

Angiola Lapoce
Il tempo affettivo del simbolo

Ecco, ora svaniscono i volti e i luoghi
con quella parte di noi che come poteva li amava.
Per rinnovarsi trasfigurati in un'altra trama.
T.S. Eliot¹

Non si può rendere conto della conoscenza psicologica di un soggetto se non partendo da alcuni punti, fondamentali, che non rappresentano i presupposti logici di qualsiasi discorso ma la condizione da cui si inizia a parlare. Il valore insostituibile del punto di vista soggettivo quale ineliminabile premessa di ogni possibile discorso, o, in senso ancor più radicale, della possibilità stessa della parola, è stata una delle grandi lezioni che ho appreso dalla persona e dal lavoro di Mario Trevi. Nei confronti della filosofia, sulla cui disciplina mi sono originariamente formata e con la quale ho intrattenuto sempre rapporti difficili e, a volte, contraddittori, l'incontro con Trevi ha suscitato in me la possibilità di valorizzare un atteggiamento di ricerca che, nella mia ingenua considerazione, ritenevo alternativo alla dimensione clinica e al mio lavoro "sul campo": emozioni e pensiero prendono a volte strade divergenti. Uno dei frutti scaturiti dall'incontro con Trevi si è configurato proprio nel riconoscere, sempre più, nella "mia" originaria filosofia il sedimento che ha contribuito a formare un personale punto di vista sulla psiche e sul lavoro che svolgo come psicoterapeuta, tracciando un cammino verso l'approfondimento di quelle aree di contatto, ma anche di differenze, tra filosofia e psicologia del profondo. La filosofia fenomenologica, che ha rappresentato una delle correnti filosofiche più teoreticamente produttive nel secolo che è appena trascorso, se pure potrebbe in parte accusare il peso degli anni e risentire di un contesto culturale ormai in parte storicizzato, rappresenta ancora, a mio avviso, un terreno vivo per articolare i nodi clinico-teorici che si offrono al lavoro psicoterapeutico, e ancora offre alla mia sensibilità materia di riflessione e di esperienza.

Tanto più che il tormentato rapporto tra il soggetto e l'inconscio continua a trarre arricchimenti e stimoli continui da quei filosofi che più si dimostrano sensibili e aperti al pensiero psicologico, e sempre più spesso si assiste alla pubblicazione di lavori che si avrebbe difficoltà a catalogare come filosofici o psicologici; senza nessuno scandalo oramai troviamo utilizzate teorie filosofiche in contesti di lavori strettamente psicologici, così come troviamo in lavori di stretta teoresi filosofica temi quali corpo, sensazioni, emozioni, ecc., che rappresentano gli oggetti per eccellenza del pensiero psicologico. La ragione intrinsecamente più valida di questa parziale osmosi fra discipline che, proprio al momento della loro divaricazione, tanto hanno dovuto faticare per assicurarsi una propria specificità, è da attribuire, a mio parere, alla *sostanziale unità* dell'essere umano, che fa rimbalzare e oscillare il pensiero tra l'una e l'altra disciplina. Si tratta di un'unità che, oltre a essere un evidente dato fenomenico, si carica anche del compito di rappresentare un principio etico, di rispetto integrale di un'alterità che, nella sua modalità più radicale, si declina in quella "follia" la cui cifra semantica, per le vicende e lo sviluppo del pensiero psicologico, è diventata "disagio", "disattamento", "patologia". "Follia" è termine in disuso, come il pensiero fenomenologico, ma termine che, proprio per il suo carico di terrore e di angoscia che riversa su chi ne fa uso, è più capace di esprimere il punto massimo di tensione a cui può arrivare e contro cui si deve scontrare ogni comprensibilità. La fenomenologia, che proprio della considerazione di un uomo unitario fa il suo punto di partenza, continua a rappresentare, a mio avviso, il terreno più favorevole per mettere in dialogo il pensiero filosofico con le *Tiefenpsychologien*: si tratta di due modalità di ricerca e di indagine che portano entrambe la tensione conoscitiva al punto di massimo grado, e che proprio nel limite conoscitivo contro cui rimbalzano trovano possibilità e materia per agganciare quei nodi teorici che si presentano per la indissolubile dimensione unitaria dell'essere umano.

. *L'indistinzione percettiva*

«Il metodo non è qualcosa che si applichi dall'esterno a un territorio. La logica formale, o la noetica, non forniscono metodi, ma soltan-

to la *forma* di possibili metodi, anche se la conoscenza della forma in relazione al metodo può essere utile. Un metodo *determinato* – non secondo una specialità puramente tecnica, ma secondo un tipo metodologico universale – è una norma che scaturisce dalla caratteristica regionale del territorio e delle sue strutture generali, quindi la sua conoscibilità dipende dalla conoscenza di queste strutture».² Il primo punto è rappresentato dall'*indistinzione sensoriale-percettiva*³ tra l'oggetto della percezione e il fatto di percepire; il secondo punto, che è dipendente dal primo, è l'*immediatezza della presenza*; il terzo è l'*atto sintetico unitario*. Fondare qualsiasi analisi teorica su questi tre punti comporta il duplice rimando a una considerazione del fenomeno in senso "egologico" e a una implicazione Io-Mondo nel senso di un rimando e di una originaria indistinzione, un originario "essere presso" che sbarrava la via a qualsiasi Io costitutivamente *autotrasparente*.

L'indistinzione, che non appartiene esclusivamente a un singolo momento originario, ma accompagna ogni momento percettivo, collocandosi ai vari livelli della psiche, rende quest'ultima una sorta di *continuum* in cui il destino delle definizioni e delle determinazioni, in senso generale e generico, dipende a sua volta dai destini implicati nell'originario rapporto Io-Mondo.

L'origine "spuria" dell'indistinzione nella costituzione della presenza ha una significativa ricaduta sulla pregiudiziale separazione tra un "interno" e un "esterno", la quale potrà determinarsi soltanto in seguito a un'articolazione semantica che ne stabilirà i confini. Un processo di conoscenza *a partire da* sembra costituire un "interno" e un "esterno" indissolubilmente legati a un originario atto psichico configurato sulla *necessità* di acquisire una conoscenza distintiva tra quel "dentro" e quel "fuori" che nell'immediatezza percettiva si danno come indistinti. Per una coscienza immediata e ingenua potrebbe sembrare che pre-esista una sorta di pura *possibilità* di un esterno e di un interno che diventerebbe attuale nel momento in cui verrebbero collocati i dovuti contenuti; in realtà il problema riguarda non tanto una "collocazione" quanto un movimento di aggregazione e separazione, un processo di *trasformazione*, che rappresenta l'attività che più caratterizza lo psichico.

Il processo di trasformazione, con il relativo accorpamento di *possibilità* (o *schema formale*) e *contenuto* risulta essere strettamente

embricato all'altrettanto costitutiva *indistinzione* tra esterno e interno e, privi come siamo di una pregiudiziale distinzione tra possibilità (o forma) e contenuti, siamo costretti a stabilire i punti di riferimento in base ai quali determiniamo quell'aggregazione e separazione che stabilisce le regole del corso della conoscenza. Assumo quali punti di riferimento per la costituzione di un atto sintetico unitario, motore della psiche, della soggettività e del relativo processo di conoscenza, la *forma*, il *contenuto*, e il *movimento stesso*. Il rapporto tra le tre dimensioni concettuali, gli intrecci e le vicissitudini di queste, rappresentano la trama sottile, anche se non esplicitata, di cui si sostanzia il presente lavoro.

Vi è un altro punto importante contenuto in quell'"indistinzione percettiva" che avevo posto come punto di partenza dell'articolazione del discorso che vado facendo: si tratta dell'articolazione e dei possibili intrecci tra la *discontinuità* dello psichico, da una parte, e la *tendenza associazionistica* della psiche, dall'altra. Per *discontinuità* mi riferisco in particolare a fenomeni quali il sogno o il repentino (e pertanto inavvertibile nella sua puntualità discreta) mutamento di quello che, nel linguaggio comune, è chiamato "stato d'animo", nel linguaggio psichiatrico "tono dell'umore", che consiste nel trovarsi con la coscienza in relazione a un *mondo* diverso da quello in cui ci si trovava un attimo prima, senza che il "passaggio" possa essere rilevato per via cognitiva.⁴ Per *tendenza associazionistica* mi riferisco a quel particolare modo di procedere della psiche che stabilisce connessioni tra i dati percettivi, quella tendenza nella quale più propriamente consiste ciò a cui viene conferito il nome di "vissuto".

Sul modo di considerare l'esperienza dell'interruzione della continuità della coscienza, la *discontinuità*, il repentino passaggio da un *mondo-ambiente* a un altro, differente dal primo, si gioca il destino dell'inconscio.

Se la coscienza di un soggetto rappresenta sempre l'intenzionalità cosciente, strutturante di- e relativa a- un "esterno" a essa riferito, cioè la costituzione dell'oggetto e il simultaneo trascendentalismo del soggetto, è la percezione della discontinuità, che è un tratto normale della struttura psichica, e che solo se accentuato diviene patologico, che stabilisce un limite, quel limite che è dato dal vivere in

modo parcellizzato l'intenzionalità cosciente. La naturalmente evidente intenzionalità della coscienza, se si arrestasse in un atto psichico puntiforme, sarebbe illimitata, eterna e assoluta, proprio perché priva di quell'esperienza di interruzione che la fonda nel suo limite e nella sua temporalità, o meglio, l'esperienza (pertanto l'acquisizione e la trasformazione) è possibile in quanto una delle qualità originarie interessate nella costituzione del soggetto consiste proprio nell'*interruzione della continuità*. La "visibile" intenzionalità della coscienza trascina con sé contemporaneamente due "invisibili", il *vissuto* del soggetto che si trova in quella specifica configurazione intenzionale, e la *discontinuità* che scandisce, come un metronomo, il ritmo del soggetto dell'esperienza. Che proprio la discontinuità psichica spalanchi inevitabilmente la porta all'introduzione della temporalità era talmente chiaro anche a Husserl che egli considera la sintesi unitaria del tempo un costitutivo originario della coscienza. Di opinione contraria Masullo che mette in dubbio il fatto che l'esclusiva utilizzazione del metodo fenomenologico possa consentire la comprensione del nesso puramente cronologico dei singoli fenomeni, in quanto questi potrebbero essere compresi soltanto all'interno di una dimensione semantica che traduca il fattuale nell'idealità dei significati oggettivi. «Se [...] i momenti si danno "nel" tempo, essi non possono non collocarsi ciascuno in un momento, in una postazione separata, contigui ma non "continui", e non possono perciò essere compresi se non nella loro statica puntualità»;⁵ ma sottolinea altresì che la vita non è una sequenza di posizioni contigue così come un film non si risolve in un singolo fotogramma.

Il difficile e stimolante rapporto tra psicologia e filosofia, al di là del dominio regionale specifico, evidenzia due punti teorici "forti" che segnano uno il momento di massima vicinanza, fino a una verosimile identificazione, tra le due discipline, l'altro la radicale distanza e insopprimibile differenza tra psicologia e filosofia.⁶ Il punto forte di avvicinamento tra le due ontologie specialistiche lo si può trovare espresso nel trascendentalismo della coscienza intenzionante, il punto di radicale distanza può essere identificato nell'ipotesi di un elemento *residuale* nell'applicazione del metodo fenomenologico. L'esistenza o meno di un elemento *residuale* non è ininfluente nel destino di quell'indistinto rapporto Io-Mondo in cui avevo collocato

un originario e unitario atto psichico, e le strade teoriche possono sensibilmente divergere se quell'originario *stare-presso* della costitutiva non-trasparenza del soggetto è considerato un dato ultimo oppure a sua volta un derivato, un *patito* dal soggetto stesso; se, quindi, oltre a una visibile *attività* intenzionale vi sia una non-visibile *passività* in-intenzionale, subita e patita.

Nel tanto dibattuto rapporto tra ontologia dell'esistenza e metodo fenomenologico le singole posizioni sono differenziate. Fra coloro che tendono ad attribuire un rilievo assolutamente primario al patico e alla sua sostanziale intrasformabilità eidetica si colloca Masullo che, scavando ancor di più nell'analisi del fenomeno e della caratteristica "patica" di cui si sostanzia, afferma perentoriamente che «la condizione necessaria per pensare criticamente la *fenomenalità* è il coraggio di ammettere l'irriducibile non-cognitività del *patico*, ossia l'indipendenza e irriducibilità del duro *fatto*, in cui esso consiste»,⁷ per cui «il *patico* non è un *non-conoscibile*, ma un *non-cognitivo*».⁸

Fra i due modi di considerare il "duro fatto", quale costitutivo primario assolutamente svincolato, autonomo e non inseribile all'interno di una qualsiasi attività sintetica intenzionante oppure quale fenomeno definito e circoscritto, "unico", fenomeno che si sovrappone a quell'originaria indistinzione percettiva da cui eravamo partiti, si giocano gli intrecci tra la psicologia, le neuroscienze e la filosofia: contenuta nel problema è la considerazione del rapporto tra il semplice *vivere* e il *vissuto* e le possibili reciproche antecedenze. Il "duro fatto", da un lato, può essere considerato strettamente sovrapponibile all'indistinzione percettiva, fenomeno "unico", circoscritto entro un "vissuto", con la fondamentale caratteristica di non trasmissibilità, vicino, in modo altamente significativo, a quell'*esperienza* che, intesa come un processo di acquisizione strettamente legato, nel suo nucleo centrale, all'irriducibilità stessa, fonda il senso e la possibilità stessa di un lavoro "sulla" psiche.

Da un'altra parte, la residualità nell'applicazione del metodo può essere considerata un costitutivo originario, una materialità antecedente, totalmente a-semantica, un dato inscindibile da un mondo oggettivo che preesiste di fatto alla sua costituzione da parte di una coscienza intenzionante: è la sorte del patico stesso a essere in questione.

In realtà si tratta di due distinti problemi: il primo se vi sia un patico "originario", autonomo rispetto alla coscienza intenzionante, *insintetizzabile*;⁹ il secondo se il *patito* possa essere trasformato *interamente* in *patico*. Si tratta di chiedersi cioè, da un lato, se l'attività sintetica della costituzione della presenza e con essa l'atto psichico unitario di sintesi sia, a sua volta, un derivato da una sorta di intenzionalità passiva, come a dire una qualche configurazione coscienziale presente in una sorta di "passività" sintetica antecedente rispetto alla sintesi attiva implicata nella costituzione dell'oggetto¹⁰ oppure se, da un altro lato, del patico si dia esclusivamente una determinazione originaria interamente e completamente svincolata da qualsiasi sintesi possibile, un dato a-rappresentazionale, "un assoluto *pathos*", una "pura affettività".¹¹

La sintesi passiva

Dell'originaria *opacità* del soggetto a se stesso Husserl fa il punto di partenza per un'analisi ravvicinata della modalità percettiva che rappresenta la sintesi originaria della costituzione dell'oggetto in quanto tale. L'intento di Husserl, particolarmente evidenziato nelle *Lezioni*¹² in contrapposizione con l'empirismo inglese e con l'idealismo kantiano, fu quello di stabilire una relazione di derivazione dei dati sensibili da un'intenzionalità percettiva che, precedendo qualsiasi modalità conoscitiva, analitica e definitoria, si ponga quale *terminus a quo* di ogni movimento. La validazione della sfera più propriamente logica, intesa come coerenza semantica e, soprattutto come "senso", non può essere cercata e trovata, secondo Husserl, se non nel terreno di un'esperienza essenzialmente *recettiva* che stabilisca il primo costituirsi dell'oggettività. Tra i fenomeni considerati originari non troviamo in Husserl i dati sensibili ma una «pluralità di emergenze in quanto mere molteplicità della coesistenza e della successione» e «pluralità in quanto collegate contenutisticamente»¹³ e per stabilire l'anteriorità della percezione rispetto ai *sensibilia*, egli considera l'associazione quale antecedente l'identificazione del singolo dato e la definisce «una forma e una legalità della genesi immanente che appartiene costantemente alla coscienza in generale»,¹⁴

come a dire un' *espressione dell'intenzionalità*; sottratta a ogni causalità di stampo oggettivo e psicofisico (come sulla base delle leggi Fechner-Wundt) l'associazione diviene fenomeno rilevante – sostiene Husserl – in quanto esprime «un nucleo di fatti fenomenologici che sono disponibili per il puro atteggiamento interno» e «si comprende che, a partire da qui, si può accedere alla teoria universale della genesi di una soggettività pura, in primo luogo per ciò che concerne gli strati inferiori della pura passività». ¹⁵ L'antecedenza dell'evidenza fenomenologicamente primaria dell'associazione rispetto alla costituzione del singolo dato è così importante per la genesi costitutiva del soggetto che Husserl definisce la fenomenologia dell'associazione «una prosecuzione [...] della costituzione originaria del tempo». ¹⁶ Esiste, tuttavia, una fondamentale differenza rispetto alle leggi associazionistiche dell'empirismo inglese che riguardano sintesi associative devolute sostanzialmente a un'illustrazione del mondo mentale del soggetto, un'illustrazione della «natura umana»; ¹⁷ le associazioni, secondo Husserl, si trovano già nelle relazioni «tra i materiali sensibili in virtù della loro natura contenutistica, indipendentemente dal loro essere esperiti da una soggettività». ¹⁸ Ugualmente, rispetto all'idealismo kantiano, la sintesi associativa, e il correlativo esperire l'intero, non è affidato a una coscienza trascendentale di tipo formale, poiché l'emergenza del dato è possibile solo se esiste un collegamento *contenutistico* con altri dati già esistenti. ¹⁹ Se nella percezione l'oggetto viene colto come intero, identico e costante anche se, di fatto, operiamo su di esso un'angolatura prospettica, la via per la risoluzione del problema – sostiene Husserl – non la si trova nell'uno o nell'altro dei due momenti percettivi ma nel considerare la percezione, globalmente, come un *sistema*, un sistema strettamente connesso a una dinamica e a un processo, per cui l'indagine dovrà necessariamente essere rivolta alla delucidazione di questo sistema e dovrà spiegare questa processualità. Il momento di unità della percezione di un oggetto, identificato come un intero nonostante la variazione della modalità prospettica, è assicurato, ci dice Husserl, dalla fondamentale costituzione temporale del soggetto che ordina la percezione in una struttura in cui il singolo istante si “protende” verso il futuro e “ritiene” in sé il passato; l'attività sintetica del soggetto, derivando essa stessa da un'esperienza, investe passivamente il sog-

getto stesso. Il momento originario è assicurato dal flusso della temporalità che contiene in sé già una sua direzione, che precede il soggetto e appartiene a una "materialità" dell'esperienza stessa.

Si può veramente dire che per Husserl temporalità e associazione costituiscono gli ingredienti originari di cui si sostanziano soggetto, vissuto e esperienza, e si tratta di costitutivi separabili solo *a posteriori* poiché nell'immediatezza percettiva (pertanto al livello fenomenico) si trovano sintetizzati in un'unica unità; nell'immediato indistinto percettivo è contenuto un "sistema" che, volto ritenzionalmente verso il passato e protenzionalmente verso il futuro, fa sì che non vi sia una genericità direzionale, ma una *predelineazione*²⁰ che si applica anche al contenuto, dando vita a un movimento che non è solo formale, ma materiale e "oggettivo". In questa cornice la discontinuità psichica è possibile in quanto "delusione di un'attesa", delusione a sua volta legittimata da un presente caratterizzato da uno "stile" unitario che predelinea il decorso percettivo.

Alle implicazioni dell'"affezione" nel determinare il movimento della variazione percettiva sarà dedicato un capitolo successivo. Al momento mi preme maggiormente focalizzare l'attenzione su quel momento trasformativo, connesso all'esperienza, di un soggetto la cui recettività *precede* l'attività di una coscienza intenzionale. Nel problema è implicata l'oscillazione tra determinismo e libertà umana, e se vi sia uno specifico luogo psichico (o anche, in senso più ristretto, mentale) in cui poter collocare il punto di congiunzione e quale ne sia la relativa funzione.

L'automatismo dell'efficacia causale

La complessità annidiata nella sintesi percettiva e l'ingenua considerazione dell'immediatezza della presenza è stata indagata anche da quel geniale matematico che fu Whitehead.²¹ L'osservazione di Whitehead puntualizza l'estrema naturalezza con cui si transita da una singola sensazione alla percezione dell'oggetto intero, una naturalezza che il mondo umano condivide con quello animale: uomini e animali sono accomunati dall'«esperienza dell'efficacia causale per mezzo della quale il loro funzionamento è condizionato dal loro am-

biente». ²² Per “efficacia causale” egli intende uno stimolo che ha la capacità di rendersi *causa* di quell’alterazione che è vista come l’atto/fatto di percepire. Whitehead distingue due differenti registri percettivi: «[uno] “oggettiva” le cose attuali sotto forma di immediatezza di presentazione, l’altro le “oggettiva” sotto forma di efficacia causale». ²³

Nel ragionamento egli si basa su alcune osservazioni sulla nostra esperienza che, «benché riguardi primariamente il nostro riconoscimento diretto di un mondo solido di altre cose che sono attuali nello stesso senso per cui noi siamo attuali, ha [...] modi indipendenti ciascuno dei quali contribuisce per la sua parte, quale componente, al nostro emergere individuale all’interno di un momento concreto di esperienza umana», ²⁴ per cui «il nostro ambiente più immediato è costituito dai vari organi dei nostri stessi corpi, il nostro ambiente più remoto è il mondo fisico nelle vicinanze» e «la parola “ambiente” si riferisce a quelle altre cose attuali che sono “oggettivate” in qualche importante modalità, in modo tale da formare elementi costitutivi della nostra esperienza individuale». ²⁵ I due registri, pur differenti, «hanno elementi strutturali comuni, che li identificano, appunto, come modelli di presentazione dello stesso mondo». ²⁶

I due distinti modi percettivi sono fusi nella percezione attraverso quell’attività sintetica che Whitehead definisce *riferimento simbolico*, e il risultato di tale operazione «è ciò che per noi è il mondo attuale, quale dato della nostra esperienza che dà vita a sentimenti, emozioni, soddisfazioni, azioni, e infine quale argomento per il riconoscimento cosciente, quando la nostra attività mentale interviene con la sua analisi concettuale». E conclude: «Il “riconoscimento diretto” è il riconoscimento consapevole di un’unità percepita in modo puro, privo di riferimento simbolico». ²⁷

Il valore attribuito al *riferimento simbolico* in quanto contributo necessario per organizzare l’esperienza percettiva è così importante per Whitehead che lo definisce «l’attività organica grazie alla quale si passa dal simbolo al significato», ²⁸ ed è per il suo tramite che si può giustificare la possibilità dell’errore percettivo, che non sarebbe possibile in un mondo esclusivamente “segnico”, mettendo contemporaneamente in guardia da una considerazione semplicistica degli “accadimenti”.

Whitehead procede dalla constatazione dell'errore e due esempi ci aiutano a chiarire il ragionamento. Il primo esempio è quello del cane con la carne tra le fauci della favola di Esopo che, vedendosi riflesso in uno specchio d'acqua, lasciò cadere la carne per afferrare quella dell'"altro" cane. L'altro esempio è sempre di un cane – quello degli esperimenti di Pavlov sul condizionamento dei riflessi – il quale, abituato ad associare la somministrazione del cibo al suono di un campanello, se inizialmente cominciava a salivare alla vista del cibo, cominciò a salivare successivamente al semplice suono del campanello, provocando in se stesso uno "stato" cui non corrispondeva l'estinzione del bisogno.²⁹ Ciò che mancava al cane di Esopo era l'*inconfrontabilità* della forma dell'esperienza contenuta nel proprio deposito mnestico (*l'esperienza di rispecchiamento*³⁰) con la forma contenuta nella situazione circostanziale (*il cane riflesso nell'acqua*) per cui è prevalsa l'associazione (ingorda) mirata ad avere più di un semplice pezzo di carne, averne almeno due. Il cane di Pavlov, dal suo canto, debitamente condizionato, associava in modo incongruo rispetto al soddisfacimento del bisogno: entrambi misero in atto strategie fallimentari, restando a bocca asciutta. Anche il semplice "bisogno", secondo Whitehead, possiede una sua propria *forma* (negli esempi riportati è il cibo) e l'errore è un errore in quel riferimento simbolico che «promuove la libertà di immaginazione».³¹

Se tra l'immediatezza della presentazione e l'efficacia causale si inserisce quel tratto discontinuo, ma imprescindibile e "effettuante", che rappresenta il momento di quel riferimento simbolico che, nell'immediatezza percettiva, viene appiattito sul nesso di causa (*ciò che è causa* dell'alterazione), è possibile anche il percorso inverso per cui la risposta allo stimolo non è deterministicamente condizionata dalla materiale presenza dello stimolo stesso, ma dal fatto che essa *si impregna* di quelle caratteristiche di soddisfacimento del bisogno che lo stimolo deve contenere in sé; la salivazione del cane pavloviano è *impregnata* di cibo e si verifica in presenza dell'associato suono del campanello, anch'esso impregnato di cibo, per il tramite del riferimento simbolico.

Sia pur nella differenza di sfondo teorico, vi sono alcuni punti assimilabili tra il riferimento simbolico di Whitehead e il concetto di sintesi passiva di Husserl: entrambi considerano la sintesi percettiva

come il risultato di operatività sottostanti ed entrambi saldano la *forma* della presentazione di un'esperienza con il relativo *contenuto*; per entrambi, inoltre, l'esperienza, con la sua "oggettività materiale", è antecedente e rende recettivo il soggetto dell'esperienza stessa; entrambi stabiliscono un momento associativo quale *vincolo* antecedente l'attività del soggetto; per entrambi l'associazione è sottratta alle leggi di causalità psicofisica per diventare, in Husserl, un'*espressione dell'intenzionalità*, in Whitehead il momento del *riferimento simbolico*; per entrambi il momento, unitario e sintetico, dell'esperienza contiene in sé una "predelineazione" o una "forma" che anticipa la costituzione dell'oggetto percettivo.

Nell'associazione "riproduttiva" Husserl sottolinea come il richiamo associativo a un passato non si limiti al contenuto puntuale di quel ricordo, in quanto il qualcosa di *simile* sulla cui base l'associazione si determina «non resta isolato; in un certo senso è co-ridestata l'intera coscienza del passato dalla quale emerge la singolarità specificamente ridestata e riprodotta». ³² Per i cani dell'esempio la coscienza ridestata si limita a movimentarsi e trasformarsi intorno alla semplice preformazione del bisogno, limitato a sua volta, all'acquisizione di cibo: la differenza è solo di coscienza. Ma al di là del problema della costituzione del soggetto, vi è l'immagine di elementi che lanciano verso «l'io-polo dei raggi dotati di forza affettiva» che, solo se sono «sufficientemente forti per raggiungerlo» si trasformano in uno «stimolo ridestante per la soggettività». ³³ Lo "stimolo ridestante" non è forse quello al quale, attraverso un riferimento simbolico, viene attribuita una determinazione di causa?

In primo piano è condotta la considerazione del fattore temporale in quanto concatenamento tra passato, presente e futuro. Quali sono i giochi tra forme depositate nel passato, loro disponibilità nel presente e piattaforme per azioni future?

Il ragionamento di Whitehead sulla relazione che intercorre tra immediatezza della percezione e efficacia causale ne richiama un'altro sul rapporto tra l'antecedenza causale e la costituzione del tempo direzionale. ³⁴ Se nella considerazione ordinaria stabiliamo un'antecedenza temporale della causa rispetto ai suoi effetti, in un'ottica percettiva la causa è posticipata rispetto ai suoi effetti, viene *dopo*, poiché il *prima* è raffigurato da una variazione del livello percettivo,

una discontinuità che configura una alterità assoluta nel rapporto Io-Mondo o soggetto-ambiente; gli eventi, in sé, sono slegati, discontinui, uno sostituisce l'altro, soltanto il nostro *viverli* ed *esperirli* conferisce loro un collegamento, per cui solo *successivamente* possiamo attribuire loro una relazione di causa: la relazione di temporalità tra un "prima" e un "dopo" è resa possibile dall'esistenza di un deposito mnestico che è compreso nell'identificazione del secondo evento; fra due percezioni che si presentano come discontinue, l'identificazione della seconda è resa possibile solo da una differenziazione dalla prima, differenziazione che, a sua volta, si dà nella tenuta mnestica della prima. In un'ottica percettiva, stabilire un nesso di causa tra due percezioni differenti e stabilire una direzionalità della temporalità sono acquisizioni concettuali che si verificano simultaneamente. Da un altro lato, tuttavia, si può parlare di discontinuità percettiva solo se essa è preceduta da una temporalità intesa, in senso generico, come "flusso" che, in ogni caso, fa parte di una sia pur embrionale forma di coscienza, un flusso, un *continuum* che rende possibile l'esperienza, come Husserl aveva ben intuito.

Discontinuità, affetto, tempo

Partendo da quell'indistinzione percettiva che fa da sfondo all'esistenza umana, che, attraverso l'avventura della vita, non potrà far altro che acquisire una sempre maggiore chiarezza e distinzione tra sé e l'altro da sé, a tutti i livelli possibili (l'esterno e l'interno, il soggetto e l'oggetto, l'intero e il dettaglio, ecc.), senza che il processo possa mai esaurirsi, il *pathos* è ciò che rappresenta il movimento stesso dell'esperienza; esso è direttamente implicato, a tutti i livelli, in quella variazione percettiva, quella discontinuità, che è l'origine del tempo, del limite e, al fondo, del soggetto stesso.

Nella difficoltà, o forse più radicalmente impossibilità, di configurarlo come *pathos* assoluto o come un patico intenzionale, esso rappresenta quel fondo oscuro, totalmente casuale e inverificabile, che pone esistenzialmente l'uomo nella condizione della "vita", ma lo pone anche in condizione di essere soggetto attivo dell'esperienza, di emergere in quanto soggetto, mutando il semplice *vivere* nel *vissu-*

to. È il *pathos* l'originario che determina la variazione percettiva, l'alterazione psichica, la discontinuità, ma è lo stesso *pathos* che anche le accompagna. In questo senso, in tutte le diversificate forme affettive che si dispiegano nel corso della vita e si esperiscono da parte di un soggetto, si può ritrovare quel *pathos* originario che ha avuto il destino di trasformare la naturalità del semplice vivere nell'esperienza dell'intenzionalità coscienziale, quell'*affetto* che si trova a essere irrimediabilmente implicato nella costituzione di un soggetto di esperienza.

Il modo in cui viene considerato il *pathos* si ripercuote significativamente sul modo di considerare e il valore da attribuire a quel movimento della psiche che è chiamato, a seconda degli ambiti lessicali in cui è contestualizzato, affettività, affetto, affezione, movimento che oscilla tra l'essere considerato, in senso naturalistico, una semplice pulsione da incanalare, oppure il dato originario a cui fa capo ogni determinazione di senso.

Se per Bleuler l'affettività, nella sua autonomia e indipendenza dalla funzione del sentimento, rappresenta il dato fondativo della psiche, precedendo qualsiasi specifico processo di acquisizione determinato dall'esperienza,³⁵ per Jung tra sentimento e affetto "non esistono confini precisi" e le differenze sono da attribuire esclusivamente al livello di intensità.³⁶ Dall'ottica di una psiche dei complessi e di una psiche complessa, Jung non esita a definire l'affetto uno «stato di sentimento caratterizzato da un lato da percettibili innervazioni corporee, dall'altro da un peculiare disturbo del decorso rappresentativo»,³⁷ dove l'accento cade sulla preesistenza di un decorso rappresentativo di cui l'affetto, attraverso una variazione di intensità, rappresenta quella variazione percettiva (il disturbo) che determina il movimento e la discontinuità.

Se per Bleuler il semplice *vivere* può mutarsi nell'esperienza del *vissuto* quando l'affettività assuma l'esperienza quale casuale "occasione di cui l'affetto si serve per manifestarsi", per Jung l'esperienza, configurata in un vissuto, è ciò che determina il decorso rappresentazionale dell'affetto.

Husserl definisce l'affezione «lo stimolo coscienziale, l'impulso [*Zug*] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io. Si tratta di un impulso che trova soddisfazione nel volgersi dell'io e che da qui

si dispiega nella tendenza verso l'intuizione originariamente offerente che disvela sempre più il se stesso oggettuale, nella tendenza quindi verso la presa d'atto, verso l'osservazione più dettagliata dell'oggetto». ³⁸ Al di là del tecnicismo del lessico fenomenologico contenuto nella citazione, emerge chiaramente la sostanziale dipendenza della recettività da una coscienza intenzionante, con l'aggiunta di quella parola "soddisfazione" che colora di sé il mero tendere della coscienza verso un oggetto, una soddisfazione che si accresce quanto più l'originaria indistinzione percettiva procede verso una maggiore chiarezza e distinzione dell'io e del proprio oggetto; una chiarezza che aumenta quanto più l'"intuizione originariamente offerente" che per alcuni aspetti è assimilabile all'atto/fatto percettivo, viene "distesa", attraverso un processo emozionale-cognitivo, "spalmandosi" nell'intero arco di vita di un soggetto.

Nell'ipotesi di Whitehead, la *conformazione* trova uniti insieme l'istinto di sopravvivenza e una, sia pur generica, rappresentazione di ciò che è a esso necessario e ricomprende in sé tanto l'azione per il soddisfacimento, quanto la modulazione e la variazione fino all'"errore" biologico.

Si tratta, in ogni caso, di movimenti affettivi, dotati di caratteristiche di passività (il patico) e di attività (l'intenzionalità) che sono contenuti nell'unitarietà della sintesi percettiva; il patico può essere influenzato dall'esperienza in quanto esso è il principale responsabile del costituirsi di quella soggettività, che è sostanzialmente *unità*, in quell'*esperienza* che non è semplice *automatismo*.

Da più parti, anche nel campo delle teorie cognitive, si tende a non separare dalla sfera cognitiva il mondo emozionale che, non più considerato un disturbo dell'apprendimento, diviene il motore, spesso inconsapevole, di qualsiasi strategia cognitiva: patico e intenzionale non rappresentano due sfere separate del soggetto, bensì le declinazioni di un'unica *presenza* che, solo se sottoposta a una riflessione *a posteriori*, può essere smembrata, o, nelle patologie, a causa delle vicissitudini degli affetti.

Penso sia opportuno ricordare, a questo punto del discorso, che nei primi esperimenti associativi compiuti al Burghölzli, Jung aveva considerato l'errore nella risposta non tanto come una "distrazione", quanto come un'"attrazione" (sottolineandone il carattere "attivo"),

e la incongruità della risposta era considerata un “indicatore” di complesso.³⁹ Qualche decennio dopo, approfondendo e configurando sempre meglio il legame tra l'affetto e il rappresentazionale, a proposito del complesso, egli afferma che la “tonalità” affettiva rappresenta l'elemento centrale, aggiungendo che «Espressa in termini di energia, questa tonalità è una *quantità di valore*».⁴⁰ Già nello stesso enunciato “quantità di valore” possiamo scorgere il carattere valutativo dell'affetto, la cui valutazione, vista la distanza dai livelli più evoluti del sentimento e del pensiero, non può che essere attratta da quel “patico” e dalle strategie a esso connesse per renderlo intenzionale.

Nel passaggio dalla coscienza dell'io alla coscienza del complesso, e nella valutazione distrazione/attrazione data da Jung, si può scorgere una fondamentale ricaduta sul piano della fenomenologia del tempo: piuttosto che attribuire una *causa* alla distrazione, Jung compie una rotazione, invertendo l'ordine dei valori e la prospettiva stessa del punto di osservazione, per cui, da una soggettività configurata da una certa specifica intenzionalità coscienziale, si passa a una soggettività sostenuta da una differente relazione intenzionale, attraverso una variazione che ne sottolinea il carattere discontinuo. In realtà, il mondo-ambiente del complesso può essere visto come “patito”, come “subìto” esclusivamente da un altro osservatore, in quanto il soggetto dell'esperimento si trova *automaticamente* a vivere una dimensione differente, senza rendersi conto della differenza con il suo stato precedente se non *a posteriori* e se opportunamente indirizzato; sembra che possa essere solo un'attribuzione valutativa alla evidenza della discontinuità ciò che determina il possibile gioco del collegamento associazionistico, ed è nel passaggio dalla “distrazione” all’“attrazione” che si apre quell'inversione temporale per cui da una spiegazione *per causas* sul perché ci si è distratti, si passa a una *comprensione* di un mondo-ambiente complessuale che fa emergere una nuova relazione Io-Mondo.

Il simbolo

La tensione originaria tra un *pathos* asemantico e la semanticità delle rappresentazioni dell'esistenza è il luogo più profondo in cui collocare quel simbolo che rappresenta una delle caratterizzazioni

più originali e più feconde di Jung, fecondità sottolineata instancabilmente da Trevi. La distanza tra segnico e simbolico, individuata già da Jung nella stessa definizione del simbolo, è stata, tenacemente e costantemente, precisata e sottolineata dallo stesso Trevi che, nella distinzione tra *aliquid stat pro aliquo* e *per symbolum aliquid aliud fit*, pone la sostanziale linea di demarcazione tra il segno (simbolo) freudiano e il simbolo junghiano; si tratta, tuttavia, di una distinzione di cui lo stesso Trevi non è pienamente soddisfatto, in quanto entrambi fanno parte sia del più vasto universo simbolico, sia di «quell'universo dei "segni" di cui l'uomo è tanto padrone quanto prigioniero», per cui, «non si può escludere una dimensione semiotica neppure al simbolo junghiano, così come il simbolo freudiano non è solo segno, almeno nel valore riduttivo che Jung dà a questa parola»: ⁴¹ sembra che di simbolo si possa parlare solo in costanza di un "fatto" esistenziale, che è l'immediatezza della presenza caratterizzata dall'indistinzione percettiva.

«Il simbolo presuppone sempre che l'espressione scelta sia la migliore indicazione o formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria». ⁴² Il simbolo è sconosciuto in quanto il rimando non è contenuto nell'antecedenza, ma lo è "relativamente" poiché il rimando è *condizionato* dall'antecedenza, quell'antecedenza che si iscrive nel momento dell'unicità dell'esperienza di quel singolo soggetto. D'altra parte il simbolo è anche la *migliore* formulazione per un fatto sconosciuto, dove il termine "migliore" si carica dell'intero orizzonte implicato in quell'originario rapporto Io-Mondo implicito nella evidenza della naturale, ma non automatica, determinazione percettiva.

È possibile articolare l'intrascendibilità del "duro fatto" da parte della coscienza intenzionante con il "relativamente sconosciuto" del simbolo? Sicuramente perché vi sia una psiche simbolica e una conoscenza simbolica è necessaria una fondamentale discontinuità, sulla cui configurazione lo stesso Jung oscilla: se, nella sua definizione, l'avverbio "relativamente" stempera la visione antinomica della questione, riportando il simbolo nel suo alveo semantico e limitandolo al piano psicologico del rappresentazionale, lo stesso Jung, alcune pagine dopo, nello stesso scritto, colloca la possibilità ed esistenza del simbolo stesso solo quando si dia una "completa contrap-

posizione”, «un violentissimo dissidio con se stessi, tale che tesi e antitesi si neghino a vicenda». ⁴³ Da un lato, la residualità al metodo fenomenologico potrebbe rappresentare quello “sconosciuto” che più caratterizza il simbolo, anzi ne è l’elemento distintivo rispetto ad altre determinazioni; da un altro lato, opponendo una discontinuità radicale e assolutamente incolmabile tra qualsiasi elemento fenomenico e il patico (che si trasformerebbe in una sorta di extra-esistente, una “*ni-ente-logia*”⁴⁴), si dovrebbe necessariamente ricorrere all’ipotesi “energetica” (con tutte le difficoltà a essa connesse) per giustificare qualsiasi determinazione automorfica, qualsiasi passaggio trasformativo.

Focalizzarsi su questo problema non indica, nella mia intenzione, il risolverlo, ma si limita a offrire due indicazioni: da un lato indica il luogo in cui inserire l’esercizio della psicoterapia che nella trasformazione del vivere nel vissuto ha uno dei suoi punti di forza, da un altro lato, nello specifico *limite* esistenziale di un singolo soggetto, di cui si occupa ogni psicoterapia, la domanda filosofica di fondo sulla intrascendibilità e insignificanza del darsi e del presentarsi del dato mantiene costantemente aperto ogni lavoro sulla psiche, lo sottrae a uno sterile esercizio verbale, configurando la psicoterapia come un *Existenztragend*,⁴⁵ un sostegno di quell’esistenza di cui paziente e terapeuta fanno parte.

Note

- 1 T.S. Eliott, *Quattro Quartetti*, Garzanti, Milano 1989.
- 2 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1950), tr. it. Einaudi, Torino 1965, p. 163.
- 3 Non sottolineando le pur sostanziali differenze tra sensazioni e percezioni, desidero focalizzare una particolare attenzione su quello specifico momento della vita psichica che precede la separazione (con relativa costituzione) dell'oggetto esterno, per sottolineare il carattere grezzo di ogni movimento conoscitivo, al suo inizio.
- 4 Pagine straordinariamente interessanti sulla repentinità del cambiamento della situazione esistenziale si trovano nello scritto di L. Binswanger, *Sogno ed esistenza* (1955), in Id., *Per un'antropologia fenomenologica*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1970, riprese con altrettanta finezza argomentativa da A. Masullo, nel suo *Il tempo e la grazia*, Donzelli, Roma 1995.
- 5 A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, cit., p. 15.
- 6 Alcune mie osservazioni e un mio parziale punto di vista sulla controversa relazione tra psicologia e filosofia si possono trovare nell'articolo *L'inconscio di Freud: alcune riflessioni su psicoanalisi e filosofia*, "Psichiatria e Psicoterapia", 2, 2004, a cui mi permetto di rimandare.
- 7 A. Masullo, *Op. cit.*, p. 14.
- 8 *Ibidem*.
- 9 A questo livello del discorso non esistono, a mio avviso, differenze sostanziali se il "patico" assuma la fisionomia della "materia" oppure della "gettatezza" esistenziale.
- 10 Un'interessante argomentazione sulla possibilità di una sorta di "istinto intenzionale" si può trovare in G. Giorello, C. Sinigaglia, *L'istinto dell'intenzionalità. Brevi note per una psicologia fenomenologica*, "Psiche", 2, 2002.
- 11 A. Masullo, *Op. cit.*, p. 29, *passim*.
- 12 E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva* (1966), Guerini e Associati, Milano 1993.
- 13 Ivi, p. 187.
- 14 Ivi, p. 169.
- 15 Ivi, p. 170.
- 16 *Ibidem*.
- 17 Su questo punto si può vedere la prefazione di P. Spinicci contenuta nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* di E. Husserl, cit. (cfr., in particolare, pp. 23 sgg.).

- 18 P. Spinicci, Introduzione a E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 25.
- 19 Si tratta delle generalizzazioni contenute nei principi associativi della somiglianza/non somiglianza, omogeneità/eterogeneità che, nella loro generalizzazione, assumono il ruolo di una legalità a valore universale.
- 20 La predelineazione di Husserl può essere vista come “prefigurazione di senso” applicato alla sintesi percettiva.
- 21 A.N. Whitehead, *Simbolismo* (1928), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1998.
- 22 Ivi, p. 6.
- 23 Ivi, p. 17.
- 24 Ivi, p. 16.
- 25 *Ibidem*.
- 26 A.N. Whitehead, *Op. cit.*, p. 27.
- 27 Ivi, p. 17.
- 28 Ivi, p. 9.
- 29 L'esempio della favola di Esopo è dello stesso Withehead; quello del cane di Pavlov è tratto dalla Prefazione di G. Giorello al libro citato di Whitehead. Lo stesso Giorello esplicitamente confronta e assimila il riferimento simbolico di Withehead con il concetto di *pregnanza e forma saliente* di René Thom. Sull'applicazione dei concetti di Thom a un caso clinico, con relative ricadute sulla dimensione della temporalità, si può vedere l'articolo di M. La Forgia, *Che mi accadrà tra un istante? Catastrofi temporali e mnesiche nella riflessione su un caso clinico*, “Psichiatria e psicoterapia”, XII, 1, 2003.
- 30 Per non ingenerare equivoci nel lettore abituato al lessico psicoanalitico, qui si intende per *rispecchiamento* la semplice possibilità che un cane possa vedersi in uno specchio e riconoscersi come se stesso.
- 31 A.N. Whitehead, *Op. cit.*, p. 18.
- 32 E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 175.
- 33 Ivi, p. 206, *passim*.
- 34 Per una maggiore articolazione della problematica segnalata, rimando all'articolo di S. Tagliagambe, *L'identità è il destino dell'uomo*, “Atque”, 16, 1997-1998. Ampliamenti significativi possono essere trovati nel bel libro di M. Dorato, *Futuro aperto e libertà. Un'introduzione alla filosofia del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- 35 «L'affettività non ha bisogno di contenuti o di materiali provenienti da fonti esterne. L'esperienza è semplicemente l'occasione di cui l'affetto si serve per manifestarsi»; E. Bleuler, cit. in C. Gullotta, *Affettività e tempo. Dalla psicopatologia alla psicologia analitica*, “Rivista di Psicologia analitica”, 40, 1989, p. 85.

Il tempo affettivo del simbolo

- ³⁶ Per un'approfondimento del passaggio da Bleuler a Jung rispetto all'affetto rimando all'articolo di C. Gullotta, *Affettività e tempo. Dalla psicopatologia alla psicologia analitica*, cit.
- ³⁷ C.G. Jung, *Tipi psicologici* (1921), tr. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1969.
- ³⁸ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, cit., p. 205.
- ³⁹ C.G. Jung, *I tempi di reazione nell'esperimento associativo* (1904), tr. it. in *Opere*, vol. II, t. 2, Boringhieri, Torino 1987.
- ⁴⁰ C.G. Jung, *Energetica Psicica* (1928), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 18.
- ⁴¹ M. Trevi, *Metafore del simbolo*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 7.
- ⁴² C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 488 sg.
- ⁴³ *Ibidem*.
- ⁴⁴ A. Masullo, *Il tempo e la grazia*, cit., p. 22, corsivo mio.
- ⁴⁵ W. Loch, *Psicoanalisi e verità*, Borla, Roma 1996.