svegliarsi abbagliata e intrizzata a un tempo.” (Zambrano 2016, p. 8)

Sarebbero state alcune delle principali acquisizioni della ricerca neuroscientifica a corroborare e supportare sia l’evidenza della precedenza della relazione rispetto all’individuazione dell’io, sia la rilevanza dell’estetica della relazione come via d’accesso alla *poiesis*, alla possibilità di iniziare ad entrare in sé stessi, di cominciare ancora una volta a farsi facendo il proprio mondo.

C. Bollas, ne *La mente orientale* (2016), sostiene che è lo scarto tra ciò che sappiamo e ciò che pensiamo, è ‘il conosciuto non pensato’ il vero cuore del lavoro psicoanalitico. A livello inconscio la forza di questa esperienza consiste nella sua capacità di riattivare l’originario linguaggio materno, pre-verbale, che non ruota attorno a ingiunzioni, argomentazioni o spiegazioni esplicite ma funziona piuttosto mostrando in forma implicita ‘forme dell’essere, del pensare e del relazionarsi’ (*La mente orientale*, p. 14). Il giudizio riflettente, dunque, non è propriamente un giudizio conoscitivo, perché non fa luce né sulle proprietà dell’oggetto né sul nostro modo di conoscerlo, esso ci permette piuttosto di cogliere in forma *riflessa* la finalità che portiamo dentro di noi. Tale finalità, in Bollas, è la ricerca di un senso di integrità che sappia raccogliere le diverse parti che compongono il nostro Sé e conferirgli un *senso unitario*; un senso di unità che è una pura illusione ma della quale l’essere umano ha bisogno e che sembra palesarsi quando si rivela il nostro personale *idioma*. Nell’esperienza di cui parla Bollas, non contano dunque le proprietà dell’oggetto in sé, né quelle del soggetto in sé, quanto lo ‘spazio intermedio’ nel quale avviene il loro incontro che è in grado di

stimolare una particolare rivelazione del sé che l'oggetto non contiene ma per il quale appare non di meno determinante. Scrive Bollas:

“Tutti viviamo tra migliaia di questi oggetti che illuminano il nostro mondo [che hanno cioè il potere di fare luce sul nostro mondo interiore ed esteriore]: non si tratta di allucinazioni, essi esistono, ma la loro essenza non è quel che Lacan chiama il reale. Il loro significato si trova in ciò che Winnicott ha definito lo ‘spazio intermedio’ o ‘la terza area’; il luogo in cui il soggetto incontra la cosa, per conferire un significato proprio nel momento in cui quell’essere viene trasformato dall’oggetto. Gli oggetti dello spazio intermedio sono formazioni di compromesso tra lo stato mentale del soggetto e il carattere della cosa.” (Bollas, 2020, p. 8)

In virtù di questo potere, gli oggetti percepiti come evocativi e trasformativi dal soggetto possono permettergli di ‘sognare la sua vita’, nel senso di applicare alla realtà di veglia le stesse categorie interpretative che si applicano ai sogni.

Trasformazione reciproca, possibilità di trascendersi ed esperienza di immaginazione e reimmaginazione di sé trovano le loro basi neurofisiologiche e fenomenologiche in quello che Vittorio Gallese ha definito lo ‘spazio noicentrico’ (Gallese, 2003). È in quello spazio relazionale che possono crearsi le condizioni per restituire la capacità di immaginazione e di immaginarsi e reimmaginarsi a chi ha bisogno di cura per ritrovarla. Gallese, più di venti anni orsono – e il tempo fornisce una misura della resistenza al cambiamento pur a fronte di verifiche sperimentali (verrebbe da parlare di terrapiattisti della psiche) – ha indagato la capacità di codificare l’analogia ‘*like me*’ tra sé e gli altri come un prerequisito fondamentale e un punto di partenza per la cognizione sociale. È attraverso questa risonanza sé/altro che si possono stabilire legami sociali significativi; che possiamo riconoscere gli altri come simili a noi. In base a dati di ricerca neurofisiologici e di *imaging* cerebrale con scimmie e esseri umani, Gallese ha dimostrato che l’analogia del ‘*like me*’ può basarsi su una serie di ‘*mirror matching mechanisms*’. Sfruttando una delle principali inferenze della scoperta dei neuroni specchio (Gallese, 2001), è possibile cogliere la ricchezza delle esperienze che condividiamo con gli altri: la molteplicità condivisa dell’intersoggettività (*the shared manifold of intersubjectivity*). A partire da questi risultati, Vittorio Gallese propone che tutti i tipi di relazioni interpersonali (imitazione, empatia e attribuzione delle intenzioni) dipendano, a livello fondamentale, dalla costituzione di uno spazio molteplice condiviso. Questo spazio condiviso è funzionalmente caratterizzato da routine di simulazione incarnate automatiche e inconsce ed è definito da Gallese ‘spazio noi-centrico’ (*we-centered space*).

Cosa può dirci l’altro su noi stessi in quello spazio relazionale dove il noi contiene e sostiene l’io nella sua ricerca di individuazione? Come pos-

siamo farci attraversare porosamente in modo da tradurre il sentire dell'altro e renderlo compatibile con una restituzione vicariante e architettonica nella costruzione di sé? Sono domande che ci portano al centro della grande *impasse* della dominante prospettiva cognitivista e comportamentale. La 'cartina di tornasole' che ci permette di evidenziare le fallacie della centratura mentalista e cognitivista sul soggetto è la sempre maggiore evidenza della rilevanza del corpo e della relazione per comprendere cosa significa essere umani (Gallese e Morelli, 2024).

La traduzione impossibile e il limite invalicabile della relazione: riuo e fraintendimento nella relazione terapeutica

Il coinvolgimento e il distacco richiesti dalla relazione terapeutica non sono facili da vivere e da praticare. Ci si trova in una contingenza che richiede di essere contemporaneamente 'da vicino e da lontano', in una specie di schizofrenia epistemologica in perenne disequilibrio tra partecipazione e distacco analitico, tra il vivere la condizione altrui come se fosse la propria e trattarla contemporaneamente come un oggetto estraneo. In ogni incontro e in ogni seduta si tratta di vivere una sorta di viaggio esotico in cui l'analista, protagonista presunto onnisciente, da 'etnografo' partecipante si ritrova ad essere 'etnografato', e può prendere atto di questa situazione asimmetrica abitandola, o porsi in una posizione di osservatore a distanza. Nel primo caso, pur nel limite invalicabile della relazione, può accadere qualcosa di molto importante, cioè l'intuizione che il suo sguardo non è solo da vicino e da lontano, ma è anche un movimento tra il dentro e il fuori di sé, un viaggio asintotico che sottopone a esame le posizioni e i valori di partenza di lui come osservatore fino a obbligarlo a mettere in discussione sé stesso, la propria cultura, la propria ideologia, il mondo teorico da cui si muove, fino a operare una critica radicale di tutto il sistema antecedente il qui ed ora dell'incontro e della seduta. Abitare la relazione vuol dire riconoscere che la traduzione è impossibile; che il cammino dell'analisi è un'odissea tanto quanto un *nostos*, un viaggio nel lontano da sé per ritrovare la parte di sé più adatta a svolgere il compito analitico; un *becoming native* che somiglia molto ad un *riuo* continuo di sé, denso di fraintendimenti, con le caratteristiche di un'ambiziosa, avventurosa, dispendiosa ricerca sentimentale. Allo stesso tempo, mentre si cerca e si esalta la parte *native* di sé per giocarsela nella relazione, ciò non esime dal rischio di un racconto autoreferenziale di purezza originaria che può divenire un dispositivo di conferma della propria egemonia e della propria superiorità, del proprio narcisismo. Se cercare di decentrarsi, insomma, è una necessità richiesta, nella relazione analitica, autonomizzare non tocca all'analista. Perciò la relazione terapeutica significa anche un meraviglioso viaggio esotico e un faticoso esercizio

di rinuncia, dato che avere senza dare e dare senza avere sono pratiche incompatibili tra loro. Un'indecidibile, forse un'abissale incomunicabilità tra mondi diversi. Rimanerne esposti è una questione di allenamento, di resistenza, e anche di propensione alla dissipazione e al nulla, più simile a un pugno di sabbia che si dissolve nell'onda del mare.

La scena del campo analitico è una conversazione.
Lo spazio noicentrico non è ordinato né del tutto illuminato

È Robert Musil che, ne *L'uomo senza qualità*, scrive: “Nella scienza tutto è forte, disinvolto e splendido come nei racconti di fate”. La scena del campo analitico somiglia alla fotografia del campo di Levi-Strauss: non è ordinata, né del tutto illuminata dalla capacità di lettura dell'analista. È una selva di significati circolanti in cui i protagonisti cercano di approssimarsi. Un paradigma basato sulla circolarità, che si proponga di cogliere le distinzioni delle dinamiche proprie del campo analitico (Civitaresse, 2023), assume la complessità irriducibile dell'esperienza come riferimento.

Conoscere è partecipare a un'unità globale di coevoluzione basata sulle relazioni di accoppiamento strutturale in una rete di reti da cui l'organizzazione del sistema vivente non può essere isolata, pena la dissoluzione. La conoscenza si configura perciò come un processo intrinsecamente partecipativo. Come ha scritto Francisco Varela (1979): “Il paradigma fondamentale della nostra interazione con un sistema autonomo è una conversazione”.

Che la scienza esaurisca l'esperienza è una vecchia storia dura a morire. Un riduzionismo radicale, non quello metodologico necessario, continua ad essere il sogno imperituro a partire da Bacone e forse da molto prima. A guidarlo è la logica del ‘non ancora’. Quello che ancora non abbiamo prosciugato di incertezza e di incompletezza lo prosciugheremo con la prossima mossa, ci penserà la prossima scoperta. Siamo abituati a pensare che lo sguardo che la scienza getta sulla realtà provenga da una sorta di occhio di Dio. Chiediamo alla scienza di dirci chi siamo, da dove veniamo e dove stiamo andando, inducendoci a pensare perfino all'universo prescindendo dalla nostra posizione al suo interno. Manchiamo tuttora di una rivoluzione teoretica, in virtù della quale la scienza includa, invece di ignorarla o tentare di rimuoverla, l'esperienza vissuta dell'uomo come parte imprescindibile dei nostri tentativi di pervenire a una verità oggettiva (Frank *et al.*, 2024). Lo stiamo facendo anche con riguardo a un fenomeno come la coscienza, oppure volendo standardizzare forme diverse di conoscenze relative all'irriducibile complessità dell'esperienza, come accade quando vogliamo ridurre la fenomenologia della relazione e della parola, costitutive della psicoanalisi, al determinismo causa-effetto che dovrebbe connettere il cervello al comportamento e all'esperienza. La scienza, lungi dall'essere volta alla

ricerca di una verità assoluta, è con molte probabilità una forma raffinata e in costante evoluzione dell'esperienza umana. La conoscenza si evolve, quindi, attraverso la porta stretta i cui stipiti sono da un lato l'esercizio del dubbio e dall'altro l'impegno a tenere a bada l'onda montante delle forme più triviali di negazionismo scientifico.

Ponendosi una questione epistemologica si incontrano due problemi forse mal posti che potrebbero rivelarsi dei non problemi. Uno è 'il problema difficile', la coscienza; l'altro è il rapporto tra neuroscienze e psicoanalisi. Entrambi i problemi sono probabilmente mal posti nel senso che l'assunto nei porli è basato sul determinismo e sul dualismo, l'implicito, cioè, che vi sarebbero due sostanze ultime, una fisica e l'altra mentale. Una vecchia storia, infarcita peraltro di meccanicismo di stampo newtoniano e di riduzionismo governato dall'ossessione della ricerca della causa prima, che neppure la cibernetica di primo ordine mostra di aver risolto.

La coscienza, intesa come coscienza di sé e del mondo (sempre parziale e dinamica), è e rimane una domanda. Laddove si tratterebbe finalmente di deporre la centralità o autocentratura per sentirsi finalmente appartenenti, si continua a cercare l'origine della coscienza come le origini di ogni cosa, senza accorgersi che siamo fatti per domandarci dove e qual è l'origine e, soprattutto, qual è la causa di quell'origine. Scegliendo un orientamento epistemologico coevolutivo, potremmo renderci conto che prendiamo coscienza di noi nella relazione con gli altri e il mondo. Che l'esistenza di ogni entità vivente sia indefinibile senza considerare le relazioni in cui si costituisce e coevolve è un'evidenza tanto chiara quanto difficile da accogliere. Così come è costante la tendenza a trasformare in sostanza ontologica ogni nostra interpretazione e ogni nostra teoria relativa ai fenomeni della nostra esperienza. Disposti come siamo a porci in posizione di osservatori rispetto alla realtà, trascuriamo di solito l'evidenza di essere osservati dalla realtà: in quel gioco circolare ineludibile emergiamo a noi stessi diventando coscienti di esserci, ancorché non del tutto trasparenti a noi stessi. In parte in grado di consapevole riconoscimento, in parte intrappolati nella corrispondenza. E se ci domandiamo come ciò accada, è all'esperienza che dobbiamo guardare, partendo dal corpo che siamo e dal corpo che abbiamo. Furono, infatti, con la svolta epistemologica della complessità, circa quaranta anni fa, soprattutto le radici biologiche della conoscenza che aprirono la strada che avrebbe portato, con tutta la fatica dei cambiamenti paradigmatici, a riconoscere il rapporto tra vita e conoscenza e a porre le basi per una visione non deterministica e non riduzionista, cioè non mortificante, della natura dei sistemi viventi e delle distinzioni dell'esperienza umana in particolare. Questo vuol dire che il cambiamento di paradigma è avvenuto e si è consolidato? Ma no! Cognitivismi, riduzionismi, determinismi, dualismi, e scientismi da un lato, e fughe nelle vaghezze dell'esoterismo, delle derive *new age*, della spettacolarizzazione di brandelli compatibili e politi-

camente corretti di aspetti banalizzati a livello di *talk show* televisivi dall'altro, giocano un ruolo prevalente.

Conoscere come conosciamo dovrebbe essere l'orientamento da assumere per riconoscere la nostra conoscenza di noi stessi, dei fenomeni e della nostra stessa esperienza. Il solo mondo che noi umani possiamo costruire ed avere è quello che creiamo insieme attraverso le azioni e le relazioni della nostra coesistenza. E non si tratta soltanto di un'altra tra le introduzioni alla biologia della conoscenza. Secondo la cibernetica di second'ordine, elaborata in particolare da Heinz von Foerster, il processo del conoscere non è considerato come una rappresentazione del 'mondo là fuori', bensì come una permanente produzione di mondo – potremmo parlare di *worlding* – attraverso il processo stesso della vita. La critica riguarda in primo luogo il cognitivismo e la cosiddetta teoria della mente, secondo la quale noi arriveremmo a conoscere l'altro attraverso la rappresentazione della sua rappresentazione mentale e i fenomeni mediante una loro rappresentazione. Vale sempre l'avvertimento di Warren McCulloch: “*Don't bite my finger, look where I am pointing*”. Anziché volgere finalmente lo sguardo al corpo, al movimento e alla sua autoorganizzazione, che nella relazione con gli altri e il mondo lascia emergere la conoscenza mediante il processo stesso del vivere, e la stessa coscienza di noi e del mondo, c'è la tendenza a consegnarsi a una prospettiva informazionale e cognitivista per comprendere la conoscenza. Gaston Bachelard ha parlato di ostacolo epistemologico; Enrique Pichon Riviére di angoscia epistemofilica. Sta di fatto che seguire una rivoluzione paradigmatica diventa destabilizzante e, quindi, ansiogeno. Tanto è vero che il senso più rilevante del concetto di paradigma introdotto da Thomas Kuhn si riferiva proprio alla funzione di ostacolo rassicurante e contenitivo che un certo paradigma condiviso in una comunità scientifica svolge nell'impedire l'innovazione e la discontinuità della conoscenza. La prospettiva computazionale, informazionale e cognitivista nella concezione della conoscenza umana è ancora qui in mezzo a noi e, con la cosiddetta intelligenza artificiale, vive una stagione di successi pervasivi.

Quando una scoperta scientifica precorre i tempi risultando prematura rispetto agli orientamenti dominanti e canonici, di solito gli ostacoli a riconoscerla si accentuano, come mostra uno studio di Gunther Stent (1972).

Una dimensione difficile da accettare e da accogliere è quella autofondata, per noi umani che tendiamo a consegnarci costantemente alla ricerca di una causa prima e finiamo per trovarla. Eppure, a distinguerci e a distinguere la nostra vita è proprio la conoscenza intesa come una permanente produzione di mondi attraverso il processo stesso del vivere. Si tratta di mondi paralleli, come li definisce Vittorio Gallese. Mentre produciamo mondi, producendo quei mondi produciamo noi stessi. Humberto Maturana e Francisco Varela sostengono: “La nostra proposta è che gli esseri viventi si caratterizzano perché si producono continuamente da soli, processo che

indichiamo denominando l'organizzazione che li definisce *organizzazione autopoietica*". Nella loro accezione, questione molto importante, l'organizzazione di qualcosa è "quell'insieme di relazioni che devono esistere e devono verificarsi perché questo qualcosa esista" (Maturana e Varela, 2024). La coscienza e la psicoanalisi con molte probabilità esistono nelle relazioni e non "là fuori, da qualche parte".

Oltre ogni linearità riducibile ad una prospettiva causa-effetto, emerge in tutta la sua rilevanza una visione basata sull'interessante idea di *gliding evolution*, di evoluzione di sistemi che slittano l'uno contro l'altro come pezzi di ghiaccio e che non raggiungono mai un equilibrio stabile perché le totalità interattive che costituiscono non riescono mai ad abolire la conflittualità e l'autonomia delle sue componenti. Queste prospettive convergono nell'approfondire un'idea di *coevoluzione* dei sistemi, e di coevoluzione di ciò che l'osservatore definisce come sistema e come ambiente, che rifiuta la prospettiva di un fondamento assoluto dei processi evolutivi e conoscitivi. In base a questa visione delle caratteristiche dei sistemi viventi, l'ambiente non determina la struttura, l'unità e l'identità del sistema considerato, ma è questo, al contrario, che fra gli stimoli che gli provengono dall'ambiente *seleziona* quelli ammissibili e quelli non ammissibili, quelli integrabili nei cicli che definiscono la sua organizzazione e la sua individuazione in quanto essere vivente, e quelli non integrabili. Siamo di fronte all'invito ad interrompere l'abitudine a cadere nella tentazione della linearità e della certezza. Ogni esperienza conoscitiva, infatti, coinvolge colui che conosce in modo personale, radicato nella sua struttura biologica, per cui ogni esperienza di certezza è un fenomeno individuale sordo all'atto conoscitivo di un altro, in una solitudine che si supera solamente nel mondo che si crea con esso, nella sochiusura della relazione che consente l'emergere di quello che, ancora con Vittorio Gallese, abbiamo chiamato lo spazio noicentrico (Gallese, 2003).

Esaminando da vicino in che modo arriviamo a conoscere il mondo e ogni mondo che conosciamo, scopriamo in quale modo la nostra esperienza sia indissolubilmente legata alla nostra struttura corporea. Ci incontreremo e spesso ci scontreremo altresì sempre con il fatto che non possiamo separare la storia delle nostre azioni, biologica e sociale, da come ci appare un certo mondo. Questa cosa è tanto ovvia e vicina da essere la più difficile da vedere. Se ogni cosa detta è detta da qualcuno, e se ogni azione è conoscenza e ogni conoscenza è azione, abbiamo bisogno di renderci conto che il fenomeno della conoscenza non può essere concepito come se esistessero 'fatti' o 'oggetti' esterni a noi che 'uno prende e si mette in testa'. L'esperienza di qualcosa là fuori è convalidata in modo particolare dalla struttura umana che rende possibile 'la cosa' che emerge dalla descrizione.

A partire dalla scelta di Warren McCulloch di sviluppare, come uno

degli assi del movimento cibernetico, una prospettiva di ricerche empiriche in grado di generare risposte formulate nei termini di meccanismi neurofisiologici plausibili, si riconosce come lo studio della conoscenza debba essere condotto non parcellizzandone i processi, bensì ricostruendone la complessità, cioè *comprendere costruendo* (*understanding by building*). In base all'ipotesi di McCulloch, ipotesi che ha prodotto la possibilità di una transizione epocale, elaborata con il matematico Walter Pitts, tutti i processi cognitivi, dalla percezione all'apprendimento, dal ragionamento alla coscienza, sono generati da flussi di impulsi neuronali che si muovono su percorsi cerebrali di natura reticolare. La mente così modellizzata non è una sostanza ma un processo. Materialità corporea processuale e reticolarità delle operazioni cognitive non sono predeterminate, ma devono essere generate mediante apprendimento durante le interazioni con gli altri e l'ambiente. La cognizione assume così le caratteristiche di creatrice di significati di auto-regolazione per gli aspetti percepiti della dinamica relazionale e ambientale.

È stato verso la fine degli anni '80 del XX secolo che le linee dell'indagine cibernetica che avevano rifiutato di partecipare alla strutturazione dell'approccio computazionalista sono confluite nel processo di costituzione della nuova forma delle scienze cognitive. Questo nuovo orientamento è stato battezzato *embodied cognitive science* per mettere in evidenza la necessità di affrontare le difficoltà incontrate dal computazionalismo classico mediante la rivalutazione del ruolo del corpo biologico nei processi cognitivi. L'ambizione teorica chiave è quella di superare la dicotomia mente/corpo orientando la ricerca ad una prospettiva di *radical embodiment*, un asse di indagine di forte componente biologica, caratterizzato dall'individuare la proprietà distintiva dei sistemi cognitivi naturali, in quanto sistemi viventi, nell'autonomia, intesa come la capacità degli organismi di auto-organizzarsi e di reagire per autoregolazione alle pressioni ambientali. Si tratta di un'impostazione teorica che traduce l'inammissibilità del modello del calcolatore digitale per la descrizione dei sistemi cognitivi naturali. È necessario qui ricordare come la nozione di *embodiment* si combini, grazie al lavoro di Francisco Varela, con la nozione di *enaction* sia nel ricomporre la dicotomia cartesiana mente-corpo sia nel focalizzare la matrice autopoietica che consente un'ampia integrazione di diversi livelli e modi di descrizione per la caratterizzazione dei processi cognitivi. Si profila così la rilevanza di un pluralismo descrittivo basato su modalità tra loro differenti di interpretare e studiare la mente in quanto processo materiale e giungere ad affrontare il problema di uniformare il dominio intorno a un unico paradigma di indagine. Nel perseguire questo obiettivo che mira a combinare l'epistemologia sperimentale e la biologia autopoietica, intervengono sia i contributi di Maturana e McCulloch sia la mediazione di Heinz von Foerster e della sua linea di indagine detta 'cibernetica di secon-

do ordine'. Il nucleo teorico del modello di von Foerster risiede in una versione radicale della tesi che afferma la continuità di vita e cognizione. A partire da una comprensione letterale del verbo latino 'computare' come 'considerare le cose insieme', von Foerster trasferisce il concetto di computazione dallo spazio epistemologico astratto del *problem solving* a quello del *learning* interpretato come adattamento biologico, esprimendo così una rilettura marcatamente biologica della modellistica delle reti, per giungere a concettualizzare la mente non come una sostanza ma come un processo. Nella modellizzazione di von Foerster, la dimensione corporea dell'agente non si limita a offrire un supporto organico al cervello, inteso come l'unico organo responsabile dei processi cognitivi. La caratterizzazione dei sistemi viventi in quanto reti auto-computanti implica che il corpo dell'agente, in quanto tale, sia un *corpo cognitivo*; un sistema che nella sua integralità percepisce e reagisce, creando significati per le sue interazioni. È un'angolazione teorica in cui tutte le funzioni cognitive appaiono radicate nei processi più profondi dell'auto-organizzazione del corpo del sistema vivente; un'attività di organizzazione di sé inseparabile dall'attiva organizzazione – la costruzione – di un mondo significativo di riferimento.

Se si sceglie un simile orientamento epistemologico diventa difficile accettare che il cervello sia una macchina predittiva che anticipa il cambiamento e costruisce la realtà interpretando i dati percettivi in base a inferenze inconscie alla migliore spiegazione possibile basate sui dati in memoria e testando le predizioni sui dati sensoriali; così come pare improbabile sostenere che la coscienza nasca dalla rilevazione degli squilibri omeostatici e dalla risposta adattativa data dei sentimenti affettivi, come sembra domandarsi Fissi nel suo contributo.

Si può finalmente giungere a distinguere le proprietà costitutive dei fenomeni dalle proprietà emergenti dell'esperienza che deriva da quei fenomeni, proprietà di cui le prime sono condizioni necessarie ma non sufficienti, non perché introduciamo il mistero, ma perché le proprietà emergenti hanno a che fare con le relazioni e non con gli enti in sé. Questo accade se si privilegia la cibernetica di second'ordine per comprendere i sistemi viventi: se si assume la relazione come unità di analisi. In tal modo si rendono finalmente vani e si dissolvono artifici come i modelli mentali, i moduli e le rappresentazioni.

Mediante la relazione, che è costitutiva e si propone come simulazione incarnata, si verifica un accoppiamento strutturale che connette gli stati interni dei sistemi attivi-percettivi con gli stati esterni per generare l'evoluzione dinamica e allo stesso tempo cercare di preservare l'integrità strutturale e funzionale del sistema. Interno ed esterno, circolarmente connessi, divengono una fenomenologia unitaria e inscindibile.

Seguendo M. Solms, ci si avvicina alquanto a questo orientamento epistemologico necessario (2021):

“Chiedersi come le cose oggettive producano cose soggettive riflette un pensiero impreciso, e rischia di rendere il problema difficile più difficile di quello che è. L’oggettività e la soggettività sono prospettive osservative diverse, non cause ed effetti. Gli eventi neurofisiologici non producono gli eventi psicologici esattamente come il lampo non genera il tuono: questi fenomeni sono manifestazioni concomitanti di un singolo processo sottostante.” (pp. 359-360)

Ma ancora una volta mancano la relazione e l’esperienza come proprietà emergente ed irriducibile. C’è coscienza, infatti, *prima* della relazione e dell’esperienza? Siamo di fronte al problema irrisolto del collegamento tra il fisico e il fenomenico? Forse non è ‘il problema difficile’, ma l’ansia della causa prima! Forse è il problema inesistente, se finalmente si riconosce che la relazione precede e fonda ogni individuazione.

Ringraziamenti

Esprimo un ringraziamento sentito al collega ed amico prof. Attà Negri per avermi proposto e sostenuto nella scrittura di questo articolo, invitandomi a descrivere le importanti implicazioni della rivoluzione intersoggettiva per l’intervento psicologico entro e fuori il setting clinico.

BIBLIOGRAFIA

- Alcaro, A. (2013). Amplificazioni Jaak Panksepp e le neuroscienze dell’affettività. *Studi Junghiani*, 19(1), 117-131.
- Barale, F. (2024). Saggio introduttivo. In: Freud, *Costruzioni nell’analisi*. Milano: Jaka Book.
- Bollas, C. (2016). *La mente orientale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bollas, C. (2020). *Essere un carattere*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Butler, J. (1997). *Parole che provocano. Per una politica del performativo*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Civitarese, G. (2023). *Introduzione alla teoria del campo analitico*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Fachinelli, E. (2009). *La mente estatica*. Milano: Adelphi.
- Frank, A., Gleiser, M., & Thompson, E. (2024). *The Blind Spot. Why Science Cannot Ignore Human Experience*. Boston: MIT Press (Trad. it.: *Il punto cieco. Perché la scienza non può ignorare l’esperienza umana*. Torino: Einaudi).
- Gallese, V. (2001). The ‘Shared Manifold’ Hypothesis. From Mirror Neurons to Empathy. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 33-50.
- Gallese, V. (2003). The Manifold Nature of Interpersonal Relations: The Quest for a Common Mechanism. *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences*, 358(1431), 517-528.
- Gallese, V., & Morelli, U. (2024). *Cosa significa essere umani. Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*. Milano: Cortina.
- Ferenczi, S. (1932). *Diario Clinico*. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- Freud, S. (1937). *Costruzioni nell’analisi*. O.S.F., 11. Torino: Borla.

- Husserl, E. (1929). *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine* (Trad. it.: Brescia: Editrice La Scuola, 2017).
- MacLean, P.D. (1990). *The triune brain in evolution: role in paleocerebral functions*. New York: Plenum.
- Malafouris, L., & Renfrew, C. (2013). *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. Boston: MIT Press.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *L'albero della conoscenza*. Milano: Mimesis.
- Musil, R. (1930). *L'uomo senza qualità* (Trad. it.: Einaudi, 2014).
- Panksepp, J. (2024). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Solms, M., & Panksepp, J. (2012). The “Id” Knows More than the “Ego”, Neuropsychoanalytic and Primal Consciousness Perspectives on the Interface Between Affective and Cognitive Neuroscience. *Brain Science*, 2, 147-175.
- Stent, G. S. (1972). Prematurity and uniqueness in scientific discovery, *Scientific American*, 227(6), 84-93.
- Varela, F. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. North-Holland, New York (NY), 1979.
- Zambrano, M. (2016). *Chiari del bosco*. Milano: SE.

Conflitto di interessi: l'autore dichiara che non vi sono potenziali conflitti di interessi.

Approvazione etica e consenso a partecipare: non necessario.

Ricevuto: 6 gennaio 2025.

Accettato: 30 marzo 2025.

Nota dell'editore: tutte le affermazioni espresse in questo articolo sono esclusivamente quelle degli autori e non rappresentano necessariamente quelle delle loro organizzazioni affiliate, né quelle dell'editore, dei redattori e dei revisori o di qualsiasi terza parte menzionata. Tutti i materiali (e la loro fonte originale) utilizzati a sostegno delle opinioni degli autori non sono garantiti o avallati dall'editore.

©Copyright: the Author(s), 2025

Licensee PAGEPress, Italy

Ricerca Psicoanalitica 2025; XXXVI:1010

doi:10.4081/rp.2025.1010

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International License (CC BY-NC 4.0) which permits any noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited.