

Nicola Ghezzani

IL DELIRIO E L'ARMONIA DEL MONDO

Il significato sociobiologico della psicosi

Se poi qualcuno oserà ancora profetare, il padre e la madre che l'hanno generato gli diranno: "Tu morrai perché hai profetato menzogne nel nome del Signore!". E mentre profeterà i suoi genitori stessi lo trafiggeranno.

Zaccaria, 13-3

L'uomo vive più negli altri che in se stesso, più nella collettività che come singolo individuo.

Max Scheler, *Essenza e forma della simpatia*

Psichiatria e antipsichiatria. La dinamica di una rimozione

Poiché amo questa attività che chiamiamo psicoterapia, in questi ultimi vent'anni ho dovuto fare di necessità virtù e seguire attentamente le “evoluzioni” e le “mutazioni” di quella strana scienza che é la psichiatria. I risultati di questo paziente studio longitudinale sono giunti, nel corso degli anni, a un grado di coerenza interna e di chiarezza concettuale poco reversibili.

La cultura psichiatrica – soprattutto di alcuni autori ormai classici – ha avuto l'indubbio merito di insistere affinché si potesse giungere ad una spiegazione materialistica e scientifica del problema psicopatologico. Non di meno, pur riconoscendo alla cultura psichiatrica questo indubbio merito, ritengo che il prezzo che in cambio essa ha chiesto di pagare ai pazienti, alla sensibilità umana e intellettuale degli operatori e alla stessa coscienza sociale sia stato enorme.

Dice Laing in uno dei suoi ultimi libri:

Non tutti i disturbi biologici sono malattie, ma tutte le malattie sono disturbi biologici. Senza disturbo biologico non c'è malattia.

Studiamo allora il sistema biologico e vediamo se possiamo trovarvi elementi da correlare alle trasformazioni nell'esperienza...

Soltanto perché consideriamo certe esperienze prive di valore, e distruttive di per sé, valutiamo che i processi biologici che le accompagnano devono essere patologici (Laing, 1982, p. 40-41).

La malattia, dice Laing, é un disturbo biologico; ma non tutti i disturbi biologici sono malattie.

L'interazione mente/corpo non è un fenomeno fortuito, essa è sistematica e strutturale: la psiche non è altro che un aspetto della materia. Non esiste una sola condizione psichica che non abbia un immediato correlato somatico, che ne

costituisce di fatto la stessa preconditione di esistenza. Pertanto, le peculiari configurazioni della relazione di un individuo col mondo (configurazioni che sono sempre psicosomatiche, cioè coinvolgono la mente e il corpo) inducono trasformazioni e alterazioni nella sua biologia: le espressioni del sistema endocrino e trasmettitoriale ne sono influenzate. Il corpo soggettivo è *sempre* e *normalmente* alterato sia dalle esperienze sociali che da quelle che avvengono per loro conto nella psiche. Le interazioni sociali e intrapsichiche di un individuo possono, in un certo momento della sua esistenza, produrre configurazioni psicobiologiche – stati della sua vita organica – disfunzionali rispetto all’equilibrio del suo rapporto col mondo e con se stesso. Tuttavia, non per questo si dirà *necessariamente* che quell’individuo é malato. Una disfunzione in quanto tale, in quanto collegata al momento presente, non coincide *necessariamente* con una malattia e, soprattutto, non coincide con una malattia genetica, cioè innata.

Sarebbe giusto, allora, in relazione a considerazioni di questo tipo, chiedere al biologo e al neuroscienziato che ci dicano se le alterazioni biologiche che riscontriamo in sede di analisi biochimica e neurofunzionale degli stati psicopatologici siano gli indici di malattie in senso proprio o se non possano piuttosto essere considerate come i correlati somatici più o meno transitori di specifiche configurazioni della psiche. In sostanza, l’eccesso o la carenza di una particolare molecola secreta dal cervello è necessariamente il segno di una malattia o, peggio, di una disfunzione genetica, oppure semplicemente può costituire la faccia somatica, individuale, di una particolare e contingente configurazione sociobiologica? Insomma, la serotonina che abbandona o invade il mio cervello può essere null’altro che la risposta, più o meno stabilizzata dall’abitudine, che il mio organismo oppone a una realtà ambientale condizionante? Nulla nella psiche é privo di correlazione organica, dunque perché mai questi stati biochimici individuali non potrebbero essere che una risposta più o meno coerente all’interazione col mondo esterno?

Se il biologo fosse in grado di rintracciare la correlazione fra la struttura psicobiologica di un certo soggetto e la struttura della sua personale realtà (sia psicologica che ambientale, cioè della sua *esperienza*, come la definisce Laing) ecco allora che avremmo i parametri giusti per valutare come l’esperienza

sociale di quel soggetto modelli la sua struttura biologica. In sostanza avremmo chiaro il processo per il quale la nostra avventura nel mondo alteri e modelli, sin dalla nascita, le strutture nervose e chimiche del nostro organismo. Da ciò potremmo dedurre con relativa facilità in che modo la nostra esperienza psicosociale, modulando la nostra struttura psicobiologica (il nostro organismo), possa produrre in taluni casi quelle particolari organizzazioni psicobiologiche del pensiero che definiamo come *sintomi*, sia *nevrotici* che *psicotici*.

Mettere in luce l'interazione fra il mondo sociale e il nostro organismo, mente inclusa, sarebbe la richiesta minima da porre allo scienziato, volendo tenere desta la nostra sensibilità intellettuale e morale e volendo essere rispettosi sia dei soggetti ammalati che della coscienza collettiva che sulla malattia si interroga.

Ma la neopsichiatria è lontana anni luce da un simile elementare programma. Di fatto, questa pseudoscienza, nonostante le elevate promesse, ha prodotto fino ad oggi nulla più che una generica gestione della “minorità” psicopatologica con gli approssimativi strumenti della neurofarmacologia; gestione più raffinata ed efficace della vecchia contenzione fisica operata nei manicomi (tanto da determinarne almeno in parte la chiusura), ma identica a quella nelle mete. Più di recente, con indomito trionfalismo, la neopsichiatria ha promesso di risolvere la “minorità” psicopatologica con una ben più radicale azione neurotecnogenetica. Ma, se è vero che la storia è maestra di vita, allora anche in questo caso un po' di storicismo non potrebbe altro che risultare illuminante. Non troppi anni or sono, infatti, questa prassi veniva definita, senza mezzi termini, *eugenetica*; denominazione ritenuta oggi troppo imbarazzante per poterla adoperare in rapporto alle pratiche in uso o a quelle auspiccate.

Tuttavia, poiché un corpus disciplinare non procede mai soltanto per addizione, bensì anche per sottrazione (sottrazione di ciò che la sua struttura esclude dal proprio campo), uno sguardo un po' più attento potrebbe agevolmente rivelare che ciò che la neopsichiatria ha tolto rispetto al passato è di fatto più rilevante di ciò che ha aggiunto. Perché essa, durante questi ultimi vent'anni di ininterrotto “progresso scientifico”, ha in realtà speso buona parte delle sue energie per porre fine a qualcosa piuttosto che a far nascere qualcos'altro. Ciò cui ha

voluta, con ogni forza, porre fine è un'epoca storica: l'epoca dell'*antipsichiatria*.

La fine di quest'epoca è stata officiata in un grande e complesso rito collettivo, che ha accomunato tanto gli psichiatri organicisti quanto molti fra gli ex-antipsichiatri i cui ambigui discorsi funebri continuano a ripetersi ciclicamente, come per un automatismo da eterno ritorno. Cosa che dimostra – ineffabile mistero – che questa fine non finisce mai. Di tanto in tanto si leggono nuove e sempre aggressive pagine su giornali, riviste e libri, come abbiamo potuto constatare in una velenosa introduzione – redatta da un noto psichiatra italiano di sinistra – che correda la recente edizione italiana di una intervista a Laing pubblicata in Inghilterra nel 95. Viene da chiedersi, di fronte a tali spettacoli, perché si senta il bisogno di colpire ancora un fenomeno culturale che si dichiara morto e sepolto. L'unica risposta possibile è che la fine di quell'epoca non è mai finita del tutto, perché quella fine non ha coinciso con una radicale e inappellabile confutazione, non è stata un superamento storico; è stata piuttosto una semplice, forzata rimozione. E, come ognuno sa, una rimozione deve sempre essere tenuta attiva, con atti di forza ripetuti; diversamente potrebbe essere il rimosso, un giorno, a rimuovere la rimozione.

Per parte sua, il rimosso (come è inevitabile, essendo una struttura culturale che – come ogni struttura culturale – è composta di corpi e di passioni) chiede udienza e chiede di essere ammesso e re-integrato nei ruoli e nelle forme della coscienza sociale. Grave minaccia, perché, se esso venisse davvero accolto, molte formazioni psichiatriche e psicoterapeutiche, universitarie e private, dovrebbero riformulare da capo i loro principi.

Di fatto, ciò che è stato escluso dell'epoca in cui fiorirono i discorsi e le pratiche antipsichiatriche è un semplice dubbio critico che, qualora venisse accolto, modificherebbe in profondità assetti professionali, culture di formazione e ideologie sociali. Il dubbio è formulabile in questi termini: fino a che punto è moralmente giusto e scientificamente vero che il disturbo psicopatologico sia riducibile all'ambito di una "minorità"? Se ciò non risultasse vero, non potrebbe il fenomeno psicopatologico essere un importante strumento di informazione su realtà altrimenti escluse dalla coscienza sociale

ordinaria?

2. Il carattere specifico dell'antipsichiatria

Il carattere specifico dell'antipsichiatria non può essere ridotto a quell'*anti-* in cui la fissò, sia pure con storica esattezza, la definizione di David Cooper. L'antipsichiatria, prima di manifestarsi nell'azione sociale, fece la sua comparsa nell'attività psichiatrica clinica, con una attenta riflessione su alcuni concetti di fondo della psichiatria fenomenologico-esistenziale. E non per caso. Nella cultura fenomenologica si trova, per esempio, la preziosa distinzione jaspersiana fra *spiegare* e *comprendere*.

Come sintetizza Galimberti nel suo dizionario di Psicologia:

Jaspers costituì la psicopatologia come scienza autonoma: a differenza della psichiatria, che si esprime nella classificazione sistematica dei sintomi in base a quadri costruiti sul modello sintomo = disturbo = deviazione di una funzione, essa guarda al sintomo come a un segno che indica un diverso modo di elaborare l'esperienza, quindi in un orizzonte di lettura non più psichiatrico, ma propriamente psicologico, cercando all'interno del soggetto il principio costitutivo della sua alienazione, quest'ultima non più concepita come una *dis-funzione*, ma come una funzione che segnala un certo modo di essere al mondo (1999, p. 572).

Pertanto, ogni vita psichica è un fenomeno che va "compreso", intuito, dal suo interno piuttosto che "spiegato" dall'esterno a partire da un quadro di riferimento biologico che si proponga arbitrariamente come oggettivo. Distinzione sottile che introduce la possibilità di *de-situare* il soggetto rispetto a categorie di osservazione esse stesse alienanti quanto e più della stessa alienazione mentale.

Personalmente, non condivido del tutto questa distinzione: dal mio punto di vista è necessario che ogni comprensione della soggettività umana si collochi sullo sfondo di una possibile spiegazione oggettiva (cioè scientifica); diversamente – come la stessa storia della fenomenologia dimostra – si rischia di entrare in un'enfasi romantica, venata

di subdoli elementi mistici, circa una presunta verità *assoluta* – *ontologica*, universale – del malessere soggettivo, che rivelandosi insufficiente a modificare l'esperienza, smaschera allora l'impotenza del soggetto di fronte all'atto di esistere. Per questa strada si finisce per cadere sulla buccia di banana di una pretesa ineffabilità, indicibilità, della verità soggettiva; concetto vacuo e astratto per chi, al di là della distinzione tra il *comprendere* e lo *spiegare*, voglia semplicemente *capire*.

Di fatto, c'è bisogno del ricorso all'irrazionalità ogni qual volta la razionalità si dimostri ristretta e selettiva, e ciò magari a fini di esclusione e controllo delle esperienze psicologiche e umane più "divergenti". La conoscenza intuitivo-sentimentale dell'altro – qualunque cosa sia questo "altro" –, mediata dalla relazione duale, per quanto sia stata fondamentale nella rivolta umanistica a ideologie totalitarie e disumanizzanti, non può prescindere per principio dalla spiegazione logico-razionale. Essa può e deve costituire il sottofondo empatico da cui far sorgere l'ordine razionale; non può tuttavia sostituirlo.

Ciò nondimeno, è del tutto evidente che all'epoca in cui Jaspers pubblicò la prima versione della sua *Psicopatologia generale* – il 1913 – una simile sottile distinzione era necessaria per promuovere una strategia di lotta nei confronti della vocazione totalizzante della cultura psichiatrica organicista (che infatti, più tardi si rivelò devastante nel servizio reso ai totalitarismi nazisti e comunisti).

Allo stesso modo, anche che all'epoca in cui Laing e Basaglia iniziarono, distintamente, la loro attività di psichiatri – gli anni 50 – la psichiatria fenomenologico-esistenziale e la filosofia da cui essa derivava erano le uniche culture di opposizione organica e attiva che fossero residue alla seconda guerra mondiale e alle persecuzioni politico-razziali del ventennio precedente. Fu infatti sulle pagine di Jaspers, Binswanger, Minkowsky e Boss che essi affinarono la loro attenzione clinica; ma fu più ancora sulle pagine di Sartre e di Merleau-Ponty che trovarono la necessaria mediazione intellettuale e pratica fra Husserl e Marx. Mediazione filosofica necessaria, perché da essa sia Laing che Basaglia – e dopo di loro autori come Cooper e Schatzman – dedussero il fondamentale concetto di *alienazione sociale*: l'evidenza drammatica di una riduzione della persona umana a *cosa* da trattare e gestire in termini tecnici e burocratico-

amministrativi).

La lezione fenomenologica, dunque, servì ad ottenere che l'atto tecnico interpretativo uscisse fuori dalle categorie psichiatriche oggettivanti e lasciasse l'intuizione libera di cogliere nuovi nessi e nuove spiegazioni: non una intuizione qualunque, bensì l'intuizione sentimentale dell'altro. Da qui a cogliere l'alienazione psichica individuale come effetto dell'alienazione sociale generale il passo fu conseguente; non altrettanto conseguente la formalizzazione di una teoria scientifica che consentisse la sistematizzazione del percorso effettuato.

Dal mio punto di vista, la formula sintetica di quegli anni di intuizioni visionarie e di battaglie politico-culturali è che la psicosi contiene in se stessa una possibile definizione in positivo, che sta al tecnico e alla coscienza sociale scoprire e rendere operativa. *La sintesi del pensiero antipsichiatrico consiste, dunque, nell'intuizione sentimentale di un "valore" contenuto nella psicopatologia, valore altamente specifico (traducibile in una specifica utilità sociale) che il sistema sociale può integrare ed esaltare o marginalizzare e rimuovere del tutto.*

Secondo la nota metafora di Laing, se un aereo prende a volare fuori formazione, non è detto che sia anche fuori rotta; in effetti, potrebbe essere l'unico nella direzione giusta. Una metafora non va presa troppo alla lettera: il disturbo psicopatologico non è una "misteriosa" forma di salute; è un disturbo. Tuttavia, la sua stessa configurazione di disturbo può essere il risultato di una reazione potenzialmente sana ad una situazione ambientale che solo alcuni riescono a cogliere come alienante, cioè malata. In tal senso, non soltanto è possibile identificare il disturbo psicopatologico come il sintomo di una situazione malata, ma altresì come la forma più vicina ad una diagnosi che un individuo che sia parte di quella situazione abbia saputo produrre su di essa.

Iolanda

Una storia clinica

1. Ricordi che tornano

Nel mio primo libro, *Passioni psicotiche* (Ghezzani, 1998), dopo un'analisi serrata dell'ideologia delle scienze psichiatriche e psicoanalitiche moderne e contemporanee, descrissi la storia di un mio intervento clinico domiciliare su una urgenza. L'incontro si era svolto tredici anni prima, nel 1985, e il nome della paziente era Iolanda. In verità, il capitolo su di lei era stato redatto per intero poco dopo quell'incontro, a cavallo fra l'85 e l'86, ed aveva costituito la prima parte di un libro – terminato nell'88 e intitolato *Verso una psicopatologia dialettica* – che non vide mai la luce perché rifiutato da più di una casa editrice. Quando circa dieci anni dopo, nel '97, ripresi quel capitolo per rielaborarlo e ripresentarlo all'interno di un nuovo contesto narrativo i tempi, evidentemente, erano più conformi alle idee ivi espresse (o forse fu semplicemente fortuito e fortunato l'incontro fra me e l'editore che decise di pubblicarlo).

Iolanda è una delle persone sulle quali ho riflettuto più intensamente e sistematicamente nel corso di questi ultimi quindici anni. Il suo è stato un ricordo di quelli che tornano altrettanto spesso alla mente quanto al cuore.

Di fatto, un incontro può giungere a costituire una struttura della memoria, un oggetto mentale, la cui conoscenza può svilupparsi attraverso un minuzioso lavoro di analisi – sia conscio che inconscio – nel corso di molti anni, talvolta di una vita intera. Se poi diviene un oggetto culturale (come è accaduto alla Anna O. di Breuer e Freud, a Daniel Paul Schreber di Freud, Nederland e Schatzman o alla Hellen West di Binswanger e di Laing – solo per fare alcuni esempi) la sua elaborazione può divenire un impegno di carattere collettivo.

L'oggetto mentale costituito dalla storia di Iolanda, a differenza dei “grandi casi” citati, poggia su un numero di elementi minimo, quasi irrilevante, e tuttavia di altissimo valore testimoniale: ciò forse perché quegli elementi restituiscono con essenzialità il senso di una struttura; costituiscono, cioè, un *bit* informatico, una unità informazionale, o un *meme* come direbbe Dawkins, da cui è agevole derivare per deduzione logica il mondo psicosociale di riferimento.

1. 1. La storia

Iolanda era una donna di trentasei anni che, a diciassette anni, in conseguenza della morte precoce della madre, aveva immolato la sua vita all'accudimento dei familiari. Di fatto, era rimasta prigioniera di un codice sociale tradizionale, codice che impone alla femmina una identità di ruolo altruistica, centrata sull'abnegazione e sulla dedizione, il cui fine è garantire ai familiari, in particolare dei maschi, la dignità e la rispettabilità sociali e, a tutti, la conservazione e l'ottimizzazione delle risorse. Questa ragazza, dunque, in conseguenza della morte della madre, aveva realizzato a diciassette anni lo scopo della sua vita, scopo implicito nel suo codice culturale, sacrificandosi all’“economia domestica” della famiglia.

La famiglia era una modesta famiglia di origine meridionale, formata dai genitori e da due figli, Iolanda e un fratello maschio più giovane di cinque anni. La famiglia, emigrata a Roma, aveva vissuto in un regime di dignitosa povertà: il padre era un militare (un sottufficiale dei carabinieri) di scarsa cultura e di basso reddito, unica fonte economica attiva allorché la moglie, casalinga, venne a mancare. La cultura familiare era un misto di religiosità cattolica di stampo patriarcale e di perbenismo piccolo-borghese. Coerentemente, i figli vennero inviati in scuole religiose, e Iolanda venne educata sin da bambina alla rinuncia e al sacrificio.

Poiché in un codice “tutto si tiene”, il ruolo domestico di Iolanda aveva favorito in molti modi i più stretti familiari: aveva consentito al padre vedovo di fare una “bella vita”

(servito e riverito in casa egli aveva potuto permettersi un certo numero di amanti senza avvertire mai la necessità di sposarsi); allo zio paterno di essere da lei accudito in stato di malattia e in punto di morte senza spesa e senza incidere sul patrimonio familiare; al fratello minore di studiare, di trovare un buon posto di lavoro nello Stato, infine di sposarsi e di andare via di casa abbandonando la sorella al suo destino; alla cognata (la moglie di questo fratello) di avere due figli, che Iolanda tirò su con una sorta di nostalgico amore, e di condurre una attività di estetista che la rese economicamente autonoma e non soggetta al marito. Impegnata sul fronte dell'accudimento fisico dei familiari (padre, fratello, nipoti), Iolanda si sentì altresì in obbligo di lavorare "a tempo perso" con la cognata, nel suo negozio di estetista, per ricevere un minimo salario e non sentirsi di peso al padre.

Ebbene, a un certo punto della sua vita, Iolanda comprese d'un tratto che la sua coscienza (la coscienza della naturalità, dell'ovvietà di questo sacrificio) era in realtà una *falsa coscienza*, una complessa struttura psicosociale dietro la quale era possibile intuire una trama di interessi privati. Fu questa intuizione (che una vita poteva essere interamente sacrificata al godimento altrui) a suscitare in lei la furia maniaca e con essa il delirio nel corso del quale io la conobbi.

1. 2. *Il delirio*

La coscienza di Iolanda non era in grado di capire e sopportare l'enormità di questa rivelazione. Era una coscienza incentrata su pochi e rigorosi elementi formali: che la famiglia nella vita di un individuo, e di una donna in particolare, è tutto; che l'amore tra parenti stretti è il massimo bene della vita; che una figlia non può dubitare della sostanziale onestà di un genitore o di un familiare; che una femmina che dubita si mette fuori dell'amore quindi è perduta per sempre, perché il dubbio la spingerà ad abbandonare gli affetti per avventurarsi nel mondo esterno, mondo che è strutturato da interessi di famiglie a lei estranee e dagli interessi dei maschi associati contro le femmine, quindi è un mondo ostile e persecutorio.

Molti valori, dunque, convergevano sulla sua esperienza fino a delimitargliela drasticamente. Il *familismo*, cioè l'ideologia

della famiglia intesa come struttura sociale di base; il *patriarcalismo* e il *maschilismo*, cioè l'obbedienza gerarchica sessista; l'*umiltà* e il *servilismo* di matrice religiosa, nella fattispecie cattolica, che assoggettano all'obbedienza immediata e acritica ai superiori; il *privatismo* e il *perbenismo* borghesi che separano gli interessi privati di una famiglia da quelli di tutte le altre: questi erano i valori, gli elementi formali, della personalità di Iolanda. Ebbene, tutti questi valori vennero sconvolti dalla rivelazione su cui si incentrò il delirio. L'intuizione che ella ebbe d'un tratto fu che la famiglia era un consorzio incentrato sull'inganno; che il padre e i maschi in genere della famiglia l'avevano sfruttata sentimentalmente e fisicamente (avevano sfruttato il suo amore e il suo lavoro); che la famiglia che gli aveva dato la vita non s'era dimostrata per nulla più buona di altre, che la religione in cui aveva creduto le aveva instillato il germe nefasto della fiducia cieca e dell'obbedienza, e, infine, che il mondo esterno poteva esserle più familiare e "amante" della famiglia che le aveva dato i natali.

La coscienza di Iolanda, tuttavia, come ho già detto, non era in grado di ricevere simili concetti. L'intuizione venne di fatto accolta in una struttura mentale povera di significazioni simboliche, e pertanto riferita alle concrete realtà interpersonali circostanti: la deduzione immediata fu che ella era l'unica persona buona in un mondo di perversi ingannatori; il padre e il fratello le parvero dei mostri di insensibilità e di violenza; la cognata una ladra che le aveva rubato il diritto a riprodursi; l'amore di un estraneo, di un perfetto sconosciuto, sarebbe stato per lei la vendetta o la salvezza. Fu per questa serie semplice e coerente di deduzioni che la sua mente si scisse. E fu nel turbine scatenato da questa improvvisa scissione che io la conobbi. Potei vedere così nell'occhio del ciclone: il delirio di Iolanda in statu nascendi.

1. 3. *L'incontro*

Come una furia mi disse, attraversando instancabile la sua stanza, coperta della sola vestaglia, che *Loro* avevano ucciso una bambina, una bambina di due anni, e l'avevano sepolta nella tomba della madre. Qualcuno, un individuo astuto e

crudele, aveva organizzato l'atroce delitto; quindi, in virtù di una misteriosa narcosi telepatica, aveva fatto sì che ogni cosa fosse infine nascosta e dimenticata. Ella stessa, per ben vent'anni, aveva smarrito ogni più labile ricordo; la sua coscienza era rimasta immersa in un profondissimo sonno ipnotico, come fasciata in un velo paralizzante, che solo un urlo altissimo e improvviso aveva d'un tratto lacerato. Fu grazie a quest'urlo inumano – vero *mènos* di furia guerriera – che ogni cosa, in un lampo, le era tornata alla memoria, scorrendole di fronte agli occhi come in un gelido film. Aveva allora ricordato d'esser lei stessa la madre della bambina; e che questa le era stata sottratta e uccisa perché frutto del suo illecito amore con un uomo famosissimo: Claudio Baglioni, il bel cantante amato da tutti i giovani, il cantore delle donne sole e disperate. Consapevole dell'enormità del delitto, aveva reagito con un odio immenso: come era potuto accadere che quella banda di mostri avesse realizzato un così orribile piano, assassinando una vita umana e distruggendo a lei la luce stessa della vita e della speranza?

Questo mi disse, in una forma ovviamente molto più complessa di quella qui utilizzata: un delirio è un mondo psicologico in cui confluiscono confuse due o più logiche soggettive antitetiche, ciascuna con la sua “realtà”. E' cioè un mondo psicologico dissociato dalla realtà condivisa se non per pochi punti di innesco, che costituiscono le fonti della significazione – sia condivisa che delirante – e sono pertanto coincidenti in ognuno dei molteplici mondi psichici e semantici in cui il soggetto è diviso.

Per ottenere una comprensione dei vari testi del delirio è dunque fondamentale che l'interprete non si lasci sfuggire questi “punti di rèpere”; ma una volta che essi siano stati distinti nella massa compatta del discorso, la traduzione in linguaggio comune è possibile, e direi persino agevole.

2. Commento al delirio

Estrapolato nella sua essenza, il significato dell'esperienza di Iolanda è quello che segue. Iolanda è come impigliata fra

due cose: ella partecipa con intensità d'amore il sacrificio che il suo mondo, nella persona dei familiari, le chiede; nel contempo vive con non minore intensità l'odio e il desiderio di vendetta, perché scopre che la logica cui s'è asservita annichisce la possibilità di una vita più ricca e umana, dunque di sistemi interattivi più giusti. Iolanda scopre tutto ciò sulla sua pelle, in virtù di una complessa esperienza sociale e mentale nella quale ella entra con la totalità del suo corpo e con la pienezza della sua anima, solo in un secondo momento tirandosene fuori con la parziale e inadeguata coscienza della situazione.

Allo snodo della sua vicenda esistenziale è *la ricchezza della sua dotazione empatica* che la conduce dall'intensa partecipazione alla vita familiare fino alla crisi psicotica. In lei, in ogni momento della sua vicenda, è possibile rinvenire l'attrazione fatale fra i suoi bisogni radicali, orientati dalla sensibilità, e il sistema dei rapporti sociali, inteso a ricavare da lei un profitto. E' questa sua attrazione fatale, questo intenso bisogno di partecipazione, che rende possibile che l'altro essere umano (il familiare da una parte, il cantante – l'idolo trasgressivo – dall'altra) abbia su di lei un effetto così intimo e intenso e assieme così distruttivo.

La natura profonda di Iolanda, portata alla partecipazione in virtù di un ricco corredo empatico e vocazionale, la porta a scindersi fra un appello virtuoso al sacrificio e uno, non meno insidioso, alla evasione morale nella fantasia.

In tal senso, Iolanda, con la sua vita, mostra l'azione degli altri sul trama del nostro destino e, nei suoi esiti infausti, conferma il motto di Sartre: "l'inferno sono gli altri".

Amore oblativo, altruistico: questo è quanto la struttura del suo mondo sociale le chiede, perché di fatto ne manca. Iolanda sente la richiesta e obbedisce. Qui, in questo sacrificio, in questa servitù d'amore, o per meglio dire in questa obbedienza appassionata, in questo *sacrificio passionale*, c'è la genesi del delirio. Perché il sacrificio, rivelato come passione tradita, dunque come inganno, genera odio. Ma qual è l'inganno?

L'inganno sta nel fatto che il sistema non riconosce a Iolanda la sua qualità eminente, che è la *sensibilità altruistica*. Non la riconosce perché la dà per ovvia, anzi per dovuta;

quindi tratta Iolanda non come una persona portatrice di un valore universale, ma come un oggetto caratterizzato da una qualità utilizzabile, un essere inferiore, dunque, da asservire al proprio egoismo.

Misconoscendo, a fini di sfruttamento, la sua qualità di persona, i familiari attuano un ipocrito inganno. In tal modo, infatti, essi ottengono l'effetto davvero perverso di impedire a Iolanda la coscienza stessa del sacrificio, che sarebbe stata già di per sé una forma di compenso. Privata di questo elementare diritto e perciò spinta a interrogare e affrontare il crescente disagio, a questo punto Iolanda "scopre" dei familiari una identità che non ha mai nemmeno lontanamente sospettato: una identità fondata nell'inganno, cioè nella crudeltà! Noi – in virtù della nostra coscienza storica e sociologica – sappiamo che tale identità è a sua volta fondata nella storia sociale; che i membri della famiglia sono vittime non meno che carnefici, perché chiusi nel loro egoismo soffrono di una mancanza che altera la loro integrità umana e la loro capacità relazionale; noi lo sappiamo e quindi possiamo tollerare la conoscenza. Iolanda non sa nulla di storia sociale; nemmeno della sua storia. Vede solo la crudeltà e per questo si scinde – tra odio e colpa – e impazzisce. Infatti, per rispondere alla crudeltà che le si è rivelata d'un tratto nei familiari sino a un attimo prima amati dovrebbe divenire altrettanto e più crudele, scindersi come non mai (e di fatto ci prova con la fantasia trasgressiva, che la precipita nell'abisso del tradimento della famiglia e della colpa); o al contrario soccombere alla rivelazione della crudeltà universale e scoprire così che il suo amore era del tutto inutile, perché l'intero creato non è altro che una finzione reietta da Dio, o forse – cosa ancora più enorme – perché Dio stesso è malvagio. Dio stesso è pazzo.

Dati pochi elementi dunque – il sacrificio passionale, la rivelazione dell'inganno, l'ambiguità dell'amato – Iolanda avrebbe potuto produrre un delirio di colpa o una malinconia universale; produsse invece un delirio d'amore, nel quale la sua colpa fu solo quella d'aver amato troppo (nella norma come nella trasgressione), la colpa degli altri quella inequivocabile di aver ucciso il frutto del suo amore.

2. 1. *Una funzione sociobiologica mancata*

Il delirio di Iolanda, dunque, contiene un bisogno (la richiesta di amore posta nella forma rovesciata del suo dono passionale) alienato nelle forme opposte del sacrificio e della ribellione. Il bisogno d'amore che muove l'identità della ragazza – la sua rivendicazione di amore satura di odio rimosso – è di fatto una diagnosi sulla realtà in cui essa vive: infatti, poiché il suo bisogno dichiara la carenza affettiva e lo sfruttamento relazionale cui è andata incontro, rende oggettivamente visibile e giudicabile un'intera struttura sociale.

In senso sociobiologico, dunque, Iolanda possiede un'attitudine intrinseca: ella sente la lacuna presente nel sistema in cui vive e si sente chiamata a colmarla: è costretta dalla sua stessa natura a riequilibrare ciò che manca (al sistema, al mondo) – cioè a elaborare e trasformare l'esistente. Ciò che manca, tuttavia, ella lo sente all'interno di una coscienza *paranoica*, non *metanoica*; lo sente cioè in termini intra- o interpersonali, non come effetto dell'alienazione storica, e questo è il suo scacco. Questo fa sì che la funzione intrinseca alla sua attitudine psichica risulti infine mancata, fallita.

Se avesse potuto sentire e capire all'interno di una *coscienza metanoica*, ella stessa avrebbe effettuato la diagnosi storico-sociale adeguata e si sarebbe messa in salvo dagli effetti devastanti dell'odio. Al livello non puramente inter-personale, bensì meta-personale, la famiglia di Iolanda è infine null'altro che una famiglia imborghesita, la cui forza di competizione sociale è prodotta interamente dal reciproco sfruttamento fra i suoi membri, ottenibile solo mediante una reciproca insensibilità. Se non ci fosse stata questa insensibilità, la famiglia avrebbe dovuto percorrere altre vie, nelle quali il dolore dello sradicamento originario, della povertà, della confusione morale, ecc. avrebbe dovuto essere condiviso da tutti, con effetti storici meno prevedibili.

La sensibilità di Iolanda (causa indiretta della sua psicosi) aveva, dunque, una funzione sociobiologica? La mia risposta è sì: *la funzione di sentire e trasformare le disfunzioni del sistema sociale*, rendendo possibile una maggiore integrazione fra gli individui e difendendo il valore della soggettività (della sensibilità soggettiva) dagli abusi provenienti dall'oggettività (il mondo sociale oggettivo, nei suoi rappresentanti e nel suo sistema).

Spiccatamente dotata di sensibilità, Iolanda difendeva il suo carattere specifico negli altri (tentando di oggettivarlo negli altri, laddove forse non c'era, lavorando per compensarne la mancanza); ma lo difese anche e con violenza in se stessa, allorché le si rivelò l'estraneità, l'alienità del sistema.

A conferma della diagnosi negativa intrinseca al delirio, dopo il primo lungo e faticoso incontro avuto con me, la famiglia decise di negare l'esistenza stessa del problema e disdisse i successivi appuntamenti (come ho già raccontato nel libro del 98 e in un lungo articolo del 99). Da allora, morto molti anni dopo il padre, Iolanda si chiuse nel più radicale e ostile isolamento, murata viva – forse per sempre – nella sua orgogliosa e sprezzante opposizione.

Una funzione sociobiologica da scoprire

In *Passioni psicotiche* ponevo, in forma problematica, questa precisa esigenza teorica:

Riteniamo inevitabile la definizione di una teoria del disagio psichico... che spieghi che essendo ciascun individuo una unità psicosomatica radicalmente inserita nel mondo in un complesso equilibrio ecologico, le trasformazioni che noi osserviamo in sede psicologica e biologica negli individui disagiati possono essere intese quali tentativi autonomi di riequilibrio di un sistema gravemente squilibrato in qualche suo punto (Ghezzani, 1998, p.21).

Affermazione cui facevo seguire questa ipotesi:

Il disagio psichico è un tentativo cieco, cioè alienato, di riequilibrare uno squilibrio prodotto dall'ambiente, squilibrio che ha scisso e conflittualizzato livelli profondi della personalità. Non può non tornare alla mente, a questo punto, la lezione langhiana:

Può darsi che la nostra stessa società soffra di disfunzioni biologiche e che certe forme di alienazione schizofrenica dalla alienazione della società *abbiano una funzione socio-biologica che non abbiamo saputo riconoscere* (Laing, 1967, p.120, il corsivo è mio). (Ibid. p. 32).

La cultura antipsichiatrica, dunque, qui nelle lucide parole di Ronald David Laing, è stata la prima a sollecitare in forma intuitiva, filosofica e prescientifica, la nozione di una funzione sociobiologica del disagio psichico e delle sensibilità in esso implicite. E a sollecitare inoltre non solo azioni di tutela morale o politica dei disagiati, ma la nascita di una scienza in grado di spiegare il loro mistero: il mistero di doti psichiche superiori alla media in menti franate nei sintomi delle nevrosi o delle psicosi.

Il presente libro è un tentativo articolato e coerente – per quanto senza dubbio insufficiente – di fornire una risposta a

questo fondamentale interrogativo posto dalla cultura antipsichiatrica.

1. La diagnosi di malattia: pregiudizio e condanna

Come evidenziato dalla letteratura psichiatrica più normalmente umana (in particolare da quella detta antipsichiatrica) l'attività diagnostica della psichiatria biologica è insieme vocabolario e prontuario di denigrazione e invalidazione nei confronti di una parte indifesa dell'umanità.

Comprovare *ad abundantiam* questo assunto sarebbe tanto agevole quanto inutilmente persecutorio nei confronti del lettore. Viceversa, ciò che risulta ben più sorprendente, tanto da meritare d'essere menzionato, è la difficoltà che hanno avuto anche i migliori fra gli psicopatologi d'ogni epoca nel rendere con semplicità e chiarezza il significato positivo che si cela dietro la sintomatologia psicotica.

Che la psicosi occulti qualcosa di potentemente drammatico sul piano della rivelazione e della riflessione esistenziali è un fatto sempre intuito dalla grande letteratura d'ogni tempo; essa tuttavia non ha mai potuto essere utilizzata nemmeno al livello dell'intuizione ispiratrice (se non da pensatori del calibro di Freud, Jung, Jaspers, Lacan o Laing) quantomeno perché la maggior parte degli psichiatri è pronta a giurare che le riflessioni di Sofocle, Euripide, Eschilo, Ariosto, Cervantes, Milton, Shakespeare, Goethe, Dostoevskij, Kafka, Musil, Pirandello o Joyce sulla malattia mentale sono a loro volta il prodotto di menti malate.

Nondimeno, anche per quei teorici eccentrici ed originali che hanno saputo fruire dell'immaginazione poetica, la letteratura non si traduce immediatamente in scienza. Se torniamo sulle loro pagine, li vediamo impegnati in straordinari giochi di abilità per districarsi in vocabolari e concettualità del tutto pregiudiziali che hanno legato inesorabilmente i loro pensieri.

1. 1. Dagli albori della psicoanalisi alle vette della psichiatria

Uno dei primi autori che abbiano visto la schizofrenia in una luce sufficientemente chiara è Victor Tausk, uno dei primi psicoanalisti che si siano impegnati nella decifrazione della psicosi. Nel suo scritto *Sulla genesi della "macchina influenzante" nella schizofrenia*, del 1919, egli è del tutto consapevole della funzione alienante dei sintomi.

Scrive:

Innanzitutto devo richiamare l'attenzione su un sintomo della schizofrenia che ho chiamato... perdita dei confini dell'Io: i malati si lamentano del fatto che tutti conoscono i loro pensieri: i loro pensieri non sono racchiusi nella loro testa ma, privi di confini, sono sparsi in tutto il mondo, di modo che si svolgono contemporaneamente nella testa di tutti gli uomini. Il malato ha perso la coscienza di essere un'unità psichica distinta... (Tausk, cit. p.162).

Il fenomeno viene spiegato come una regressione all'età nella quale l'adulto conosce ogni pensiero del bambino, e il bambino, con la bugia, lotta per avere una sua indipendenza mentale.

Poco dopo Tausk aggiunge:

Il sintomo per cui il malato è convinto che qualcuno gli fa fare dei pensieri è la logica conseguenza dell'idea che gli altri conoscano i suoi pensieri. E' solo un'espressione rafforzata, e fondata su una situazione infantile ancora più precoce, del fatto che il bambino non può fare nulla da solo ma riceve tutto dagli altri esseri umani, dall'uso degli arti, al linguaggio, ai pensieri (ibid, p.163).

Secondo Tausk, il delirio dipende dalla regressione del soggetto allo stadio della dipendenza eteronomica infantile e al conseguente prepotere del Super-io. Analisi ineccepibile dal punto di vista psicologico, meno per l'implicita concezione antropologica. Secondo questa, infatti, il soggetto umano tanto più dipende dal suo super-io quanto più egli è infantile (cioè regredito, dunque malato), non in quanto semplicemente umano. Alla luce di questa irriflessa ideologia la dipendenza dagli altri dovrebbe naturalmente cessare con la fine dell'infanzia e con essa dovrebbe cessare la trasparenza

mentale, che ne è un diretto corollario. Se nello schizofrenico la dipendenza viceversa prosegue è, appunto, perché è schizofrenico. Lo schizofrenico, infatti, si sente controllato non perché tutti siamo soggetti, in modi sottili e invisibili, alla volontà sociale, ma perché essendo egli psicologicamente regredito è ridotto alla condizione del bambino e sente e pensa ciò che un adulto normale non dovrebbe né sentire né pensare.

Ecco un bell'esempio di come l'analisi di uno dei precursori dell'indagine psicoanalitica definisce come malattia una percezione acuta, ancorché alterata, della realtà sociale, solo perché prodotta da un soggetto psicotico.

Gaetano Benedetti è senza dubbio uno dei maggiori clinici contemporanei della psicosi. Le sue opere sono innumerevoli: *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*, dell'80, è probabilmente una delle migliori. Nel capitolo dedicato all'identità dello psicotico egli scrive:

La percezione... di una diversità nella similitudine equivale normalmente a una *balance* fra il procedere del pensiero per via di identificazioni e il suo procedere per via di distinzioni. Questa *balance* sta all'origine... del pensiero, fonda la sua natura...

Certi pazienti schizofrenici non comprendono più se stessi nell'atto dell'autoriflessione..., ma percependosi nel riflesso altrui (Benedetti, cit. p.60).

Questa “indistinzione” fra sé e l'altro porta il soggetto psicotico ad essere estremamente e “misteriosamente” intuitivo anche con lo psicoterapeuta:

Il terapeuta vede riflessi, come allo specchio, certi eventi della propria vita, di cui il paziente non ha il minimo sentore... come se questi avesse percepito certe regioni dell'Inconscio [del terapeuta]... che [per lui, per il paziente] non hanno alcun significato, ma che sono importanti per il terapeuta.

Entrando in queste regioni, il paziente mostra di “prendersi cura” del terapeuta... Il paziente è qui, se vogliamo usare questa frase, “altruista” al massimo grado; come lo è, sotto altri aspetti, il terapeuta verso di lui. Una gerarchia tra terapeuta e paziente scompare in questi fondi dell'Inconscio; sono due esseri pari, di uguale valore, e l'interesse del paziente per il terapeuta ha la stessa legittimità dell'interesse del terapeuta per la miseria della psicosi. Sebbene questi episodi siano, dal punto di vista umano, “toccanti”, la spiegazione genetica del fenomeno rimane oscura. Come può il paziente aver avuto sentore dell'Inconscio terapeutico? (ibid. pp. 60-61).

Acutezza e dubbi si aggrovigliano, in queste belle pagine del grande psicopatologo. Il paziente è “altruista”, eppure – secondo il dogma sia bleuleriano che freudiano – ovviamente, egli è autistico, intrinsecamente narcisista: come spiegare, dunque, questa strana contraddizione? Bisogna distinguere:

Sappiamo che... il paziente schizofrenico, con tutto il suo autismo, è un amplificatore potente dell'Inconscio altrui (amplificatore non nel senso di rendersi conto dell'altro, o di entrare in empatia con l'altro, la quale empatia nell'autismo appunto manca; ma piuttosto nel senso di introiettare gli altri in sé, di “patire gli altri”, di non potere differenziarsi da loro...

Come può il paziente aver percepito certe cose del terapeuta? Entrando in rapporto... attraverso canali che sfuggono la normalità psicologica e mostrano la simbiosi identificativa (ibid. pp. 60-63).

La marcia indietro è sconcertante: Benedetti dà per scontato che lo schizofrenico sia autistico e che pertanto ignori cosa sia l'empatia; nondimeno non può non notare che quegli, lo schizofrenico, è, nel contempo, in grado di “introiettare gli altri in sé, di ‘patire gli altri’, di non potere differenziarsi da loro”. Distinzione decisamente incomprensibile, dal momento che pensavamo che il termine *em-patia* significasse appunto patire gli altri in sé non potendo differenziarsi da essi, cioè in sostanza identificandosi con essi. Secondo Benedetti, evidentemente, non è così: questo evento psichico, che per un soggetto privo di delirio è lecito chiamare empatia, per un soggetto che delira va invece definito “simbiosi identificativa”! Ma, a questo punto, chi non riesce ad essere empatico, il paziente o lo psichiatra?

Benedetti – che ha capacità intuitive fuori del comune – comprende perfettamente la straordinaria empatia del soggetto schizofrenico, che è in grado di sentire ciò che sente l'altro; ma non può ammettere che essa sia una qualità semplicemente positiva: verrebbe messa in dubbio la convinzione che la psicosi è null'altro che una malattia! Poiché tale qualità appartiene a uno psicotico, e in una qualche misura lo distingue, essa deve essere patologica, cioè negativa!

A questo punto, e del tutto coerentemente, vengono definite patologiche anche le “profonde identificazioni con il

dolore e l'ansia del partner... Il paziente finisce col proiettare la sua angoscia su tutto il mondo circostante, fino a entrare in ansia alla vista di bimbi che giuocano spensierati, immaginando le loro future sofferenze” (ibid.). E così lo psicotico, che si era già visto negare il diritto all'empatia, cioè alla sensibilità interpersonale, si vede infine privato anche del diritto al sentimento filosofico e metafisico, che né gli antichi né i letterati gli avevano mai negato: questo sentimento è l'espressione più profonda della sensibilità universale e come potrebbe, allora, uno psicotico, un “malato” – precipitato al gradino più infimo della scala sociale – pretendere di avere accesso a uno dei sentimenti più elevati della gerarchia spirituale dell'umanità?

2. Delia

E' raro, dunque, che gli psichiatri, anche i migliori, riescano a togliersi dagli occhi le loro lenti consentendosi di vedere l'“alienato” nella sua concreta e ricca umanità. E' raro che riescano a vedere nel delirio altro che distorsioni di menti irrazionali o al più la razionalità estrema di una mente, quella superegoica, in una funzione di pura, automatica, insensibile distruttività. Il delirio, tuttavia, non cessa di stupirci; esso – se appena si amplia il campo percettivo entro cui lo si accoglie – continua a rivelarci segreti nascosti, espulsi dal discorso oggettivo della psichiatria perché non compresi nella sua logica pregiudiziale.

Al contrario della scienza che dovrebbe comprenderlo, il delirio schizofrenico spesso rivela l'intuizione delle sue intime “ragioni umanitarie”, ossia di ciò che potremmo definire *amore per la vita del sistema*.

2. 1. L'esordio. Un profumo insidioso

Quando venne da me, nell'Aprile del 90, Delia aveva quarantaquattro anni, era una bella donna agile e nervosa, dai lunghi capelli neri in perpetuo e inquieto movimento, gli occhi

sgranati in una acuta sensazione allarme e di pericolo. Ci frequentammo a lungo. La psicoterapia durò cinque anni, al ritmo di due sedute la settimana, al termine dei quali – secondo l’opinione di entrambi – conseguimmo una guarigione pressoché totale. Il rapporto di formazione esistenziale, invece, proseguì per numerosi altri anni oltre la conclusione della terapia.

Durante quest’ultimo periodo (che dura tuttora) ci incontrammo dapprima una volta la settimana, poi ogni quindici giorni, infine solo su richiesta; col tempo, prendemmo a sentirci telefonicamente per confrontarci su temi psicologici relativi ai familiari.

Il rapporto, superate le prime fasi di reazione terapeutica negativa (dovute alla sua caratteriale insopportazione della dipendenza), fu poi sempre cordiale, collaborativo e direi anzi affettuoso.

Delia era sposata da quindici anni e aveva tre figli. L’ultimo era un vivace bimbetto di due anni e mezzo concepito “per sbaglio”, il cui puerperio era stato vissuto dalla donna con un sentimento misto di ansia e di claustrazione. Fu proprio durante questo periodo, infatti, che Delia improvvisamente sviluppò il tema centrale del suo delirio.

Tutto cominciò con una reminiscenza olfattiva, una sorta di *madeleine* proustiana: un profumo d’oriente diffuso nell’aria, simile a quello che il fratello le aveva portato in regalo da un suo viaggio in Turchia. D’un tratto, Delia si trovò a pensare che quel misterioso effluvio era in realtà una potente sostanza chimica con la quale *Qualcuno* la stava drogando per annientare la sua volontà. Si mise allora a girare per casa come una fiera caduta in trappola, cercando disperatamente un modo per svelare l’inganno e salvare con se stessa i bambini, nei cui occhi atterriti poteva rispecchiare il suo stesso crescente terrore.

Tornato a casa, il marito constatò, sconvolto, la crisi in atto: la moglie Delia era in stato di evidente alterazione, con gli occhi sgranati parlava della droga effusa nell’aria e della salvezza dei bambini. Dopo alcuni minuti di angoscia, l’uomo condusse la moglie in Pronto Soccorso dove venne avviato il ricovero con urgenza.

L’episodio si aggravò rapidamente nei giorni successivi, come una febbre influenzale, fino a risolversi in modo spontaneo nell’arco complessivo di circa una settimana. Dal

suo decorso, tuttavia, ne sortì una donna con un pensiero di tipo paranoide, con diffuse idee di riferimento e manie persecutorie.

2. 2. *Microstoria*

Delia era una professoressa di matematica piuttosto stimata, ma anche evitata per il suo carattere solitario e scontroso. Da allora, dal momento successivo alla crisi, evitata lo fu ancora di più, per via dei suoi sguardi spaventati e sospettosi e delle sue improvvisate sortite di collera polemica e sprezzante.

In realtà questo suo comportamento copriva le angosciose idee di riferimento che la perseguitavano, idee di vecchia data che il delirio aveva portato al massimo grado fino a renderle il centro unificante (l'asse di significato) della sua coscienza.

Le idee persecutorie riguardavano la sua dignità a svolgere il ruolo di insegnante. Da alcuni anni, infatti, Delia si sentiva troppo “vicina” ai suoi giovanissimi allievi di scuola media inferiore. Sentiva una strana “attrazione” per alcuni di essi... E inorridiva all'idea che potesse trattarsi di attrazione sessuale: avevano tredici anni, i segni della pubertà erano appena visibili... Che sarebbe accaduto quando il figlio maggiore, di undici anni, avesse anche lui raggiunto quella magica soglia...? Gli uomini che la seguivano per strada, i ragazzini che la spiavano attraverso i vetri delle finestre, non avevano forse tutti la stessa funzione: quella cioè di indagare sui suoi comportamenti privati per poi riferire ogni cosa alle autorità delegate al suo controllo?

Indegnità a gestire i minori, dunque: questa l'accusa con la quale Delia si era tormentata fino a perdere la testa. L'effluvio ipnogeno con il quale, nel suo delirio, ella s'era pensata drogata era stato un tentativo messo in atto da qualcuno per controllare gli strani impulsi che sortivano dal suo mondo interno.

C'era qualcosa di misteriosamente protettivo nell'azione dei suoi persecutori: protettivo nei confronti dei minori che le erano affidati e nei confronti di lei stessa, dei danni sociali che avrebbe potuto subire se questa sua strana e perversa inclinazione fosse mai venuta alla luce.

Ma perché Delia – in una autopercezione intima, posta al

di là della sua coscienza ordinaria – si considerava inadatta a gestire e educare i minori che le erano affidati? C'erano forse, nascoste fra le pieghe della sua storia, le prove di anomalie della personalità tali da renderla effettivamente inaffidabile?

La realtà storica di Delia, eccedente la sua coscienza, era ben più complessa della mera accusa contenuta nel sintomo. I suoi genitori, giunti a Roma da bambini con le rispettive famiglie, erano piemontesi dal carattere forte e orgoglioso. Il padre era un professore universitario che in gioventù – alla fine della guerra – aveva imposto alla moglie di lasciare il lavoro impiegatizio per non offuscare il “decoro” familiare. Cosa che la moglie aveva accettato del tutto supinamente, senza tuttavia perdonarlo mai, soprattutto quando quello, da assistente, venne allontanato dall'incarico per via di un litigio col titolare della cattedra. Seguirono anni di stenti e di fame, durante i quali la moglie, madre di tre figli, dovette svolgere lavori umilissimi per sbarcare il lunario.

Nonostante ciò, il mito di un marito dotato di ineguagliabili virtù di cultura e di spiritualità perdurò nel cuore della moglie sino alla fine della vita e pervase l'atmosfera familiare e l'educazione dei bambini. Questi – coerentemente – vennero cresciuti nel culto del padre, della sottomissione femminile all'uomo, dell'ordine familiare, del rispetto per le virtù borghesi dello studio, del decoro, della religione ufficiale.

Delia venne scolarizzata dalle suore, fece il liceo classico, si laureò in matematica. Da bambina tutti, i due fratelli maschi compresi, la chiamavano “Cincia”, per la sua stolta vivacità; poi, da adolescente, “Delì”, “Lulù”, “Lili” o “Lietta”, per riportarla, con una sorta di ambiguo ammonimento, alla sua natura “femminile”, cioè frivola, vacua, minore e tuttavia “per bene”. La madre, che pure non si era rassegnata all'automatismo inflessibile del proprio sacrificio, vide tuttavia in lei la “femmina” e la represses duramente. Il padre, ascetico e remoto, convinto della propria assoluta superiorità intellettuale, la trattò come un esserino dolce e divertente, ma sostanzialmente privo di anima.

Il 68 giunse che Delia aveva ventidue anni. Era immersa da tempo nella vita universitaria, che aveva preso con molto impegno, dimostrando di esserne all'altezza, ma anche con una irrefrenabile voglia di trasgressione. Essendo religiosa e molto conservatrice, la politica di quegli anni non la sfiorò (né

da destra, né da sinistra): fu colpita dal tema della liberazione sessuale. Non lo colse tanto in senso letterale, quanto piuttosto nel senso del gioco gelido e insensibile delle seduzioni e degli inganni. Si circondò di una corte di uomini più o meno innamorati che abilmente seduceva e illudeva, senza mai concedersi, per poi impietosamente deludere. Divenne il prototipo del carattere femminile mutevole e incostante, del carattere volubile.

Col senno di poi si potrebbero citare per lei questi versi di Dylan Thomas:

A stranger has come
To share my room in the house not right in the head,
A girl mad as birds

“Un’estranea è giunta / A spartire con me la mia stanza
nella casa lunatica / Una ragazza matta come gli uccelli”.

Delia agiva così per rabbia nei confronti del trattamento ricevuto dai genitori e dai fratelli e per non finire serva obbediente del mondo maschile come era accaduto alla madre. Ma fu proprio a quell’epoca che incorse nel primo terribile episodio delirante, durante il quale le sembrò d’un tratto d’essere “puntata” da uno stormo di uccelli assassini intenzionati a ucciderla!

L’episodio, assieme a prime gravi sofferenze nell’ambito dei rapporti con gli uomini (inutili e fredde crudeltà nei loro confronti e laceranti e oscuri sensi di colpa), la convinsero a fare marcia indietro e, dopo un lunghissimo fidanzamento, a sposarsi.

Uscita da una rigida gabbia, “Cincia” si trovò imprigionata in una gabbia più sottile e invisibile, ma non per questo meno coercitiva. Il marito, Vittorio, era un uomo totalmente identificato coi suoi valori. Di origine ciociara, era l’ultimo figlio, un po’ oppresso, di una famiglia numerosa, affettuosa e disordinata dalla quale era emerso con un carattere ribelle e tuttavia dotato dell’intuizione della segreta armonia delle cose. Dopo una gioventù attratta dalla solitudine e dal vagabondaggio, si era votato anima e corpo alla religione. Da allora era divenuto un parrocchiano fra i più attivi e convinti, vero esempio di laica “santità”. Laureato in Scienze,

aveva coltivato una “seconda personalità”, nella quale il materialismo scientifico era totalmente dissolto nella visione mistica di un dio trascendente che, in modi misteriosi, guidava ogni evento della materia e *a fortiori* della vita umana.

Aveva avuto alcune “strane” esperienze di dissociazione mente-corpo (si era sentito proiettato fuori del corpo e fuori del continuo spazio-temporale, in una dimensione *metafisica* in cui spazio e tempo, rivelati come insignificanti, apparivano già finiti) e si era convinto di avere un rapporto privilegiato con la mente e con la volontà divine. Convinto dell’intima animalità dell'uomo e della sua assoluta inferiorità rispetto a Dio, ammetteva tuttavia l’esistenza di spiriti eletti che, per volontà di Dio, erano preposti alla guida delle inconsapevoli e smarrite anime umane. Lui era uno di questi, semplice e visionario come un profeta biblico.

Venuto a contatto con questa donna volubile e ribelle che era la moglie, l’aveva pian piano posta in un sistema inflessibile, senza via d’uscita. Psicologicamente fragile come una falena attratta da molte luci, Delia si trovò d’improvviso abbacinata dalla fermezza morale di quest’uomo per tanti aspetti intelligente e gli si affidò del tutto. Per parte sua Vittorio, convinto della inconsistenza morale di qualunque donna, e soprattutto di una donna come la moglie (volubile e seduttiva, aggressiva e insicura), non mancò mai occasione per rimarcargli la sua minorità intellettuale e morale rispetto a lui, professore stimato, vicepresidente infaticabile e insostituibile, venerato parrocchiano in odore di santità.

Nel corso degli anni tuttavia, non tutto seguì le linee di questo vieto canovaccio. Delia sentiva rinascere dentro di sé lo spirito ribelle dell’adolescenza, nell’ottica della vecchia ostilità al dominio maschile. Tuttavia, spaventata, loolgeva sempre in negativo: lo trasfigurava in fantasie erotiche trasgressive che avevano per oggetto gli amici di famiglia, o in improvvise e incomprensibili aggressioni nei confronti del marito. Ogni giorno passato in queste inquiete turbolenze la confermava sempre più della sua intima immoralità.

In un’enfasi riparativa ebbe, come la madre, tre figli. Ogni figlio era un chiodo che la fissava sempre più inflessibilmente al ruolo di moglie e di madre. Il terzo non l’avrebbe voluto, ma anche lui venne. Gravata di tre figli, Delia rinunciò temporaneamente all’insegnamento e si chiuse in

casa. Emersero allora fantasie di disagio e di rabbia nei confronti dei tre piccoli bambini.

Fu in questa condizione di prigioniera inquieta e penitente che Delia ebbe la sua grande crisi delirante. *Qualcuno* l'aveva drogata, pensò; *qualcuno* minacciava i suoi figli.

2. 3. *La psicoterapia*

Dopo circa un anno dall'avvio del nostro rapporto terapeutico, mi raccontò un sogno. Nel sogno, qualcuno le aveva rubato la borsetta coi documenti personali. Nondimeno, entrava in un supermercato. Qui il macellaio, per invogliarla all'acquisto, le metteva in mano tranci sanguinolenti di pollo e di abbacchio. Delia ne era disgustata.

Fatto poco prima dell'interruzione della terapia per la vacanza estiva, il sogno mostrava la dipendenza di Delia da una autorità esterna che le garantisse il controllo della sua inaffidabile identità. Lasciata sola a se stessa, ella si considerava a rischio di cedere alle seduzioni della rabbia e di fare a pezzi il marito (il pollo) e i figli (i teneri agnellini), rivelando così d'essere un mostro.

Questo intimo sentimento di indegnità morale era il giudizio di valore che, dall'interno di lei stessa, le andava interdicensi l'emancipazione costituita dal lavoro intellettuale e dall'affidamento sociale dei minori. Il suo super-io le chiedeva di rinunciare a questa parte fondamentale di sé (intelletto, coscienza critica e sentimento di parità con l'uomo) perché potesse ristabilirsi l'armonia del sistema, turbata dalla naturale perversità del suo essere femminile.

Ovviamente, la guarigione si avviò nel momento stesso in cui ella comprese che a tutto ciò non poteva affatto rinunciare, ma che questa sua condizione di individuo dotato di anima, questa sua condizione di persona, poteva (e, almeno per lei, forse doveva) coesistere con una sessualità limitata al matrimonio, una professione equilibrata di fede e un normale amore per i figli. C'era un livello dell'identità in lei, livello al quale non poteva sfuggire, per il quale ogni suo pensiero era immediatamente parte del sistema, ogni sua intenzione era immediatamente letta alla luce delle sue conseguenze per il sistema. E poiché questo livello del pensiero (cioè il super-io)

leggeva in lei in modo paranoico una perversa volontà distruttiva, l'amore che ella in realtà provava per il sistema l'aveva indotta a riparare attraverso il delirio.

Era indubbio che l'identità egoica di Delia fosse oggettivamente controllata; lo era stata dapprima nella famiglia originaria, poi dal marito; inoltre lo era stata da tutte le istituzioni che si erano occupate di lei e della sua anima. Delia aveva reali motivi per essere infuriata di quanto le era accaduto: non si dà a una donna la coscienza d'essere una persona autonoma, responsabile del proprio destino di moglie, di madre e di soggetto sociale, per poi sottrargliela surrettiziamente con gli strumenti dell'amore familiare e della fede religiosa. E tuttavia, l'amore per gli altri le imponeva di accusare la sua coscienza ribelle di amoralità; di esonerarla, per tale motivo, dall'accudimento dei figli e degli alunni; e infine di consegnarla per il resto della vita all'invisibile controllo della coscienza collettiva.

Esattamente all'opposto di quanto accadeva in virtù di questa logica – la logica del super-io – ma, allo stesso tempo, nel rispetto di alcuni elementi fondamentali di essa, *in primis* l'amore che Delia provava nei confronti del sistema, la sua guarigione psichica sortì dall'ampliamento della coscienza. Delia – impossibilitata comunque a pensarsi fuori dell'ordine del sistema – dovette dimostrare a se stessa e quindi anche alla sua istanza morale interiore la moralità dei suoi più personali bisogni di autonomia e la loro sostanziale coerenza con l'armonia dei rapporti. Dovette accettare l'idea che la trasparenza sociale della sua coscienza, necessaria a esplicitare il suo amore, le imponeva di vivere l'autonomia non come trasgressione, bensì come un paziente lavoro di critica e di integrazione – un lavoro di dialettica apertura – sulle coordinate ideologiche e relazionali del sistema. Nel contempo, le coordinate del suo sistema sociale e morale (ossia le persone e i valori presi assieme) dovettero a loro volta essere modificate da Delia tanto da aderire, in un regime di rispetto, alle sue più profonde esigenze.

Un marito meno oppressivo e meno glorificato della sua santità, un maggior rispetto della sua intelligenza morale, anche nei suoi versanti critici, percorsi autonomi di partecipazione e integrazione all'interno delle sue istituzioni di riferimento: la scuola, la famiglia, la chiesa cattolica, gli amici.

La seduzione del Male, il profumo esotico che aveva dato l'avvio al delirio, poteva ora essere integrata in un più aderente impulso alla tensione dinamica e critica di una personale ricerca di individuazione.

Delia, dunque, era in grado di sentire per intero i flussi emotivi che circolavano nel suo ambiente umano e di dedurre da questi i valori sociali che li impregnavano; ma di queste emozioni e di questi valori ella si sentiva responsabile. Derogare da essi in virtù di una intima esigenza di dignità personale non poteva in alcun modo portare a queste che per lei era come vive creature un danno conseguente.

Sentire in profondità la obbligava a compiere un lavoro di armonizzazione e di riordino, soprattutto laddove era lei stessa ad aver portato nella trama del sistema un disordine incongruo e inatteso.

La trasparenza mentale e l'ordine del sistema

Esiste un ordine in ogni sistema di rapporti dal quale é possibile dedurre la posizione e la funzione di ciascun elemento del suo insieme. Se quest'ordine é rispettato, gli sviluppi del sistema sono prevedibili (come in un sistema deterministico newtoniano). Pertanto, qualora una coscienza soggettiva sia in grado di capire la struttura oggettiva dei rapporti, cioè intuisca in profondità il loro ordine formale, essa é *una coscienza "telepatica": essa cioè "legge", ovvero sente – anche senza comunicazione diretta –, i pensieri altrui.*

Ma cosa fa sì che una coscienza soggettiva sia in rapporto tanto diretto con la logica del sistema da intuire la funzione – e pertanto i pensieri – di ciascuno dei suoi elementi? La mia idea é che questo qualcosa sia l'amore: *é l'amore fra gli elementi, la loro reciproca determinazione, che rende un sistema interattivo un sistema deterministico, cioè regolabile e prevedibile.* E' l'attitudine a quella particolare forma di alienazione nel bene altrui o nel bene collettivo che chiamiamo amore che consente a un soggetto di intuire le esigenze dell'altro al fine di adeguarsi ad esse: la creazione di una diade o di un gruppo poggia su questa capacità, che é capacità di determinarsi in funzione dell'altro. Questa attitudine così come implica l'intuizione empatica degli stati interni dell'altro, implica *a fortiori* la prevedibilità del sistema, perché il sistema funziona proprio su quei principi di armonizzazione che il soggetto ha intuito e cui si é adeguato. Dunque, se un soggetto é in sintonia con l'amore che regola e funzionalizza la vita di un sistema, quel soggetto é "telepatico", e può pertanto, simmetricamente, essere "letto", capito, da chiunque nel sistema si sintonizzi sulle stesse regole.

Perché un bambino ci appare così "trasparente"? Perché la sua costituzione psicobiologica lo obbliga ad amarci, a porsi in sintonia con noi, allo scopo di stabilire con noi una regola di reciproco determinismo, cioè di armonia. Solo la disarmonia

di un soggetto o il disordine del sistema globale si pongono come opache a questa possibile intuizione soggettiva all'interno della "ragione oggettiva", cioè della "mente sociale": perché *il disordine, non essendo "regolato", non consente alcuna prevedibilità*. E infatti, in tutte le culture di mia conoscenza il male morale, che è codificato come disarmonia più o meno assoluta, è altresì classificato, in termini epistemologici, come l'inafferrabile, cioè l'imprevedibile.

Viceversa, *nella misura in cui l'ordine di un sistema sia deterministico* – nel senso che non contempla o rende comunque impossibile la variazione individuale – esso produce *una sincronizzazione funzionale delle sue parti; produce individui trasparenti alla mente altrui*: se un soggetto è omogeneo al sistema globale esso è anche in sincronia e in sintonia oggettive con ciascun altro soggetto nel sistema, dunque in sincronia e in sintonia oggettive col pensiero di una mente sociale.

Per un verso, quindi, l'individuo avverte la regolarità del sistema, quindi è in grado di oggettivare nella sua coscienza l'ordine globale del sistema; egli pensa alla luce dei pensieri altrui, avendoli sempre ben presenti in quanto parti di un'unica armonia, quindi legge i pensieri altrui come fossero dentro di sé. Per altro verso, e in modo del tutto simmetrico, *egli oggettiva in sé il punto di vista altrui su di sé; dunque si vede essere visto dagli altri, all'interno di una mente sistemica*. Se lui può intuire ciò che si muove negli altri sulla base di questa intuizione empatica, allo stesso modo sa di essere intuito dagli altri, in ogni suo moto interno, con la stessa precisione. *E sa anche che nulla può sfuggire a questa mente sociale, soprattutto se va nel senso di una deviazione, di un disordine*.

Dunque, io so ogni cosa, leggo dentro di *Loro*, esattamente come *Loro* sanno ogni cosa, leggono dentro di me. Di delirante in tutto questo c'è solo la *con-fusione* (l'isotopia) fra la mente sociale e quella egoica, con le distorsioni percettive che ciò produce.

Il delirio e l'allucinazione sono riconducibili, in ultima istanza, proprio all'indebito misconoscimento da parte del soggetto e/o del sistema di questa duplice realtà del pensiero.

Mentre l'individuo pensa sia in termini sistemici che egoici (nel senso che osserva i suoi pensieri che possono o meno essere in sintonia con quelli del sistema), egli si pensa pensato dal sistema (dal super-io), quindi *si vede trasparente alla mente*

altrui.

Se questa ambigua realtà di essere se stesso eppure conosciuto venisse conservata come duplice e tenuta in una relazione dialettica, relazione per la quale il soggetto sa d'essere determinato dalla volontà altrui non meno di quanto il sistema sociale sa di determinare lui, non vi sarebbe possibilità di antitesi inconciliabili e quindi di sviluppi riparativi di tipo delirante.

Entra in crisi con se stesso colui che non sa di essere governato, sin dentro la sua psiche, da forze invisibili e poderose, presenti sempre e comunque nella sua mente, forze che egli avverte dotate di una "misteriosa" presenza, ma alle quali tuttavia non riesce a riconoscere quell'esistenza oggettiva che esse di fatto hanno.

1. Sensibilità e intuizione del disordine

Vista da questa angolazione, penso che quella qualità distintiva della specie umana che è la sensibilità possa essere definita come la capacità di un soggetto di esperire dentro di sé la vita degli individui e del sistema che essi compongono sulla base di un sentimento di uguaglianza. Solo se il soggetto sente appieno la sostanziale identità fra gli altri e se stesso è in grado di prevedere, di intuire, il pensiero, conscio e inconscio, altrui. Egli deve cioè esistere al livello di quella qualità emotiva che gli psicologi tedeschi che l'hanno individuata per primi chiamavano *Einführung*, cioè l'*empatia*.

Avere una sensibilità empatica significa provare il sentimento di uguaglianza unitamente una certa ampiezza della gamma emotiva e ideativa, perché è all'interno di questa gamma, che è poi una banda di oscillazione, che il soggetto può "simulare" l'esistenza altrui dentro di sé. Quando riesce a farlo (se riesce a trovare in se stesso l'identificazione con l'altro), *egli riproduce dentro di sé ogni oscillazione emotiva, dunque ogni struttura informazionale, gli proviene dall'altro, arrivando a sentire e capire cosa quello senta e pensi, sia coscientemente che inconsciamente*, con ciò arrivando a sentire e pensare egli stesso ogni scissione e contraddizione interna a quello. Se giunge a questo livello di

identificazione, *il soggetto sensibile ed empatico esplicita con la sua “impressionabilità” emotiva e intellettuale ciò che negli altri soggetti e nel sistema che li comprende era implicito.*

Più la sua impressionabilità è elevata, cioè *più egli è dotato di sensibilità empatica, più apprende, imita e sviluppa le strutture informazionali (emozioni, pensieri, stati dell'identità) con cui entra in contatto.*

E qualora si imbatta in dualismi, contraddizioni, conflitti propri dell'oggetto con cui è in relazione più egli stesso si scinde e si contrappone a se stesso. Percepisce queste contraddizioni (emotive e valoriali) per ciò che esse sono realmente: un conflitto non mediato, che induce malessere e disordine. Contempla il conflitto nella forma di una empatia sempre più introversa, e lo affronta dentro di sé. A questo punto, ben al di là di quanto suggeriscono i teorici della teoria sistemico-relazionale, egli non resta paralizzato da un *double bind*, da un “doppio legame”, da un conflitto rispetto al quale non riesce a prendere posizione; al contrario, egli sceglie l'opzione a lui più intima e congeniale, quella che lo dota di un sicuro piacere morale, ma se ne colpevolizza.

L'individuo empatico non è altro che un essere umano che ha una spiccata dotazione personale di quella qualità biologica caratteristica della specie che è l'*empatia sociale*, per la quale ogni individuo nato diviene umano nella misura fa suoi, porta all'interno della sua psiche “valori sociali locali” che danno un carattere e una forma a “valori emotivi”, “istintuali”, di base. Immerso nel tessuto comunicativo di una famiglia o di un gruppo, questo individuo ne assorbe come una spugna i valori, li imita, li fa suoi, ma ne coglie anche i conflitti, le contraddizioni, le stratificazioni gerarchiche. L'impossibilità di creare coerenza dove non c'è, gli impone di fare appello alla sua personale sensibilità, e con ciò egli fa entrare in gioco – accanto al *bisogno di integrazione sociale*, che lo integra e lo socializza, il *bisogno di individuazione*, che lo discrimina dal gruppo umano e lo caratterizza nelle scelte personali.

Il soggetto empatico, dunque, soprattutto se possiede un'intensa attitudine alla valutazione soggettiva introversa dei conflitti, è in grado di avvertire opposizione e antagonismo nei confronti della mente sociale nella quale il suo io è immerso. Vive allora il conflitto dentro di sé, un conflitto di sé con sé, rispetto al quale deve tuttavia prendere posizione.

Pertanto, se questa ricca sensibilità non è attrezzata di strumenti culturali (affettivi e simbolici) per mediare la scissione e risolverla, per dare alle sue emozioni critiche un ordine e magari anche un programma compatibili con una appartenenza sociale, la scissione emotiva e valoriale cresce a misura delle intense emozioni che mette in movimento, fino al rischio della dissoluzione dell'io, che è l'istanza della mediazione; rischio che viene arginato dall'emergere di una struttura psicopatologica.

Il delirio, per esempio, fa apparire come oggettivo, come reale, il giudizio sociale presunto, ricavato dal super-io, ossia qualcosa che pur essendo presente nella mente è impossibile pensare in modo cosciente, perché la coscienza difetta delle mediazioni simboliche e concettuali adeguate. Così il disordine indotto dal conflitto nella mente personale, mente in unione simbiotica con la mente sociale, viene avvertito come tale da insidiare il mondo stesso. Lo squilibrio valoriale e biologico è, a questo punto, tale che la mente sociale finisce per assorbire in se stessa quella individuale, mettendo al negativo i segni della volontà personale. Il disordine del mondo è così scongiurato.

1. 1. Sensibilità e genetica

L'individuo che diviene psicotico lo diviene perché ha una più profonda sensibilità sociale? La vocazione sociale che caratterizza alcuni individui più di altri è forse una funzione di stretta pertinenza genetica?

Queste dubbi ci fanno avanzare l'ipotesi che il soggetto a rischio di sviluppare una psicosi abbia una dotazione psichica naturale caratterizzata da *una elevata sensibilità relazionale, cioè da un bisogno sociale particolarmente spiccato, e nel contempo da una capacità di elaborazione individuale dei dati sociali altrettanto elevata, ma non sufficiente a risolvere in una soluzione coerente la dualità dei valori vissuta nello specifico.*

Questo mix di fattori genetici (sensibilità sociale; valutazione emozionale del dato sociale; passione trasformativa di un conflitto valoriale) costituiscono i fattori genetici di rischio psicopatologico.

La differenza genetica fra un soggetto a rischio di psicosi e uno a rischio di nevrosi (al di là delle concause ambientali) sta

probabilmente nel fatto che nel soggetto a rischio di psicosi la sensibilità sociale, e dunque l'adeguamento alle strutture ambientali, è quantitativamente superiore alle potenzialità critiche, sia valutative che trasformative. Sicchè se un soggetto di tal genere, nonostante il suo radicamento nell'ambiente, si ribella, ne ottiene una scissione intrapsichica composta da antitesi irriducibili. *La sua natura armonica e sostanzialmente incapace di conflitto reale gli impedisce di produrre mediazioni critiche, cioè tensioni aggressive e trasformative che abbiano per oggetto l'altro.* Il delirio che sopravviene, infatti, riflette la critica del soggetto contro il soggetto stesso, che, al di là di una confusa interpretazione soggettiva della realtà, non è più in grado di produrre valori e comportamenti sociali concorrenti con quelli in vigore nel suo sistema.

2. Una parentesi evolucionistica

Nonostante una abbondante produzione ideologica di segno opposto, la biologia evolucionistica moderna concorda con l'ipotesi darwiniana che l'uomo sia una di quelle specie evolutesi ottimizzando una qualità specie-specifica non estranea ad altre specie animali considerate abitualmente "inferiori": l'istinto di cooperazione sociale. Scrive Darwin ne *L'origine dell'uomo*:

Sottoscrivo pienamente l'opinione di quegli scrittori che sostengono che di tutte le differenze tra l'uomo e gli animali inferiori il senso morale o la coscienza sia di gran lunga il più importante...

[Il senso del dovere] è il più nobile di tutti gli attributi dell'uomo e lo spinge senza la minima esitazione a rischiare la propria vita per quella del suo simile, o..., spinto semplicemente dal profondo senso del diritto o della giustizia, a sacrificarla a qualche grande causa.

[Tuttavia] la seguente proposizione mi sembra estremamente probabile: cioè che qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati, compresi quelli verso i genitori e i figli, acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, non appena i suoi poteri intellettuali fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell'uomo. Infatti,... gli istinti sociali portano un animale a compiacersi della compagnia dei suoi simili, a sentire un certo grado di simpatia per loro, e a compiere per essi vari servizi. I servizi possono essere di natura definita

e chiaramente istintiva, o può essere solo il desiderio e la sollecitudine, come avviene nella maggior parte degli animali sociali superiori, di aiutare i propri simili in modo generico (cit. 1859 pp.123-124).

La sociobiologia è la scienza che studia il comportamento sociale (animale e umano) in quanto variabile genetica al pari di altre. In tal senso, la sociobiologia presuppone, in un ottica rigorosamente darwiniana, che le specie producano comportamenti sociali esattamente come producono caratteristiche somatiche, e che la selezione naturale si eserciti su tali comportamenti esattamente come sulle caratteristiche somatiche. Pertanto, ogni specie animale ha un suo specifico repertorio comportamentale, perché questo si è rivelato vantaggioso, cioè adattivo, nel corso della filogenesi. Secondo Darwin, e secondo una parte considerevole della biologia moderna, il comportamento sociale specie-specifico dell'uomo è la *cooperazione*.

In effetti, all'obiezione neodarwiniana (di Dawkins o Wilson) che l'evoluzione delle specie agisca viceversa ottimizzando l'egoismo dei singoli individui e che pertanto l'idea di un altruismo genetico sia una mera contraddizione in termini è sufficiente opporre la constatazione che la selezione naturale non estingue solo individui, bensì anche gruppi e specie; dunque non dovrebbe esservi nulla da obiettare all'idea, del tutto darwiniana e del tutto scientifica, che molte specie – ciascuna a suo modo – siano evolute ottimizzando le capacità sociali di coesione e cooperazione di gruppo, favorendo così indirettamente il successo non già dell'individuo bensì del gruppo di appartenenza, quindi della specie.

Che vantaggio egoistico ha l'animale da branco che attira su di sé il predatore per salvare il gruppo? E che vantaggio egoistico hanno il sapiente induista o il saggio occidentale che rifiutano di cibarsi di animali al prezzo dell'impoverimento della loro energia organica individuale?

In sede biologica, dunque, è sufficiente concepire accanto alla ben nota selezione per individui la *selezione per gruppi* (soprattutto negli animali sociali, cioè altruisti), ed ecco che i conti tornano come per incanto. Infatti, questo fenomeno dell'altruismo genetico viene oggi discusso tra i biologi più avveduti proprio sotto la categoria della selezione per gruppi o anche della cosiddetta *cernita delle specie* (vedi Eldredge, 1995).

3. L'origine della coscienza soggettiva e del dubbio morale

Per sua stessa intima e irrinunciabile natura, l'uomo, dunque, è un animale sociale; egli infatti può realizzare la pienezza della sua umanità solo attraverso l'interazione con gli altri.

Acquisito questo assioma, è necessario porsi una domanda-chiave: da dove viene e come si struttura la sensibilità umana ai messaggi provenienti dall'ambiente storico-sociale?

In un libro che potremmo definire di “neuropsicologia storica”, libro intenso e appassionato nonché ricchissimo di riferimenti culturali, intitolato *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza* (1976), lo psicologo americano Julian Jaynes espone una tesi suggestiva e affascinante. La tesi riguarda la nascita della coscienza soggettiva nel corso della storia.

All'inizio della storia delle civiltà – argomenta Jaynes – gli uomini, essendo sprovvisti di coscienza riflessiva, non erano in grado di pensare coscientemente i doveri sociali; in luogo di ciò essi sentivano le voci (le presenze uditive allucinatorie) delle figure socialmente importanti (divinità, capi, parenti anziani ecc.), e dagli ammonimenti allucinatori pronunciati da queste voci essi ricavano le prescrizioni e i comandi per i giusti comportamenti.

Dice Jaynes:

Chi erano dunque questi dei che muovevano gli uomini come se fossero automi? Erano le voci... Gli dei erano organizzazioni del sistema nervoso centrale e li si può considerare come *personae*, nel senso di forti presenze costanti nel tempo, amalgami di immagini parentali o ammonitorie... Io sostengo che il rapporto fra il dio e l'eroe era simile – essendone di fatto l'antecedente – al referente del rapporto fra Io e Super-io in Freud o del rapporto del sé con l'altro generalizzato di Mead (Ibid. p.100).

In questa fase arcaica delle civiltà, dunque, gli uomini

ottenevano la coesione del gruppo di appartenenza in virtù di questa straordinaria capacità delle loro menti di essere in relazione fra loro grazie a un codice di messaggi sociali allucinati. Grazie a questa funzione essi si ponevano su una medesima lunghezza d'onda e si comunicavano fra loro, senza averne coscienza, i contenuti culturali della loro organizzazione sociale.

In seguito, col procedere della storia e con la crescita di complessità delle società umane, le figure ammonitrici allucinate si moltiplicarono divenendo sempre più contraddittorie e di incostante presenza. In breve, esse vennero interiorizzate, presero cioè ad essere avvertite sempre più "dentro" la mente, dove attraverso un conflitto interno giungevano – o almeno tentavano di giungere – a parziale composizione.

Alla fine di questo processo, la progressiva interiorizzazione della presenza sociale – cioè di ciò che Mead chiama "altro generalizzato" e che io da questo momento definirò *Altro* – ha prodotto in ciascuno di noi una "coscienza morale" personale. Questa coscienza personale è venuta a tal punto a coincidere con l'io da occultare una realtà psicologica di fondo: che quelle voci e quelle presenze non hanno mai cessato di esistere all'interno della nostra psiche, sebbene in modo impercettibile, tanto da poter essere da un momento all'altro materializzate p. es. nel sogno, nella fantasia, nella visione, nel ricordo, nell'allucinazione... *All'interno della nostra mente, al di sotto della superficie della coscienza, esse, di fatto, continuano a svolgere la funzione che avevano in origine di guida e di ammonimento; ma non in modo univoco e totalitario come in passato, bensì nella relativa mediazione della coscienza riflessiva.* In conseguenza di questo complesso sviluppo della psiche, l'etica dei comportamenti, dall'essere totalmente amministrata dall'Altro, è infine divenuta oggetto di conflitto e di parziale composizione all'interno della singola soggettività.

E' evidente che un'ipotesi di tal genere presuppone non solo l'esistenza, ma anche la preminenza emotiva e cognitiva nella psiche umana di quel dato neuropsicologico – scarsamente indagato – che è appunto la sensibilità. Jaynes non la nomina mai, benché sia implicita come l'uovo di Colombo. La mia ipotesi antropologica è che la sensibilità individuale alla volontà dell'Altro, cioè al bene comune (codificato dalle culture

come *ordine del sistema*) è la base genetica su cui si fondano le interazioni umane e su cui si fonda, pertanto, la stessa esistenza dei sistemi (familiari, sociali, ideologici, comunicativi). Questa predisposizione genetica complessa coincide, ovviamente, con una base somatica: cioè con strutture neurobiologiche, che, a livello psicologico, si esprimono in un pensiero le cui emozioni e operazioni logico-formali sono coordinate dalla percezione del simile.

Il pensiero sensibile nasce, dunque, in virtù delle sensazioni e dai sentimenti suscitati dall'altro; nasce come pensiero altruistico. Di conseguenza, si esprime in una obbedienza partecipe, automatica, alle esigenze avvertite nell'altro.

Da questa ipotesi antropologica deriva una precisa deduzione in ordine alla psicopatologia. L'ipotesi che qui avanziamo circa la psicopatologia è che nella specie umana la sensibilità, come peraltro ogni carattere genetico, è soggetta a variazione individuale, e che pertanto esistono individui più dotati di altri relativamente ad essa. Alcuni individui sono più sensibili di altri, dunque da una parte avvertono più di altri l'appello affettivo e culturale all'ordine (inteso come bene comune), quindi ad accettare il posto che il sistema definisce per loro; dall'altra, questi stessi individui così come "sentono" l'identità altrui, egualmente "sentono" l'identità propria e pertanto avvertono più di altri la necessità della dignità personale e dello sviluppo dell'autonomia morale come presupposto e misura di tale dignità. Ebbene, è da questa intima, potenziale contraddizione tra il bene sociale e il bene della persona che può sorgere il conflitto.

In sostanza, *l'individuo sensibile avverte in modo preriflessivo, intuitivo, il proprio valore e significato universali, cioè la propria attitudine genetica a coordinare e armonizzare i sistemi, e avverte la necessità di difendere questo valore e questa attitudine rendendoli oggetto di coscienza riflessiva.*

Tutto ciò, molto prima di essere un'intuizione filosofica, è mera legge biologica: *il sentimento della dignità della persona non è altro che automatica difesa di quel valore sociobiologico originario che è la sensibilità individuale.*

La genesi della psicopatologia è dunque questa: i due poli da cui è costituita la sensibilità personale (sensibilità al bene comune e sensibilità al bene personale) possono scindersi ed

entrare in reciproco conflitto. In senso stretto il conflitto sembra contrapporre il bene oggettivo a quello soggettivo; tuttavia, in senso più esteso e prospettico, il conflitto intrapsichico contrappone di fatto il bene comune reale (il sistema introiettato, il super-io) al bene comune virtuale (la *societas* naturale che la persona è in grado di intuire e presentire). Da tale conflitto, proprio in quanto si pone erroneamente come conflitto io/mondo, derivano la confusione, la dubbiosità, la vergogna e i sensi di colpa che strutturano praticamente tutte le personalità affette da psicopatologia.

Questo argomento è comprovato intuitivamente (e potrebbe esserlo statisticamente) dal fatto che la maggioranza delle persone disturbate è sistematicamente assoggettata ad un regime di minorità relazionale e/o intrapsichica (cioè in rapporto all'autorità interna costituita dal super-io). Le persone disturbate subiscono più della media della popolazione la suggestione dell'autorità, sia essa esterna o interna. Per contro, tale minorità non è sistematicamente riscontrabile nella maggioranza della popolazione indenne dal conflitto intrapsichico. Ebbene, questo dato significa che, in caso di conflitto intrapsichico, il soggetto sensibile - anche quando egli appaia o sia di fatto un ribelle o un trasgressore - lascia prevalere la polarità della dipendenza dal sistema: perché questa prevalenza è l'unica forma di riordino del mondo interno che gli è disponibile in assenza di una coscienza morale autonoma.

Scriva ancora Jaynes:

Nonostante tutto ciò che la scienza razionalistica e materialistica ha comportato dalla Rivoluzione scientifica in poi, l'umanità nel suo insieme non ha mai abbandonato, non abbandona e forse non potrà mai abbandonare l'affascinata convinzione che esista una qualche relazione umana con un'entità più vasta e totalmente altra, un *mysterium tremendum* dotato di poteri e di intelligenze che vanno al di là di tutte le categorie dell'emisfero sinistro: qualcosa di necessariamente indefinito e oscuro, ...qualcosa che per le persone religiose di oggi si manifesta attraverso la verità del sentimento...; qualcosa che nel nostro tempo può essere percepito in modo più autentico quanto meno lo si nomina, una configurazione del sé e del numinoso altro a cui, nei periodi della nostra angoscia più oscura, nessuno di noi può sottrarsi (Jaynes, *ibid.* p. 378).

Questa entità più vasta descritta da Jaynes è quanto il pensiero filosofico ha tentato di definire con il concetto di *Altro*. Nella mia elaborazione personale l'Altro è il referente assoluto e imprescindibile, il referente ultimo, di ogni attività sociale, sia intenzionale che non intenzionale. Nella misura in cui l'uomo non è cosciente di esso e ne subisce gli effetti l'Altro è la fonte della alienazione; nella misura in cui l'uomo risolve la soggezione ad esso - emotivamente, intellettualmente e pragmaticamente - l'Altro si rivela essere l'universo umanizzato, il cui reciproco è ovviamente l'uomo universalizzato, cioè la persona.

In ogni caso l'uomo non può prescindere dal confronto con questa alterità; in un certo senso essa è l'operatore logico-formale di un insieme matematico: l'insieme che rappresenta tutti i propri simili nella forma di un unico simile generico e universale. Nel corso dell'antropogenesi delle culture, questo Altro, infinito per estensione logica e per intensità emotiva, è stato codificato come entità meta-personale trascendente (dunque, nelle società teiste, come Dio). Poiché ogni identità umana si forma nella relazione imprescindibile sia con l'altro concreto che, attraverso di questo, con l'altro generalizzato (e con l'idea di specie, di mondo biologico e di cosmo) possiamo dire che se il soggetto (l'io individuale) è x e la totalità sociale è A , allora $x = fA$; formula che si legge: x è funzione di A . Cioè: il soggetto esiste in quanto esiste A , e le sue forme di esistenza dipendono dalla forma del rapporto che intrattiene con A .

In sintesi, ritengo che il potere misterioso che il pensiero irriflesso, sentimentale, relativo all'Altro detiene nei confronti dell'io individuale consista nel fatto che il "numinoso" (cioè il sacro) rievoca l'ontologica e indissociabile appartenenza di ogni singolo uomo all'unità sentimentale costituita dalla totalità degli esseri umani, e, in senso più estensivo, all'unità dell'intero universo. A mio avviso - e credo perfettamente in linea con gli studi di Jaynes -, la struttura d'ordine di ogni identità umana può essere individuata nell'istanza del noi, istanza che esprime l'impossibilità individuale di prescindere dalle aspettative della collettività di riferimento. Il noi è, dunque, una identità affettiva sovra-individuale che determina le vicissitudini dell'io in virtù, appunto, di un potere di persuasione sentimentale assoluto. Il suo potere è, in senso antropologico, universale. Infatti, benché la sua azione sia chiaramente percepibile nel

pensiero religioso, la sua fenomenologia non si esaurisce in alcun modo in esso.

A mio avviso - come segnalato a più riprese da Luigi Anepeta (1992, 1996, 2000) e da me (1998, 1999, 2000) - l'intuizione di questa realtà psico-socio-biologica - cioè che l'uomo è, come diceva Aristotele, uno *zòon politikòn*, un animale sociale, e che le teorie psicologiche che lo riguardano non possono prescindere in alcun modo da ciò - è un concetto epistemologico di portata rivoluzionaria.

L'istanza del noi è un dato naturale mal compreso dal pensiero religioso, che lo risolve nella "comunità di Dio"; meglio compreso da quello filosofico. Le filosofie che se ne sono occupate, tuttavia, tendono ad essere espulse sia dalla riflessione filosofica che dal tecnicismo scientifico contemporanei. Rimossi dalla filosofia il cooperativismo sociale (cristiano o socialista), il comunismo, il marxismo, l'anarchismo (in quanto centrato sull'intuizione delle capacità auto-organizzative dei gruppi umani), il ricco filone della filosofia fenomenologico-esistenziale, e dalla scienza tutto il campo delineato dell'antropologia darwiniana, non si è potuta organizzare una scienza socio-psicologica del sentimento sociale (delineata appena da alcune branche della sociologia e della psicologia sociale e storica). E ciò è particolarmente grave per la psicologia e la psicopatologia, perché non si possono capire e curare gli effetti di un'istanza psicologica collettiva (il noi, l'Altro, il super-io) se non si è in grado di sentire e capire la radicale profondità della sua azione nella psicologia dell'individuo. Quelli che stiamo qui delineando sono appunto gli elementi formali essenziali di questa scienza in fieri.

Secondo Jaynes l'esperienza neurobiologica della divinità si colloca nell'emisfero destro, essendo questo l'emisfero che presiede alla vita dei sentimenti. Ritengo ciò sia vero solo in parte. La configurazione intracerebrale implicata nell'esperienza psico-storica da lui descritta deve di necessità essere alquanto più complessa: oltre a vedere all'opera l'emisfero destro, essa deve comprendere altresì l'intera struttura del paleoencefalo, dove sappiamo che hanno sede le emozioni arcaiche. Dal momento che il sentimento del divino È un pattern di estrema potenza persuasiva, esso deve avere una complessa base arcaica filogenetica.

Il super-io, in sostanza, è - come direbbe Hegel - unità di

dato e di costruito. Da una parte esistono strutture neurobiologiche modellate dalla filogenesi perché l'individuo abbia sensibilità alle esigenze del collettivo e provi piacere nell'integrarsi con esse e dolore nell'esserne escluso; dall'altra esistono strutture sociali che esprimono esigenze locali - non universali -, specifiche di quel particolare sistema, strutture sociali che utilizzano questa sensibilità neurobiologica al bene comune per imporsi ed eternizzarsi.

Posta in questi termini, l'ipotesi ci aiuta a cogliere la sostanziale identità di ideologie e religioni sia sul piano funzionale che sul piano della persuasione. Se una ideologia è trasmessa attraverso un sistema di segni (un codice) che attiva la risposta filogenetica individuale al collettivo (al noi, cioè al super-io), allora quell'ideologia è né più e né meno che "verbo divino". Va a complementarsi con le strutture neurobiologiche predisposte dalla storia evolutiva all'evocazione di una presenza sentimentale superiore, evocazione che è simultaneamente esperienza sentimentale della nullità dell'io. Questo locus neurobiologico è (come notato da Jaynes) quello su cui poggiano tutte le religioni storiche. Esso è anche la base anatomica del super-io.

4. Mauro

Mauro aveva da poco compiuto i ventiquattro anni quando venne da me a chiedermi ragione degli strani pensieri che lo perseguitavano da innumerevoli mesi. Era un ragazzone alto e robusto, dai capelli biondi e gli occhi chiari su lineamenti massicci e forti. Come lavoro faceva il ferraiolo, mi disse; sollevava ampie superfici di metallo per lavorarle e dar loro la forma di infissi, inferriate, portoncini blindati. In officina i compagni - in genere più grandi di qualche anno - lo trattavano con una sufficienza mista a derisione: era considerato il ragazzo di bottega, buono per i servizi e per l'assistenza, non per gestire lavori per conto proprio. Appariva goffo, timido, silenzioso, spesso distratto. Alle volte aveva reazioni e risposte improvvise, impulsive, che lo facevano apparire ribelle e inaffidabile; cosa che non gli facilitava la vita,

ché anzi metteva i compagni in allarme e in sospetto.

Il fatto é che da almeno un anno nella mente di Mauro era germogliato un tacito delirio, che traspariva solo attraverso i gesti che egli produceva in risposta, per "comunicare" con gli altri al livello dei doppi sensi, dei "messaggi", a lui diretti, che egli percepiva ovunque. attraverso la lente di quel delirio, la realtà gli appariva ormai intessuta di una fitta rete di segni allusivi la cui decifrazione era ardua ma non impossibile. Si trattava di una segnaletica che aveva per oggetto lui come persona e più in particolare la sua sessualità. Chiunque per strada poteva, d'un tratto, mettersi a fare segnalazioni senza un chiaro ricevente, o a inviare messaggi gestuali indirizzati a lui, che avevano per contenuto i suoi presunti desideri sessuali. Non si trattava tanto di omosessualità, quanto più genericamente di rapporti anali. La gente gli segnalava (ma lo derideva? o piuttosto lo temeva?) che era considerato pericoloso, o comunque fissato, perché non pensava ad altro. Allora c'era chi, al solo vederlo, si copriva la schiena con le mani; o chi, mettendosi le mani in tasca, gli mostrava a cosa principalmente tenga un vero uomo; o ancora chi - uomo o donna era indifferente - lo sbirciava sui pantaloni per valutare le sue possibilità. Molti dei suoi dubbi poi vertevano su un tema: "Chi li ha presi, e chi li ha dati?". Cosa? chiedevo io. "Non far finta di non sapere! *Quelli*, chi li ha presi e chi li ha dati?". Non facevo finta, ulteriormente, di non sapere, e dicevo: "I soldi tu li hai dati e io li ho presi; per il resto è un altro discorso".

L'altro discorso riguardava appunto la sessualità. Gli argomenti che egli vi annetteva erano di due generi diversi, e lo riguardavano da bambino e da adulto. Aveva dieci anni quando un cugino di quattordici, attiratolo in privato, tentò di penetrarlo. Il ricordo era doloroso, tanto più in quanto viziato dal sospetto che l'affettuosa fiducia che egli aveva pur provato nei confronti del cugino facesse di lui una vittima designata, un "passivo" per natura. Gli altri argomenti riguardavano il comportamento sessuale avuto per un anno prima che il delirio gli esplodesse nella testa. Finito il lavoro, e dopo cena, egli usciva di casa e, intrippato ben bene di cocaina, si metteva a girare in macchina nei luoghi della prostituzione. Chiedeva e otteneva rapporti anali a donne e transessuali, ottenendone una soddisfazione abnorme e allucinata. Dopo mesi e mesi di

questa vita, fatta per sentirsi irregolare e duro, aveva cominciato a pensare che qualcuno l'avesse riconosciuto, che la parola ormai circolasse sulle bocche di tutti, che il quartiere, la città, il mondo fossero divenuti la coscienza globale della sua condizione. Il delirio lo circondò freddo come la spira di una serpe. Alla fine, Mauro, stanco di insistere nell'inutile lotta per affermare la sua identità virile, aveva deciso di chiedere ragione a qualcuno di queste strane percezioni, incerto se fossero verità o malattia, e così era giunto a me.

Seppi che era di famiglia umilissima: il padre era un "serciarolo", cioè un selciatore: un operaio addetto alle selci delle ville private e delle strade pubbliche. Materiale quasi in disuso ovunque: l'uomo era perennemente disoccupato, oltre che di fragile salute e sovente a letto. Un "debole"; una vittima passiva della storia. La madre si arrangiava facendo le pulizie nelle case; moralista e ossessiva, disapprovava il marito che, quando non lavorava, cioè spesso, andava nei bar a bere vino di pessima qualità e di poco prezzo; e poneva un'attenzione morbosa alla vita intima dei due figli maschi, certa che se buon sangue non mente prima o poi sarebbero diventati entrambi o drogati o mantenuti o delinquenti o tutto questo insieme. Attenzione morbosa che aveva spesso suggerito a Mauro la sensazione avvilita d'esser sopraffatto e la fantasia ferina di violare gioiosamente quella sopraffazione. Come non pensare del resto, e sin da piccolo, di appartenere ad una famiglia intera violata e sopraffatta dalla storia, una famiglia di vittime designate; e come non pensare che il suo "dovere" di adulto non fosse che quello di ribaltare il gioco e di fottere a sua volta la vita, o almeno, dovendo riscattare un'immagine, di metter sotto donne quanto bastasse per farlo sentire uomo? E del resto, non erano proprio di questo tipo gli esempi che vedeva ogni giorno nella palazzina occupata nella quale viveva con la famiglia, coi bagni in comune con tossicodipendenti e spacciatori?

Fino a venti, ventuno anni era stato un bravo ragazzo: timido, insicuro, laborioso. Dai ventuno divenne un trasgressore: locali con musica a tutto volume, cocaina, amici iniziati alle droghe e al sesso, incursioni notturne per le strade. Cominciava così la sua vita da zombie, da lunatico, da vampiro. Fino all'insorgere del delirio. Tutti, secondo questo delirio, pensavano a lui. In realtà, egli - e tutt'al più i familiari e

pochi amici -, era il solo a pensare veramente a se stesso e al suo destino. Ma il pensiero era generalizzato e esteso a tutta l'umanità, perché essendo egli un ragazzo sensibile, aveva realmente tutta l'umanità dentro di sé: i suoi sentimenti prima ancora che i suoi pensieri erano sentimenti universali; di fronte all'infinita popolazione di anime congregata dentro di lui egli si sentiva un trasgressore, un traditore dei più comuni affetti, un assassino della sua più vera natura: mite e socievole. E questa colpa il delirio gliela inviava di continuo in forma di messaggio, come in uno specchio. E si allargava a misura della vastità della sua anima. Senza scampo.

Essendo un ragazzo buono, non ebbi difficoltà, nell'arco di tempo di un paio d'anni, a rimmetterlo sulla retta via e a far scomparire ogni traccia del delirio e del breve passato di violenze e di colpe. In fase di guarigione attraversò un limitato ma significativo periodo durante il quale usciva di casa da solo, non più per trasgredire, bensì per imitare gli altri: qualcosa come una calamita mentale lo orientava verso i luoghi affollati, dove individuava una persona impegnata in qualche seria occupazione e la seguiva affascinato imitandone il portamento. Ciò che Eraclito chiama il *logos xynos*, ossia il pensiero comune, si faceva strada in lui in questo strano modo, quasi puerile. Non avendo né parole né concetti per dar forma ideologica al suo bisogno di appartenere alla vita di tutti, alla vita normale, egli, come un cane senza intelletto, ne seguiva le tracce, dopo essere stato addestrato, a gesti, a indovinarne i percorsi.

Pur licenziato per le sue stranezze e i suoi scatti improvvisi, egli trovò altri lavori e sopportò il destino umile e precario che lo accomunava al padre e a pochi altri derelitti che, nonostante lo stato delle cose, avevano la forza d'animo per conservarsi integri e puri. Infine, consapevole della sua riconquistata capacità di equilibrio, tornò a sentirsi degno della compagnia degli altri, quindi ebbe nuovi amici, avvicinò ragazze, meritò fiducia. In una parola: si salvò.

Soggetto nato all'interno di un certo sistema microsociale, incentrato su un sistema di valori popolare, proletario, di dipendenze personali, di obbedienza civile, di umile rassegnazione allo stato delle cose e di stretto cooperativismo parentale, Mauro aveva sperimentato precocemente il rischio, prodotto da questi stessi valori, d'esser facile preda dei "lupi": gli spietati, i violenti, gli egoisti della terra. Il super-io sociale

originario aveva prodotto in lui e nei suoi familiari ideali dell'io di innocenza e di rassegnazione che li rendevano possibili oggetti d'uso da parte del potere altrui. La coscienza disperante di ciò aveva suscitato in Mauro il bisogno di trovare una via d'uscita: un nuovo ideale dell'io, la porta per la quale raggiungere il bene supremo della libertà in un regime di dignità. Ma, mancando nella sua cultura il concetto stesso di una forza individuale che fosse nel contempo leale e altruistica, sviluppò l'unica soluzione contemplata dal suo sistema di valori alla debolezza e passività sociali: la violazione di una vittima come iniziazione all'egoismo predatorio. In termini psicodinamici: l'identificazione con l'aggressore. Esperimento fallito, perché essendo, appunto, Mauro un individuo sensibile era stato chiamato dall'interno della sua stessa anima a rispondere di colpe commesse contro l'intera umanità.

Si entra in un delirio, infatti, perché si pensa in termini di antitesi assolute, senza alcuna cognizione della possibile dialettica del relativo: la colpa dell'altro È un fatto totale e infinito, e compromette nel soggetto ogni ulteriore rapporto con l'altro generalizzato, con l'Altro. In risposta, il soggetto oppone un rifiuto a tal punto radicale da apparire a sua volta al soggetto stesso come una colpa infinita. Ogni colpa, dunque, propria o del mondo, essendo nel soggetto priva di mediazioni, finisce per essere, né più e né meno, un crimine contro l'umanità.

5. Commento alla storia di Mauro

Benché in psicologia se ne sia parlato molto poco, la sensibilità è una qualità complessa e altamente specifica. Le sue caratteristiche intrinseche talvolta sono tali da comportare effetti chiari e distinti: sono cioè caratteristiche oggettivate, dunque indagabili. L'effetto primario è, sotto ogni riguardo, l'adeguamento del soggetto alle caratteristiche e alle esigenze altrui (all'altro significativo; al gruppo sociale; al super-io microstorico all'interno del quale avviene la socializzazione; all'Altro - o altro generalizzato - inteso come referente della propria intuizione sentimentale o coscienza metastorica

dell'appartenenza del sé al gruppo, alla specie, alla vita biologica, al cosmo). L'effetto di adeguamento non è tuttavia cosa semplice e lineare. Perché la tendenza generale all'adeguamento, all'assimilazione, di sé all'altro si esprime in tanti adeguamenti particolari differenziati quante sono le percezioni che il soggetto ha dell'altro. Questi adeguamenti differenziati sono le relazioni del soggetto con diversi livelli di realtà; e laddove c'è relazione con diversi livelli, diverse strutture della realtà, ci sono anche diverse reazioni da parte dell'io, diverse modulazioni dell'io, o anche diverse e contraddittorie identità. In sostanza, l'io sensibile può percepire le contraddizioni interne ai soggetti con i quali è in contatto (che sono contraddizioni interne al super-io sociale cui quei soggetti si riferiscono) e adeguarsi a ciascuna di queste parti in contraddizione. Adeguamento tanto più intenso (sia nel senso dell'amore che dell'odio) perché motivato e incentivato da intuizioni pre-riflessive di più perfetti livelli di realtà ("universali") che eccedono e trascendono la "misera" del super-io sociale.

Mauro interagì, da piccolo, con genitori onesti sebbene frustrati nelle loro legittime rivendicazioni (essi erano infatti internamente mossi da rivendicazioni, più ancora che da qualsivoglia forma di aspirazione). Questa prima forma di socialità fece di lui un bambino docile e obbediente, l'unica opposizione a ciò essendo un rifiuto atono, passivo, a partecipare, che poteva essere facilmente confuso per espressione di scarsa intelligenza. A dieci anni subì la violenza da parte del cugino quattordicenne, cui era affidato fiduciosamente dai genitori e verso il quale lui stesso provava una sorta di affetto misto a soggezione.

Poiché tutti storicizziamo la nostra vita per darle un senso e per dotarci di una visione del mondo, anche Mauro storicizzò la sua, ponendo l'episodio della violenza sessuale a fondamento di una visione del mondo incentrata sull'idea della naturale minorità del docile nei confronti del duro e del potente. Da quell'evento, infatti, dedusse d'essere un soggetto debole, passivo, effeminato, forse un omosessuale. Dedusse che essere un bambino vulnerabile, figlio di genitori buoni e fiduciosi oltre che bisognosi di aiuto e di solidarietà parentale era la peggiore delle disgrazie, una immensa e incancellabile vergogna. Ciò nondimeno, proseguì per altri dieci anni ad

esser buono e sottomesso, in quel suo modo caratteristico, inerte e privo di riflessione. Poi la famiglia venne sfrattata per morosità e, per sopravvivere, dovette partecipare all'occupazione di un edificio scolastico inutilizzato. Fra gli occupanti molti erano come loro, gente umile e bisognosa; ma altri erano tossicodipendenti, spacciatori, delinquenti comuni, e comunque gente in malafede. L'umiliazione, per Mauro, fu enorme. Il vecchio ideale dell'io, incentrato sulla cieca fiducia nella positività del mondo, crollò definitivamente, e al suo posto sorse un ideale dell'io che aveva il suo punto focale nel mito della durezza, della trasgressione, dello sfruttamento sessuale. Senza saperlo, la sua ossessione per il rapporto anale con donne e uomini rifletteva di un codice gerarchico, di fatto empiricamente attivo ad ogni livello della popolazione, ma estraneo alla coscienza sociale ordinaria. Codice gerarchico del tutto ovvio, invece, per la coscienza sociale dei latini, per i quali un padrone che approfittava sessualmente dei suoi schiavi (uomini, donne e bambini) era nell'esercizio del suo pieno diritto; esercitava un potere che nessuno poteva contestargli, neanche moralmente. Viceversa, "un immenso disprezzo colpiva l'adulto maschio e libero che fosse omofilo passivo. ...Gli omofili passivi erano cacciati dall'esercito" (Veyne, in Aries, Bèjin 1982, p. 42). Nel restaurare dentro di sé questo codice, Mauro interpretava la realtà, né più e né meno, che in termini di schiavitù e di dominio, di sottomissione e di potere, in una patetica ancorché tragica dialettica del servo e del padrone. E poiché aveva bisogno di sentirsi onnipotente nel suo riscatto e nella sua vendetta, trasgredì per illudersi di possedere un dominio assoluto su una umanità triste e marginale ridotta in schiavitù.

Tuttavia il codice sessuale adottato, che avrebbe dovuto donargli con poca spesa uno statuto inviolabile di forza individuale e di riscatto sociale, gli si palesò per quello che era: violenza e cinismo. Mauro aveva subito - senza tuttavia capirlo a fondo - una nuova violenza: la fascinazione ipnotica di un mito, quello dell'acquisto di potere con l'unica spesa dell'adeguamento a un codice cinico e insensibile, incline a trasformare il debole in oggetto di sfruttamento e di consumo. A quel punto, egli si sentì macchiato, segnato a dito dagli altri, perché di fatto tradito nella sua potenzialità a integrarsi nel mondo armonico e non disumano dell'Altro, il mondo nel

quale egli sentiva di poter essere una persona, un soggetto umano libero e dignitoso.

6. Il pensiero sistemico e la dialettica della persona

Per inciso, mi sembra importante a questo punto operare una minuziosa distinzione filologica fra il concetto di individuo e quello di persona, ancorché i due termini possano essere usati, nel linguaggio comune - e quindi anche in quello psicologico, compreso il nostro -, in modo intercambiabile. Restando al suo significato letterale la parola *in-dividuo* rimanda a qualcosa che non si può dividere, e, in senso psicologico, a qualcosa che non tollera di essere diviso. In tal senso il termine rinvia a una concezione atomistica del soggetto umano e della sua esistenza sociale: l'individuo è sì l'unità elementare di ogni società, ma è altresì colui che non tollera di divider-si con gli altri, e che pertanto si relaziona agli altri solo per necessità pragmatica, a partire cioè dal mero interesse egoistico.

A proposito del concetto di persona, Ferruccio Rossi-Landi scrive:

Nel Diritto romano ...era persona solo il cittadino libero; uno schiavo era *res*, non persona, e diventava persona come *libertus* o *liberta* solo quando riceveva i pieni diritti civili attraverso la manumissione.

...Una persona è sempre un complesso prodotto storico, che varia enormemente nel tempo e nello spazio (Rossi-Landi, p.13).

La caratteristica principale della persona è la libertà; questa almeno è la concezione corrente del concetto di persona che si ha nel mondo occidentale, il mondo delle rivoluzioni sociali e dei diritti individuali. Questa concezione ha fatto la differenza fra ideologie dello schiavismo e prassi rivoluzionarie. Dunque È importante tenerla a mente e non disperderne il ricco patrimonio culturale. Essa tuttavia non basta. La persona, infatti, non si esaurisce nella pratica dei diritti civili, facilmente utilizzabile da e per una società di individui. Integrati ai diritti civili, la persona contempla i

doveri sociali, cioè i diritti che la società ha nei suoi confronti e i doveri che essa stessa come persona agente ha verso di sé in quanto oggetto di attenzioni sociali, in quanto altro del proprio io. Questi doveri non derivano da una mera postulazione filosofica; essi sono una incancellabile realtà psico- e neurobiologica, sono iscritti in profondità nelle stesse strutture nervose, a un punto tale che il concetto di individuo, preso alla lettera, cioè ideologicamente, oscura la possibilità di capire cosa sia un disturbo psicologico e a fortiori di capire cosa siano un delirio o un'allucinazione. Infatti, mentre il concetto di individuo rappresenta il soggetto umano come ciò che non può dividersi, esattamente al contrario una scienza psico-socio-patologica non ha alcuna difficoltà a dimostrare che il soggetto è diviso non solo nei suoi effetti (gli sviluppi psicopatologici della personalità), ma lo è già a partire dalle sue stesse cause, cioè da una origine biologica che lo vuole psicologicamente determinato dall'esterno, dal simile. E' proprio questa intima *unidualità*, questa esistenza simultaneamente per l'altro e per se stesso, che costituisce la ricchezza specie-specifica dell'uomo (il suo essere sociale); ed è essa che può altresì rivelarsi la sua maledizione, perché causa di conflitto interno e di scissione. Ebbene, nella dualità psicopatologica è sempre l'Altro a prevalere: il super-io sociale, i bisogni del sistema espressi in doveri sociali, dunque in una identità psichica superiore all'identità dell'io e che impone all'io la propria volontà. La prevalenza del super-io sull'io esprime la vocazione sociale dell'essere umano, la sua ontologica alienazione nel bene collettivo.

Infatti, cos'è il delirio se non un discorso morale impersonale che si impone al soggetto in virtù della sua oggettività? Provo a argomentare questo punto di vista con una metafora.

Negli anni '68-69 avevo quindici anni e vivevo a Brindisi. Era l'epoca della contestazione studentesca e, approfittando di questa favorevole congiuntura storica, erano sorti su tutto il territorio nazionale numerosi circoli di ispirazione leninista, trotskista e maoista. Io aderivo, con la ferma convinzione tipica dell'adolescenza, al circolo marxista-leninista locale. (La rivalità fra i gruppi per la "conquista delle anime" era tale che un giorno venni persino "contattato" da un'altra organizzazione, il Partito Comunista d'Italia, di ispirazione

trotzkista, che cercava di rubare adepti ai circoli ideologicamente affini). Io tuttavia, sempre piú incerto e dubbioso sulle prassi organizzative - che scaraventavano ragazzi di quindici anni in pericolose manifestazioni di piazza -, ero già sulla via di allontanarmi dalla militanza attiva per rivolgermi a piú intime e pressanti esigenze culturali. Fra l'altro, ero appassionato di musica e spesso alla radio seguivo trasmissioni musicali. In quelle occasioni accadeva che talvolta, mentre ero all'ascolto di un programma, questo era dapprima confusamente poi sempre piú chiaramente perturbato e soppiantato da trasmissioni provenienti dalla vicina Albania, trasmissioni di ispirazione maoista che cercavano di "pescare" adepti nei circoli comunisti e nella popolazione studentesca. L'effetto del fenomeno era davvero paradossale: intercalato a un brano di Mozart o di Chopin irrompeva questo dogmatico discorso della verità che parlava con piatta ovvietà di "cricca revisionista sovietica" e di "servi dell'imperialismo americano". Proprio perché dubbioso, mi prestavo all'ascolto. Qual'era la mia situazione a quel punto? Con un atto della mia volontà soggettiva io mi stavo allontanando da una comunità (quella della politica militante); ma ero dubbioso. Proprio in quel momento si inseriva nei miei interessi soggettivi (la musica) un discorso morale oggettivo sul mondo (le trasmissioni albanesi), che mi richiamava alla mia intima scissione. Il discorso morale oggettivo rinvitava ad una volontà collettiva piú vasta di quella che riuscivo a trovare dentro di me, isolato nell'ascolto della musica. Quel discorso della verità, pur così estraneo alla mia anima, riuscì a trattenermi nell'area della sinistra extraparlamentare per un altro paio d'anni.

Il senso metaforico che posso estrapolare da questo ricordo è quello che segue. Io, ragazzo di quindici anni alla ricerca di un pensiero per ordinare il mondo e dubbioso delle mie scelte, sono accanto alla mia radio, radio che riceve due messaggi sulla stessa frequenza. Ma se a un certo punto questa radio, l'oggetto personale che ho in casa, prende a trasmettere automaticamente e decisamente la trasmissione albanese piuttosto che quella italiana, abbiamo il diritto di dedurre che questa radio È rotta? Ovviamente no: essa trasmette del tutto meccanicamente un programma che si è inserito su una certa frequenza, perché quel programma ha una potenza di emissione maggiore del programma che è stato soppiantato. In

termini analoghi direi che il delirio è un discorso morale sul mondo, proveniente da una fonte oggettiva e impersonale, il cui messaggio si personalizza in quanto ricevuto da un ricevitore impiantato in una soggettività. Non è il cervello che è rotto, esso è soltanto il mezzo neuroanatomico di trasmissione-ricezione dei messaggi. In senso topico, esiste:

- A) una fonte di trasmissione (l'Altro);
- B) un supporto della trasmissione (cervello e mente);
- C) una meta del messaggio (il mondo);
- D) un ricevente casuale (l'io).

Questa è la struttura di ogni delirio. Se non si coglie la sua funzione *fatica*, ossia la sua funzione di oggettivazione ideologica, del delirio non si capisce nulla.

Solo nel momento in cui si ammetta nel soggetto umano la presenza deterministica dell'Altro si può capire appieno il senso più antico della parola latina *persona*: la *maschera*. La *persona* era una maschera teatrale che estensivamente alludeva alla soggettività umana come maschera: la maschera sociale dietro la quale c'era il vuoto nel quale risuonava la voce del dio. In effetti, se il soggetto è strutturato dalla dialettica fra l'identità personale e l'identità della totalità umana (dell'Altro) allora egli non è più soltanto un soggetto individuale, è anche un tutto, cioè un dio, in quanto adempie a bisogni universali. Questa universalità gli antichi la alienavano appunto nella figura degli dei e di Dio. In questo senso "dietro" la *persona* c'era il dio, cioè il discorso oggettivo dei doveri.

In effetti, i doveri sociali (ciò che Eraclito chiamava il *lògos xynòs*) possono, in molte culture e in molte personalità, essere richiamati alla coscienza soggettiva dal cosiddetto "timor di Dio", che in fondo è una delle variazioni di quel fenomeno più universale che è il terrore della sanzione sociale; un frammento di Eraclito dice: "ogni animale è ricondotto al pascolo dal colpo del dio" (fr.63). Di questa oggettività (impersonalità) del discorso del super-io, che appare con tanta evidenza nella psicosi, argomentò con precisione Lacan allorché, nel suo seminario sulla psicosi (1955-56), ebbe modo di suggerire:

"Una volta introdotti nel gioco dei simboli siete sempre obbligati a comportarvi secondo una regola" (p.62); e ancora: "La strada maestra... polarizza in quanto significante i significati" (p.344), volendo dire che una volta che l'individuo intuisca, per mezzo di messaggi allusivi, che è fuori strada, che sta tradendo la realtà profonda del suo essere soggetto, è già vicino alla soluzione dell'enigma: l'enigma dell'errore e della verità.

La concezione lacaniana dell'Altro, benché sostanzialmente diversa da quella del super-io freudiano, dotato di una minore pregnanza antropologica, le è comunque strettamente imparentata, quantomeno per la funzione-cardine che vi svolge la colpa: secondo l'uno e secondo l'altro è il timore reverenziale suscitato dalla colpa che costringe il soggetto a una sorta di automatismo riparativo. In Freud, impregnato di una filosofia morale hobbesiana e di un formalismo di tipo kantiano, l'essere umano nasce con una colpa connaturata il cui rimedio, non meno connaturato, è nello schematismo trascendentale del super-io. In Lacan - come nelle visioni del mondo di tipo mistico-religioso - la norma è vista discendere sull'uomo dal piano della trascendenza, cioè da un luogo astratto in cui si è magicamente depositata una sapienza di ordine superiore (il "tesoro del significante", come egli lo definisce).

La mia opinione diverge in un punto essenziale da quella di Lacan - e a fortiori da quella di Freud - come anche da ogni posizione mistica, poiché ritengo che *la superiore sapienza del significante non sia altro che lavoro umano accumulato e organizzato nelle strutture di lunga durata della cultura. Lavoro umano cui ogni soggetto ricco di sensibilità è per natura predisposto ad attingere*, purché la forma della sua personalità - che dovrebbe esser libera di esser ricettiva - lo consenta.

Infatti, perché un soggetto comprenda il significato morale della propria posizione nel mondo gli è necessaria l'intuizione sentimentale cosciente delle ragioni dell'Altro, le ragioni della totalità sociale, in termini sia universali che relativi alla sua personale collocazione. Se ciò avviene, allora è proprio in virtù di tale conoscenza che il soggetto si trasforma da individuo a persona: mediante l'intuizione sentimentale del significato universale dell'io nel suo rapporto col mondo.

In fase di avvio dell'analisi con me, Mauro mi raccontò un sogno. Sognò che la cugina Fabiana, da poco sposata e madre di una bimba di due anni, era arrabbiata con lui perché, pur avendogli affidato la bambina, lui aveva trascurato di lavarla.

Col sogno, dunque, Mauro esprimeva in quali termini egli vivesse il rapporto con la sua sensibilità: persistendo nel lasciarla nella condizione di abbandono (di rimozione) in cui si trovava, essa (la sua anima sensibile) a contatto con l'acidità della vita si sarebbe irritata come la pelle di una bambina. Doveva cominciare a prendersene cura, a farla respirare liberamente, a farla sentire cosa desiderata e valorizzata. Solo a questa condizione essa avrebbe finalmente ripreso a maturare e a svilupparsi. E in effetti così fu. Assumere la coscienza di essere affidatario di una parte che aveva rischiato la morte per abbandono, una parte ricettiva e assoggettabile, ma non per questo inferiore, fu il primo passo verso la liberazione e verso la creazione di sé come persona.

La bambina del sogno era quella parte della sua anima cui egli riconosceva una insufficienza ontologica, una mancanza la quale nonché un limite era in verità la sua grande ricchezza. Questa mancanza, questa *beanza*, lo apriva alla passione sociale: una passione che ha come origine il bisogno umano dell'altro e come meta il pieno dispiegamento delle potenzialità umane.

Due ipotesi sulla sensibilità

Abbiamo sin qui presentato due ipotesi correlate: la prima È sul carattere genetico (la sensibilità) che distingue la quota di popolazione a rischio psicopatologico; la seconda È sul significato sociobiologico di questo carattere.

Le osservazioni sulla psicopatologia e particolarmente sulla schizofrenia sembrano confermare il postulato assiomatico della psichiatria biologica dell'esistenza di una predisposizione genetica alla psicopatologia, assioma corroborato dall'evidenza di alcuni dati: innanzitutto la presenza effettiva dei cosiddetti "fattori predisponenti"; quindi, la regolare distribuzione statistica nella popolazione globale. Tali osservazioni, tuttavia, lungi dal risultare per noi scoraggianti, costituiscono proprio quanto ci ha portati a formulare la nostra ipotesi teoretica centrale, un'ipotesi psico-socio-genetica: *il carattere genetico differenziale di quella quota di soggetti che, in casi-limite, giunge alla psicopatologia, è la sensibilità.*

In una sua vecchia intervista, R. D. Laing dice a un certo punto:

Ho ricevuto da [alcuni scienziati] lettere dove dicevano che erano completamente d'accordo con me: che ...non esisteva alcuna vera ragione che autorizzasse la psichiatria a sostenere una relazione genetica per la schizofrenia [e, di conseguenza, per tutti gli altri disturbi psichici di minor gravità]. Badi bene, anche se esistesse, ciò non vorrebbe dire altro che esiste un certo stile psicologico che È odiato e boicottato dalla nostra società (1995, p.374).

Ebbene, questo "stile psicologico" cui si riferisce Laing è, nella nostra ipotesi, il carattere genetico differenziale costituito dalla sensibilità.

La seconda ipotesi da noi avanzata è che la sensibilità (e in particolare quella a orientamento riflessivo, ossia introverso) ha una precisa funzione sociobiologica: la funzione di ottimizzare, armonizzandole, le

interazioni umane. Coerentemente a ciò, quando unita alla dotazione intellettuale, la sensibilità ha la funzione sociobiologica di elaborare le strutture segniche, di significato, che guidano l'evoluzione della cultura, cioè di quella "seconda natura" in cui procede l'evoluzione dell'uomo. Dunque, la sensibilità esprime la funzione di ottimizzare le interazioni umane in due modi: da una parte armonizzandole affettivamente; dall'altra trasformando la loro struttura segnica - i sistemi di valori - qualora essa disfunzioni. Salta subito all'occhio che queste due forme di reazione proprie della sensibilità possono facilmente entrare in reciproca contraddizione.

Le ipotesi qui presentate si radicano per un verso nella cultura scientifica contemporanea, per l'altro nello spirito dell'antipsichiatria. Giusta l'obiezione, mossa da più parti, che l'antipsichiatria abbia prodotto, per due decenni, una cultura poco "scientifica" (non peggiore, peraltro, di quella pseudoscientifica prodotta dalla psichiatria biologica), ciò non toglie che essa ha altresì trasmesso l'esigenza di vivere e significare l'esperienza terapeutica secondo un modello che superi il concetto di "disfunzione primaria" a favore di un modello scientifico che integri l'intuizione di raffinate funzionalità che i codici sociali misconoscono e danneggiano tanto nella prassi educativa quanto nella stessa esplorazione terapeutica.

In campo scientifico, la conferma neurobiologica dell'importanza fondamentale che la sensibilità ha in tutti i processi vitali (cognitivi e motivazionali) relativi a sé e all'altro data almeno dalle risolutive scoperte di P. D. MacLean (1973, 1975) compiute tra la fine degli anni quaranta e l'inizio dei settanta, e vanta ormai una vera e propria tradizione sempre più articolata e complessa. Secondo MacLean i dati neuroanatomici e neurofunzionali da lui rilevati confortano l'ipotesi che ogni processo percettivo e cognitivo presupponga un filtraggio preliminare attraverso i centri delle emozioni e degli affetti situati al livello del paleoencefalo. Benché il suo modello sia stato criticato per un certo meccanicismo, l'intuizione di base è stata confermata e corroborata da tutti gli studi successivi. Sicché ormai neurobiologia e psicologia sono contemporaneamente nella condizione di poter affermare che la sensibilità è il dato primario della vita nervosa.

Come ha scritto Oliver Sacks:

Il giudizio, senz'altro la prima facoltà di una vita o di una mente superiori, È ignorato o male interpretato dalla neurologia classica (computazionale)... Perché la neurologia classica, dalle analogie meccanicistiche di Hughlings Jackson alle odierne analogie con gli elaboratori, È sempre stata meccanicistica.

...I processi mentali, che costituiscono il nostro essere e la nostra vita, non sono soltanto astratti e meccanici, sono anche personali; e in quanto tali implicano non solo la classificazione e l'ordinamento in categorie, ma anche una continua attività di giudizio e di sentimento. (Sacks, 1985, p.40).

1. Un allarme biologico: la sensibilità è a rischio di estinzione?

La sociobiologia della sensibilità riflessiva rivela che la specie produce una quota di soggetti maggiormente predisposti di altri a sentire, intuire, pensare la fonte dei significati (l'Altro) al livello della percezione delle relazioni sistemiche e dell'armonia globale. Perché? La risposta che si può ora fornire penso sia questa: allo scopo di tener viva la riflessione sui significati, cioè sulla cultura, la seconda natura dell'uomo; dunque allo scopo di tener viva la riflessione sulle potenzialità autopoietiche della specie. Di fatto, attraverso l'evoluzione culturale la specie umana prosegue il suo adattamento a se stessa (alle sue complesse caratteristiche neurobiologiche) e al mondo naturale. La sensibilità, assieme all'intelligenza cognitiva e logico-operativa, è lo strumento elettivo di questo adattamento.

In tal senso, data la complessità crescente dei sistemi umani e dato il crescente potere di intervento tecnologico della specie su se stessa, gli individui sensibili - e fra questi gli schizofrenici - possono essere considerati le sentinelle del possibile fallimento sociobiologico, autopoietico, dell'uomo; quindi, della sua possibile estinzione.

Profetico e inquietante, un genio della fisica contemporanea, Stephen Hawking, ha affermato in una intervista: "quando una civiltà raggiunge il nostro grado di sviluppo diventa instabile e si autodistrugge" (Farndale, 2000, p. 32); questo almeno il rischio che la specie umana deve includere fra i propri enigmi culturali se vuole avere speranza

di sopravvivere.

Il concetto di autodistruzione potenziale è stato intuito all'alba del giorno dopo, del day after nucleare. Ma oggi, con il progredire della conoscenza tecnico-scientifica sulla natura e su se stesso, l'uomo ha aumentato a dismisura le potenzialità di intervento sia nell'ambito della natura che in quello della stessa natura umana (l'organismo). Lo scopo di tale intervento è talvolta di ottimizzare la vita umana sul pianeta, talaltra di aumentare il potere di alcune categorie sociali su altre; in entrambi i casi gli esiti non sono scontati, dal momento che si interviene spesso del tutto alla cieca, senza una adeguata consapevolezza della straordinaria complessità dei sistemi, dunque delle infinite conseguenze indirette delle azioni. In tal modo sono aumentate le potenzialità di distruzione mirata e di autodistruzione globale: la catastrofe ecologica è soltanto una delle tante tragiche possibilità contemporanee; la più recente di tutte è la catastrofe tecnogenetica.

Nell'intervista citata Hawking afferma:

I sistemi di gran lunga più complessi di cui disponiamo sono i nostri corpi. Non vi sono stati, negli ultimi diecimila anni, cambiamenti significativi del DNA umano. Ma presto saremo in grado di accrescere la complessità delle nostre registrazioni interne, cioè del nostro DNA, senza dover attendere il lentissimo processo dell'evoluzione biologica. È probabile che saremo in grado di ridisegnarlo completamente nei prossimi mille anni, ad esempio accrescendo le dimensioni del nostro cervello.

Io non propugno l'ingegneria genetica. Voglio dire soltanto che succederà, e che dobbiamo prepararci a fare i conti con questa nuova realtà (ibid. p.32).

Quale potrebbe essere l'"evoluzione" futura del cervello umano secondo i presumibili progetti della tecnologia genetica?

È già possibile fare un'ipotesi. Nel '99 è stato annunciato su riviste specialistiche e quotidiani che nei laboratori di ricerca di Princeton si era ormai in grado di alterare nei topi il gene che presiede alla formazione di un neurotrasmettitore, l'NMDA, implicato nei processi di apprendimento. Inoltre che, essendo la porzione di DNA che è stata oggetto dell'intervento identica al 98% a quella umana, l'esperimento sarà tra breve tempo ripetibile sull'uomo. Qual'è la portata di questa

acquisizione? Essendo funzionale all'apprendimento, L'NMDA È abbondantemente prodotto, negli animali come nell'uomo, nel periodo di massima memorizzazione, che coincide in ogni specie con l'infanzia; esaurito il suo scopo, col passare del tempo e il progredire dell'età esso tende a decrescere. L'esperimento, in sostanza, consentirà di modulare anche nell'uomo la produzione di NMDA, dunque il livello di apprendimento di un cervello. La scoperta è indubbiamente importante e potrà essere efficacemente adoperata nei confronti di malattie neurodegenerative come l'Alzheimer. Ma quale potrebbe essere viceversa un suo uso funesto?

La nuova tecnica - abbiamo detto - consentirà di aumentare artificialmente la memoria individuale. Ma di quale memoria si parla? Ovviamente, si parla di quella relativa all'apprendimento epigenetico, perché quella filogenetica è ben più "nascosta" e di ardua manomissione. Quali potranno essere, allora, i possibili scenari sociali di questa nuova e inquietante capacità tecnica? La conseguenza più immediata - e prevedibile - è che si sarà in grado di imprimere nel tessuto neurale gli insegnamenti necessari al potenziamento di abilità e comportamenti socialmente adattati, allo scopo presumibile di ridurre il potenziale emotivo e cognitivo "disarmonico" rispetto agli scopi sociali preordinati.

E' evidente che v'è qualcosa di ben grave in tutto questo. Ogni specie dispone in realtà di due memorie: una memoria filogenetica e una epigenetica. Accrescere forzosamente la memoria epigenetica vuol dire con certezza produrre uno squilibrio nel suo rapporto con la memoria filogenetica. Cioè: gli apprendimenti sociali potrebbero diventare più importanti di quanto già non siano nei confronti degli apprendimenti della specie. Poiché le emozioni sono un tipico prodotto dell'apprendimento di specie strutturato nella memoria filogenetica comune a tutta l'umanità, ecco che un intervento tecnogenetico come quello descritto provocherebbe uno squilibrio a carico della biologia delle emozioni di portata incalcolabile. La sensibilità, che è un complessissimo gioco di interscambi, rischierebbe di essere, nel migliore dei casi, appiattita, nel peggiore pericolosamente spostata sul polo della dipendenza dalle ideologie sociali. A questo punto la specie umana avrebbe perso il sistema immunitario della psiche: perché la sensibilità, infine, non è altro che il sistema

immunitario della psiche, la barriera che delimita l'identità psichica di specie.

Vogliamo lasciare che le società, nei loro infiniti giochi di potere, attentino all'equilibrio delle emozioni e alla stessa sicurezza della specie? Poiché non si può tornare indietro (come giustamente nota Hawking) occorrerà risvegliare e raffinare la coscienza bioetica dell'umanità e tenere ben presente che ogni disfunzione biologica (schizofrenia compresa) è il segno di una disfunzione del sistema che la produce, quindi un segnale di disagio che né la cultura né la scienza dovrebbero mai arbitrariamente rimuovere.

BIBLIOGRAFIA

- Anepeta L., *La politica del Super-Io*, Armando, Roma 1992.
- Anepeta L., *Il mondo stregato*, Armando, Roma 1996.
- Anepeta L., *Abracadabra*, Croce, Roma 2000.
- Benedetti G., *Alienazione e personazione nella terapia della malattia mentale*, Einaudi, Torino 1980
- Cooper D., *Psichiatria e antipsichiatria*, Armando, Roma 1969.
- Darwin C. (1859), *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1972.
- Eldredge N. (1995), *Ripensare Darwin*, Einaudi, Torino 1999.
- Eraclito, *Dell'origine*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Farndale N., *Viaggio nel futuro con Hawking*, su la Repubblica, 6 gennaio 2000.
- Galimberti U., *Psicologia*, Garzanti, Torino 1999.
- Ghezzani N., *Passioni psicotiche*, Melusina, Roma 1998.
- Ghezzani N. (1999), *Iolanda. Percorsi dell'anima prigioniera, gli argonauti XXI* 82:235-259.
- Ghezzani N., *Uscire dal panico*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Jaynes J. (1976), *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano 1979.
- Jaspers K. (1913), *Psicopatologia generale, Il pensiero scientifico*, Roma 1964.
- Lacan J (1955-56), *Seminario, III, "Le psicosi"*, Einaudi, Torino 1985.
- Laing (1982), *Nascita dell'esperienza*, Mondadori, Milano 1987.
- Laing (1995), *Follia della normalità*, Red edizioni, Como 1998.
- MacLean P. D. (1973-75), *Evoluzione del cervello e comportamento umano*, Einaudi, Torino 1984.
- Rossi-Landi F. (1978), *Ideologia*, Mondadori, Milano 1982.
- Tausk V. (1919), *Sulla genesi della "macchina influenzante" nella schizofrenia*, in *Scritti*, Astrolabio, Roma 1979
- Sacks O. (1985), *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, Milano 1986.

Veyne P., "L'omosessualità nell'antica Roma" in Aries P., Béjin A. (1982), *I comportamenti sessuali*, Einaudi, Torino, 1983.

Appunti sparsi e refusi

Infinite volte è stata rimproverata alla psichiatria alternativa una più o meno esplicita vocazione "romantica". Abbiamo letto le critiche compiaciute degli psichiatri e psicoanalisti intransigenti nei confronti delle imperdonabili "colpe" del movimento: il velleitarismo politico, il settarismo ideologico, l'idealismo misticheggiante; come abbiamo letto le non meno severe critiche degli antipsichiatri pentiti, che accusavano ora gli inglesi di snobismo elitaristico ora gli italiani di politicismo estremista. Ebbene, la mia opinione è che il valore specifico della cultura antipsichiatrica risieda proprio in questa vocazione romantica, cioè in una visione utopistica .

Le origini del mio punto di vista

Non sono un medico, dunque non ho mai avuto una formazione psichiatrica. In verità, nel '75 mi iscrissi alla facoltà di Medicina di Pisa, per realizzare un desiderio, mai espresso, di mio padre. Egli aveva abbandonato gli studi di Medicina nella stessa città - sua città natale, nella quale visse fino allo scoppio della guerra - per prendere la laurea in Legge, titolo di studio che gli avrebbe consentito un più rapido inserimento nel mondo del lavoro, e comunque più vicino ai suoi interessi umanistici. Egli aveva abbandonato lo studio della medicina per quella sorta di scettico realismo che lo caratterizzò per tutta la vita. Per lungo tempo fui convinto che gli fosse rimasta una punta di nostalgia, residuata a questa scelta peraltro mai rinnegata. Sicché, a un certo punto della mia vita, mi sentii obbligato - nonostante il mio carattere irrequieto e i miei stessi palesi interessi umanistici - a saldare quel vecchio debito di famiglia e a prendere un titolo che realizzasse l'onere sociale (il "mito") che era appartenuto a mio padre. A Pisa, dunque, ci andai con l'intenzione, incerta, di laurearmi in Medicina per poi accedere - e di questo ne ero certo - alla Scuola di Psichiatria. Ma, dopo l'acquisto del Chiarugi (l'immenso testo di anatomia) e un mezzo svenimento in sala settoria (un

provvidenziale squilibrio nell'assetto dell'io), decisi di abbandonare quella triste facoltà per rivolgermi l'anno successivo alla caotica e anarchica facoltà di Psicologia, corso di studi giovanissimo, nato in Italia appena quattro anni prima (nel 1971).

Nella decisione di abbandonare Medicina, tuttavia, intervenne anche un'altra verità, una verità non meno incidentale ma più intima, e cioè che a diciannove anni avevo già letto Laing; e dopo aver letto Laing - se si è realmente sensibili alla psicopatologia - non si è mai più gli stessi. Sicché accanto ai testi canonici della medicina si inframezzarono, in breve, nelle orgogliose edizioni Einaudi, *L'io diviso* - che avevo scoperto l'anno prima -, il recentissimo *Nodi*, anch'esso di Laing, *l'Asylums* di Erving Goffman e last but not least quella ouverture del discorso antipsichiatrico in Italia che fu *L'istituzione negata* di Franco Basaglia. Dunque, nonostante il consiglio affettuoso di Silvano Arieti, vecchio amico di famiglia, incontrato in una delle sue frequenti vacanze italiane, lasciai sia la facoltà che la città, e mi trasferii a Roma per diventare psicologo. Qui ebbi la fortuna (e la ventura) di incontrare Luigi Anepeta, che Laing, Goffman e Basaglia li aveva letti molto prima e molto meglio di me.

Non sono mai diventato medico, dunque; sono diventato, invece, psicologo. A ciò ho pagato un prezzo considerevole: la diffidenza sociale quando non l'aperta disistima; il misero potere pragmatico e simbolico che ancora fino a pochi anni fa era annesso al titolo; infine, la necessità di dotarmi con i miei soli mezzi di una cultura professionale adeguata agli scopi (sopravvivenza economica, dignità sociale, diritto alla produzione culturale). Cionondimeno ottenni in cambio un vantaggio impagabile: la libertà di orientare i miei pensieri e la mia successiva pratica secondo le più radicali intuizioni della mia anima. E non fu certamente un risultato da poco. Come ha detto Laing in una intervista:

La formazione [del professionista], come viene fatta al giorno d'oggi, forse sradica davvero le attitudini che vorremmo portare alla luce e coltivare. ...Quando si è passati attraverso [questa formazione] ci si sente arrivati a occupare una posizione nell'élite al potere. Mostrando di essere capaci di fare certe cose, si viene accettati da quella parte del sistema che sta dal lato della scrivania dove si decidono i programmi. ...Ma chi svolge un ruolo professionale non dovrebbe certamente pensare,

trovandosi in quella posizione della scala sociale, di avere acquisito il diritto a una competenza talmente esclusiva che una casalinga non potrebbe averla a un livello anche maggiore, se solo le si desse un'occasione... (Laing, 1976, p. 99).

Tutt'oggi mi sento molto vicino a questa posizione.

L'alter-ego dello psicotico (la sua forma di esistenza riuscita) è il saggio, il sapiente, o il genio: colui che individua valori comuni rimossi, colui che ravviva antichi significati perduti, e colui, infine, che ne crea di totalmente nuovi. funzionali all'evoluzione delle strutture culturali profonde, quindi all'evoluzione della seconda natura dell'uomo.

La più perfetta individuazione delle differenze e alla più perfetta armonizzazione di esse: l'armonia dell'uomo necessita di una cosa e dell'altra: l'intuizione della mancanza, imperfezione, e la saturazione utopica di essa mediante la ricerca dell'armonia (umanizzazione dell'universo, umano e globale - annullamento degli scarti differenziali - e universalizzazione dell'uomo - adeguamento della ricchezza del tutto).

In sostanza siamo adattati a centinaia di migliaia di anni di evoluzione nella sensibilità, nella tribalità, nella coerenza, e ci dobbiamo adattare, siamo adattati a qualche centinaio di anni di storia nell'egotismo, nell'appropriazione, nell'individualismo. La sfasatura tra diversi livelli di adattamento ci scinde, quindi ci fa impazzire.

Infanzie divergenti

la condizione infantile potrebbe essere assimilata a quella dei soggetti affetti da afasia neurologica, i quali hanno perso la capacità di comprensione cognitiva delle parole e delle forme grammaticali (situata nell'emisfero destro), ma hanno preservato e potenziato con l'uso la capacità di comprensione

affettiva della comunicazione (situata nell'emisfero sinistro). Questi soggetti sono intensamente ricettivi nei confronti del tono emotivo che anima tutte le interazioni. Allo stesso modo i bambini, i quali non hanno ancora sviluppato la capacità di amministrare cognitivamente il loro rapporto col mondo adulto, ciò nondimeno "sentono" tutto. Naturalmente - occorre dirlo - alcuni bambini più di altri: la sensibilità essendo un tratto poligenico che si distribuisce nella popolazione globale secondo le proporzioni di una comune curva gaussiana. La capacità di sentire in profondità le ridondanze emozionali latenti nelle comunicazioni e nelle interazioni consente a questi bambini di avere una lettura della realtà più profonda e più fedele di quella ricavabile dagli enunciati verbali dei soggetti o dalla registrazione "oggettiva" dei fatti. La sensibilità di cui sono dotati consente a questi bambini di andare al di là dell'illusione sistemica di produrre enunciati e fatti univoci, unilaterali, coerenti all'esigenza di stabilità strutturale dell'ideologia dominante nel contesto di pertinenza. L'individuo sensibile coglie le incongruenze, le contraddizioni insite nei messaggi, cioè il rumore di fondo emotivo che è l'indice della molteplicità dei codici e dunque dei significati contenuta in ogni messaggio. La sensibilità è la matrice di ogni dubbio, di ogni scarto differenziale, inerente una certa ideologia e l'ordine del discorso che presiede al suo mantenimento.

"Il rapporto segreto è il più vero", diceva Eraclito: quel fenomeno che chiamiamo "realtà" si costruisce grazie all'interazione dinamica delle sue parti. In sede di psicologia, e ancor più di psicopatologia, dobbiamo adeguare la nostra scienza all'intuizione primaria, "animale", di un bambino sensibile, che può cogliere nel fenomeno sociale una complessità dinamica che sfugge (anzi, che spesso è selettivamente preclusa) alla logica categorica dei sistemi culturali. La realtà essendo il prodotto fenomenico di un intrecciarsi e di uno strutturarsi di diversi livelli di pertinenza (oggettiva e dunque informazionale), essa si presta sempre ad essere letta secondo gradi diversi di profondità. La percezione offerta dalla sensibilità (affettiva, estetica, morale) svela un universo informazionale più complesso rispetto alla linearità computazionale dei sistemi di significati trasmessi

culturalmente. Così un bambino dotato sul piano della sensibilità può registrare un messaggio lineare di un certo tipo e dedurre un'intera realtà strutturata secondo la logica pertinente a quel messaggio; ma può nel contempo cogliere gradi variabili di ambiguità presenti nel soggetto enunciante e dedurre da ciò realtà strutturate o strutturabili secondo logiche divergenti; avendo così l'intuizione emotiva primaria (metacontestuale, metanarrativa, metastorica) della disarmonia presente nel sistema dei rapporti. E' ovvio, pertanto, che tale qualità ponendo il bambino in rapporto a universi informativi spesso contraddittori fra loro e contraddittori rispetto alle sue stesse intuizioni affettive primarie (che sono giudizi di valore al pari delle significazioni di origine sociale) costituisce un potenziale di rara ricchezza, ma anche rischioso e virtualmente drammatico.

Ma perché la psicologia contemporanea - nelle sue variazioni, che vanno dalla psichiatria organicista a quella psicomotiva, cognitivista o relazionale - tende a rifuggire dalla percezione di questa straordinaria e pervasiva dimensione dell'esistenza umana? Perché si mostra affetta da una agnosia visiva così simile a quella di un dio impietoso, che vede tutto senza capire niente?

Ciò probabilmente avviene perché essa si è delimitata il compito di accompagnare i processi di socializzazione di normalizzazione senza entrare nel merito di un coinvolgimento tale da esigere un giudizio non sui soggetti, bensì sullo stato delle cose. Abdicare alla propria sensibilità di essere umano e di scienziato implica la possibilità di assumere categorie logico-formali e ideologiche prodotte dai sistemi sociali precludendosi lo strumento per "sentire" la loro eventuale disfunzionalità.

Posto che la sensibilità è una qualità che si organizza a partire da funzioni neropsicologiche intese a definire, su basi emozionali, un principio di parità e di reciprocità fra gli esseri, essa costituisce un potenziale illimitato di "scandalo" in seno ad una cultura che tende a sancire la diseguaglianza di specie, di ruolo e di genere fra gli esseri. In questo senso, la sensibilità, reagendo al modellamento gerarchizzante dell'identità secondo una gamma di possibilità che vanno dalla comune ansia fino alla più grave strutturazione psicopatologica, essa rappresenta

la più preziosa testimonianza del disordine prodotto nella realtà umana dai processi di socializzazione. Pertanto, rendere conto in sede culturale di questa testimonianza aiuterebbe a promuovere una diversa distribuzione degli enti del mondo, più conforme all'ordine "paritario" emergente dai gradi di identificazione con essi. Le gerarchie sociali storiche e quelle ideologiche (derivate dalle prime in virtù della generalizzazione propria dei sistemi semantici) diverrebbero così oggetto di una più ampia riflessione culturale. In prima istanza, dunque, le grandi gerarchie sociali, di tipo religioso, militare e civile organizzate secondo i canoni della fede, dell'obbedienza e dell'appartenenza; quindi tutte le microgerarchie che attraversano capillarmente e per intero il tessuto sociale: le gerarchie relazionali che oppongono l'adulto al bambino, il genitore al figlio, l'uomo alla donna e via dicendo; le gerarchie fra i gruppi sociali, per esempio quelle razziali che oppongono la razza "superiore" alle "inferiori" identificate col mondo animale; e infine le stesse gerarchie che oppongono, attraverso la delimitazione delle qualità fisiche, estetiche e mentali il modello di uomo dominante in una certa epoca agli individui "inferiori" "malformati" (handicappati fisici o mentali, mutazioni o anomalie genetiche e psicobiologiche di ogni ordine, insufficienze o iperefficienze mentali "devianti" e via dicendo). Allo stesso titolo verrebbe ripensata la gerarchia uomo/animale: qualora la sensibilità venisse ad assumere un ruolo preminente rispetto alle capacità cognitive l'uomo verrebbe avvicinato non solo - come tentò di fare Darwin - ai primati, ma a tutte le creature senzienti e al mondo biologico tout court; come diverrebbe meno scontato l'abuso del vivente nella ricerca scientifica e nella vita quotidiana dell'uomo.

Ma la stessa gerarchizzazione simbolica che sovrintende al rapporto che l'uomo ha con il mondo inanimato, il mondo degli oggetti e della materia, potrebbe essere modificato secondo un ordine che noi oggi riusciamo a concepire solo in termini spiritualisti (il "sacro" può pervadere di sé anche gli oggetti e il cosmo) o surreali, e che la cultura umanistica e scientifica cominciano appena a testimoniare (per esempio nelle preoccupazioni ecologiche sull'equilibrio fisico-biologico del pianeta e sull'utilizzo delle risorse). Forse verrebbe rivisitato secondo una differente concezione non solo il rapporto con l'ambiente naturale ma anche con gli oggetti di produzione

umana, carichi di memoria storica collettiva.

Una tomografia scientifica delle emozioni umane nel mondo contemporaneo svelerebbe, molto più di quanto non faccia l'approccio di tipo cognitivista o quello istintualista, l'alienazione sociale dell'uomo. Rivelerebbe il "ritratto di Dorian Gray" dell'uomo moderno: agnosie totali o parziali delle emozioni, ipotrofie o ipertrofie a carico di un'area o di un'altra del mondo dei sentimenti. Essa potrebbe così dimostrare che ad ogni singola deformità umana coincide una specifica pratica sociale. Le discipline psichiatriche si estraniavano tuttora lo strumento percettivo in grado di rivelare l'universo della psicopatologia una figura speculare simile ad una anamorfose: confusa se osservata da una certa angolazione, perfettamente discernibile se contemplata nell'angolo di rifrazione adeguato alla sua realtà.

Un ultimo appunto

In sintesi, l'autorità del discorso impersonale del super-io, che nella psicosi appare nella sua forma più "alterata", dunque più visibile, dipende dal provenire da A) un livello biologico, cioè da strutture neurobiologiche filogenetiche che subordinano il soggetto al collettivo; e da B) un livello sociopsicologico di subordinazione ai valori sociali e ai loro rappresentanti. L'individuo sensibile è dotato di A, cioè di una sensibilità connaturata a percepire l'armonia potenziale dei sistemi; ma vive in B, cioè al livello di strutture e sistemi storico-sociali e interpersonali che possono votare quella sensibilità all'intima contraddizione, cioè alla partecipazione e al rifiuto simultaneo di valori integrativi. Allora il discorso delirante può partire tanto dal super-io quanto anche dall'io antitetico, perché le due parti sono egualmente alienate dall'integrazione offerta dalla coscienza.