

Giovanni Magnani

Ricerca Psicoanalitica, 1993, Anno IV, n. 2, pp. 83-108.

Autocoscienza e riflessione tra analisi psicologica e indagine filosofica

SOMMARIO

Nel rispetto dell'esigenza psicologica di riesplorare il fondamento ontologico della persona, l'Autore affronta il complesso tema della relazione dell'Io con se stesso, ovvero del suo rapporto con l'autocoscienza e la riflessione.

Nell'introduzione del concetto del Sé in psicoanalisi viene colta l'esigenza di fare i conti con la dimensione della persona, anche se in una forma oggettivata; ciò non toglie che nell'ultimo decennio l'attivarsi delle riflessioni sul concetto di persona abbia avuto il merito di aprire nuovi spazi su un argomento che sembrava relegato alla filosofia, nell'intento di fondare un dialogo interdisciplinare. Passando poi al tema dell'Io, l'autore ne focalizza gli aspetti legati all'autocoscienza e all'auto-riflessione, distinguendo rigorosamente una riflessione originaria e implicita da una riflessione seconda o riduplicativa.

Nella seconda parte si snoda un'esplorazione sul metodo riflessivo che sollecita a distinguere l'Io come termine inoggettivabile, dal "me" come designazione oggettiva.

Conclude il lavoro un'agile panoramica sulle voci che nella storia del pensiero hanno contribuito alla valorizzazione del concetto di Io-persona legato all'autocoscienza e all'autopossesso riflessivo di sé.

SUMMARY

Self consciousness' and reflection between psychological analysis and philosophical studies

In this light of the need for reviewing the ontological basis of individuals the Author discusses the complex issue of the Ego's relation to itself i.e. of its relation to self conscience and reflection.

The introduction of the self concept in psychoanalysis represents the need for explaining the dimension of persons, even objectified but in the past decade several reflections on the concept of person have shed light on a theme that seemed only philosophical in the effort of opening a dialogue among different disciplines.

Discussing the concept of Ego, the Author focuses the aspects related to self conscience and self reflection, differentiating the original and implicit reflection from a second and duplicating one.

In the second part of the paper an analysis is performed of the reflective method that tends to distinguish the Ego as not objectifiable term from the "me" as objective definition.

A brief review of the most important contributions to the valorisation of the concept of ego as person as related to self conscience and reflective self possession ends the paper.

Assistiamo nell'ultimo ventennio ad un rifiorire di studi sul soggetto umano nelle più varie discipline col rischio di una babele di interpretazioni. Fortunatamente riscontriamo anche il bisogno di trovare nel dialogo un qualche filo conduttore che vada al di là delle conclusioni scettiche cui le teorie del pensiero debole vorrebbero condurci. Il recupero attuale del soggetto è sentito in campo filosofico, ma in senso troppo individualistico, per cui accompagno la ricerca sul tema soggetto con quello di persona che ha avuto indubbiamente nel pensiero psicoanalitico più recente un interessante sviluppo.

Ciò sembra dovuto in gran parte alla esigenza odierna di interdisciplinarietà. Interdisciplinarietà significa riscontro di metodi e di contenuti; significa superare il non-dialogo che è chiusura alla stessa possibilità di utilizzo, su un oggetto complesso, suscettibile di molteplici indagini, di metodi diversi da quello che nella propria disciplina si è perfezionato. Significa cercare non solo una conoscenza reciproca ma anche, come afferma nei suoi noti interventi per l'Unesco Piaget, arrivare a convergenze metodologiche e di contenuti, purché poi non si finisca col privilegiare costruzioni nomotetiche che in partenza escludono altre forme di ricerca scientifica. Se questa resta una concezione univoca il dialogo diventa impossibile.

Ricerca interdisciplinare significa rendersi conto della natura "di modello" delle interpretazioni clinico-psicologiche, che non per questo sono ritraducibili in strutture reali; così come significa anche cercare delle reinterpretazioni convergenti.

Dopo l'interesse suscitato dalla teoria generale dei sistemi, che fu applicata anche in psichiatria e che tuttavia oggi sembra essersi esaurito, il dialogo interdisciplinare pare in fase di ricerche e confronti più settoriali. Su questo sfondo si pone la mia domanda: è possibile parlare di interdisciplinarietà a proposito di analisi dell'io? Recuperare un io-persona che possa conoscere se stesso oggettivandosi, ma restando lo soggetto inoggettivabile autopossedentesi? È quanto in breve cercherò di proporre.

Per quanto riguarda il soggetto umano assistiamo tuttavia oggi più ad una multidisciplinarietà che ad uno sforzo di vera interdisciplinarietà. Si sta studiando con interesse, ma l'apertura senza pregiudizi a tutti i contributi non è ancora scattata: restano chiusure ideologiche e di scuola (spesso oggi più ufficiali che reali, ma comunque impediti). Alcuni tuttavia non si rendono ancora conto, o non accettano la conclusione comune, che qualunque costruzione scientifica sufficientemente ampia implica una ideologia o una filosofia. Sempre più sembra da prendersi in considerazione la conclusione di Popper che anche una teoria metafisica può essere utile; alcuni credono che il metodo empirico da essi coltivato non implichi una filosofia, come è ormai affermato comunemente dai filosofi e teorici della scienza. Altri ne sono talmente imbevuti da farne una religione. Alcuni sono ancora fermi a prima di Habermas, Kuhn, Feyerabend, Lacatos; altri rifiutano il dialogo.

Possiamo dare per accettata in questa sede almeno l'affermazione della necessità di uno sguardo interdisciplinare al soggetto umano. Se il nuovo pensiero ci induce a rivalutarne l'importanza, non dovrebbe esaurirsi solo nell'esplorare le dimensioni della individualità soggettiva o solo quelle del rapporto all'altro che implica nel soggetto umano la globalità di una persona. L'esigenza che raccolgo è quella della indagine sulla dimensione relazionale, che però può avere vari livelli e significati poiché la relazione è sia verso l'esterno che verso l'interno.

Accanto alla ricerca sul rapporto soggetto-io-persona da un punto di vista psicologico relazionale, esiste però anche la esigenza che non è solo etica, di riesplorare filosoficamente lo stesso fondamento ontologico della persona; il tutto sullo sfondo della relazione globale interpersonale. Su questo sfondo totale, che dovrebbe evitare le unilateralizzazioni, oggi ha senso anche il riproporsi l'interrogativo sull'io e sul suo rapporto con l'autocoscienza e l'autoriflessione. Sempre che si parli ancora di io in senso reale e non si rifiuti a priori di prendere in considerazione l'esistenza di tali sue proprietà.

Il problema, così posto, che incrocia l'ultimo ventennio della ricerca nelle scienze psicoanalitiche, suscita alcuni interrogativi: da un punto di vista psicoanalitico si può ancora parlare di un io reale? Che si può dire dell'io-reale dal punto di vista filosofico? In conclusione sarà possibile un dialogo?

Cominciando dall'aspetto psicologico, richiamo brevemente i passaggi avvenuti da Freud a Kohut e all'ultimo Gedo; passaggi che si consumano grosso modo lungo l'arco degli anni '70.

Se si parte da Freud porrei l'accento sulla considerazione che il fine della terapia sta nell'assioma che dove regnava l'Es là deve subentrare l'io; qui, questo io, sembra più un residuo del Gesamt-Ich freudiano originario che l'io agenzia o sistema. Di questo concetto Freud diceva che poteva considerarsi appartenente

alle "Konventionen" o "Fiktionen" della teoria scientifica nella veste della "metapsicologia". Ne ho già scritto (G. Magnani, 1981, pp. 38, 40).

In nota alla frase celebre riferita in "L'io e l'Es", Freud parla di libertà "da" e "per" da ottenere come scopo. Egli qui riconosce un io-persona reale-libertà⁽¹⁾. Ed è questo che m'interessa. Per il resto non trovo nella speculazione freudiana molto più che un io-coscienza-corpo e affermazioni staccate e non teorizzate concernenti la funzione del giudizio o sintetica che Gill ha cercato di sistematizzare, ma su cui gravano anche le diffidenze di Freud verso l'intelletto. La tesi sulla libertà non è coerente col determinismo di fondo affermato nella teoria freudiana con una certa confusione tra determinazione e determiniamo.

Tuttavia il discorso sulla libertà può essere collocato sullo sfondo di quella rivoluzione, non da tutti accettata, che fu la prima riformulazione della teoria per la necessità di dare una sistemazione alle nuove risultanze cliniche sul narcisismo. Questo ulteriore sviluppo porta a nuove aperture sulla concezione dell'io, e generalmente non si nota che tra queste c'era anche, seminascolato, il riconoscimento di un io-libertà.

Come è noto, la Psicologia dell'io con Hartmann parlerà di zone libere dal conflitto, con Rapaport supererà il nudo primato dell'inconscio (1960), con R.W. White parlerà di energie autonome dell'io, con L. Rangel di decision-making e così via.

Ma la vera svolta si è avuta con Kohut e con quanto di nuovo ha prodotto una rivoluzione nel pensiero psicoanalitico, e di nuovo a causa di una visione del narcisismo che minacciava la teoria dominante del conflitto (P.H. Ornstein, 1991a). Essa ha portato all'abbandono di fatto della vecchia metapsicologia freudiana, anche da parte di chi come Kohut non se ne è separato che lentamente. Lo avevo già notato nel mio precedente lavoro. Oggi è bene chiedersi quali modificazioni si siano verificate all'interno della teoria generale. Mi limito a Kohut che sembra più paradigmatico.

Kohut dunque ha trovato difficile mantenere la teoria metapsicologica freudiana giudicata "una giacca stretta", alla luce soprattutto delle sue, esperienze cliniche sul fenomeno del narcisismo, considerato la malattia del secolo; egli cercherà dapprima di mantenere una doppia teorizzazione, mescolando concetti sistemici freudiani e nuovi apporti personali, per finire poi, progressivamente con prudenza di scuola, col distaccarsene⁽²⁾.

Mi interessa notare che sul versante della persona Kohut parla espressamente di libertà, anzi di acquisizione di "sapienza", cioè di capacità di scelta tra valori come segno dell'acquisita guarigione dal narcisismo; dunque trasporta nel concetto globale del Sé, che sembra equivalente a persona reale, il riconoscimento della libertà come costitutivo della persona sana.

Notavo in altra sede (G. Magnani, 1981, p. 188) che Kohut dava sempre minor peso al Super Io (H. Kohut, 1977) e che, parlando di libera volontà, asseriva: "Io riconosco... che dei fenomeni di scelta, decisione, e libera volontà, essendo osservabili per via della introspezione e della empatia, sono abitanti legittimi degli aspetti psicologici della realtà che sono il dominio dello psicologo del profondo. Certo devo riconoscere che la intelaiatura teoretica a mia disposizione, la psicologia classica dell'apparato mentale, che concepisce la mente come una macchina reattiva, non può adattarsi con questo regno" (traduzione mia dal testo inglese, p. 244).

Il Sé sopporta dunque per Kohut quell'esercizio di libertà che viene attribuito all'io-reale nel linguaggio filosofico, quell'io che acquista il dominio dei propri atti, cioè si dirige secondo intenzioni progettate e volute. Ma non è chiaro se il Sé richiami e permetta, come l'io filosofico la riflessione sull'io autocoscienza e autoriflessione. È vero che bisognava superare l'equivoco della traduzione dell'"Ich" freudiano con "Ego", presente nella versione inglese; ma con ciò Strachey, nel tentativo di fornire un concetto operativo, sopprimeva quella certa ambiguità che restava volutamente in Freud.

La psicoanalisi forse non ha i mezzi per offrire un fondamento ontologico o comunque filosofico ad un "Ich" reale e corre il rischio di non trovare un'unificazione e un dialogo con la filosofia dell'io.

Il Self di Kohut è persona, che egli vuole fondare scientificamente, ma suona in fondo come una terza persona, una oggettivazione dell'io e non l'io inoggettivabile. In un autore che la pensa diversamente, O. Kemberg, per il quale il Self è concetto ascientifico del senso comune ⁽³⁾, né il Self né l'io di cui parla indicano però l'io inoggettivabile. Eppure esiste la necessità di fondare l'io per consolidare l'unità della persona.

Riguardo alla concettualizzazione dell'io in Kohut, credo abbia ragione R.Siani (1992) quando, contrariamente all'opinione comunemente accreditata che coglie due fasi nel pensiero di Kohut, individua tre momenti di sviluppo della teoria kohutiana, corrispondenti a tre modelli nell'evoluzione della teoria del Sé.

Nel primo modello del 1971, detto "misto", Kohut cerca di integrare la psicologia del Sé che sta elaborando con la freudiana psicologia dell'io.

Ma il modello pulsionale è abbandonato e l'esame delle relazioni con le persone reali (o con le immagini genitoriali) fa riferimento all'arcaica percezione di grandiosità del Sé e non ai bisogni di investimento libidico.

Kohut parla di un io-reale, ma ammette anche una sua componente non ancorata alla realtà e legata alla parte irrealistica e scissa del Sé. L'Es è inteso come grandiosità rimossa sottostante all'io-realtà, il Super-io è ancora struttura derivata dall'interiorizzazione dell'immagine parentale idealizzata, nonostante le critiche di Rapaport (1957).

La Siani dimostra che le ipotesi di Kohut stavano in piedi anche senza l'aderenza all'impalcatura metapsicologica freudiana, come Gill e Klein avevano sostenuto per altri aspetti delle teorizzazioni freudiane quali la teoria psicologica della sessualità.

La crisi, insomma, si allarga.

Il secondo modello, del 1977, è detto "relazionale complementare": qui assistiamo ad una cesura dal precedente modello freudiano nell'affermare in termini primari l'aspetto relazionale della vita psichica. A proposito di tale assunto Carotenuto dice di recente: "Il dato primario su cui si fonda la vita psichica non è un'espressione istintuale o il perseguimento della riduzione delle tensioni, ma la ricerca di relazione"; per cui c'è sin dall'inizio nella sua psiche il riferimento a "un'unità Sé/oggetto-Sé" (1991, p. 141).

La Siani chiarisce tuttavia che questa posizione in Kohut era già contemplata precedentemente, ed è per questa ragione che citavo Kohut tra i principali autori che avevano condotto all'abbandono della metapsicologia freudiana, teoria strutturale compresa.

Da questo punto di vista è bene chiarire che, sebbene Kohut continui a indulgere a compromessi con il modello edipico, almeno per ciò che riguarda la spiegazione delle nevrosi, nella spiegazione dei disturbi narcisistici non fa più "riferimento a Es e Super-io ma solo a tre settori del Sé (quello scisso verticalmente, quello sbarrato dalla rimozione e quello sovrastante dell'io-realtà' e questo è l'unico riferimento all'io, inteso come consapevolezza di sé)" (Siani, 1992, p. 108).

Infine le ambiguità ancora presenti per voler stare in due teorie, la classica e quella del Sé, sono superate, secondo la Siani, negli ultimi scritti di Kohut (1982 e 1984) relativi al terzo modello, in cui il primato relazionale fa scomparire del tutto il modello originario freudiano, restando solo il modello relazionale alternativo del narcisismo maturo.

Questa terza fase è così sintetizzata dalla Siani: "*Che cos'è il narcisismo maturo? È qualcosa che non ha alcun rapporto con certe concezioni negative del linguaggio comune quali 'egoismo', 'narcisismo', 'egotismo' e simili*" (Kohut 1984, p. 186); è qualcosa che assegna importanza prevalente alle relazioni di reciproco sostegno o di creatività, al *rivolgersi caldamente all'altro* (Kohut 1982, p. 97), *più che a possederlo come oggetto d'amore*. In tal senso... un sano narcisismo è una "precondizione per l'amore oggettuale." (Kohut, 1984, p. 186) ⁽⁴⁾ (R. Siani, 1992, p. 112).

Nel narcisismo Kohut ammetteva già nella prima fase una volontà libera, sebbene con molte limitazioni. Ma dove collocare questi aspetti della persona: decisione, volontà, libertà? Che rapporti contraggono col Sé? E se, come pare, questi fattori sono aspetti strutturali della persona, in che rapporto preciso essa sta col Sé? C'è distinzione tra personalità e persona: cioè tra aspetto psicologico e aspetto ontologico? Forse mi sbaglio ma non mi sembra che tali problemi siano stati affrontati sino in fondo. Resta anche nella terza fase dell'impresa kohutiana una teoria della persona che sembra identificarsi col Sé, ma con incertezze, poiché non è chiarito l'aspetto del soggetto in quanto soggetto.

L'importanza data all'empatia avvicina forse la posizione kohutiana alla fenomenologia più recente della persona, ma Kohut resta nella fase di rifiuto dell'io sistemico e mi sembra manchi spazio per riconsiderare quell'io-reale che ammetteva nelle altre fasi.

In ogni modo ci si può chiedere se questo umanesimo che si posiziona all'opposto del freudismo ponendo il primato della empatia contro la teoria delle pulsioni e contro la supremazia del complesso edipico, non tanto per la dichiarazione che l'impasto freudiano di biologia e mitologia è "antiscientifico", quanto perché riduce enormemente il conflitto, meriti ancora il nome di psicoanalisi.

Nell'ultimo messaggio postumo letto dal figlio alla Società e Istituto di Psicoanalisi di Chicago, per il cui 50° era stato preparato, Kohut riprende anche la critica dell'*homo natura che* Binswanger rivolse a Freud (da me messa più volte in risalto, ma anche giudicata eccessiva), si dichiara contro lo status di psicoanalisi come scienza naturale (che Gedo e altri avevano ben illustrato) e rifiuta anche la "teoria del conflitto edipico" ⁽⁵⁾.

Kohut forse sta esagerando: questo umanesimo il cui stadio adulto sembra quasi scevro da conflitti convince poco; mi sembra che la maturità sia concepita più realisticamente da Gedo e Goldberg (l'ultimo stadio della loro scala di sviluppo) come implicante uno sforzo di "renunciation". Ma che ne è dell'io-reale che Kohut, con tutte le sue ambiguità, ancora manteneva nel secondo modello? Che posto ha l'autocoscienza? Persona-Sé e io-autocosciente in che rapporto stanno per Kohut? Neppure nella terza fase egli giunge a una chiarificazione psicologica che permetta un'unificazione e una fondazione filosofica. Tuttavia il fatto che Kohut abbia eliminato in qualche modo il termine "io" dalla sua sistematizzazione si potrebbe spiegare con la necessità di dover evitare le strettoie dell'Ego della discussa versione di Strachey del più complesso "Ich" freudiano.

Tuttavia la decisa affermazione della persona ha amalgamato in Kohut quegli elementi che filosoficamente sono considerati costitutivi dell'io: intelletto teoretico e intelletto pratico-sapientiale, volontà, libertà di decisione. Non sembra dunque che la teoria del Sé sia diversa dal punto di vista filosofico da una teoria dell'io, anche se, come dirò, resta ambigua e non fondata. In che misura introspezione ed empatia possono soddisfare la critica filosofica è ancor meno chiaro.

È agevole comunque misurare la distanza filosofica da un Kohut e un Freud per il quale l'intelletto è affermato ma non teorizzato in positivo, la coscienza è dichiarata irriducibile ma anche non esaminabile, una volontà distinta e autonoma non appare, nonostante la reale affermazione di una libertà, come si è visto sopra. In fondo ha ragione la Siani, come avevo fatto io dieci anni fa, a invocare per Kohut l'applicazione delle tesi di Kuhn di una "rivoluzione scientifica" - quale che sia il valore della sua conclusione - secondo cui "Kohut è stato un *rivoluzionario della teoria*, un *riformatore della tecnica* e un *conservatore del setting*" (R. Siani, 1992, p. 214).

La considerazione che Kohut ha assunto come primo dei tre principi che giudica caratteristici del suo pensiero, la "definizione del campo psicologico come quell'aspetto della realtà che è accessibile attraverso l'introspezione e l'empatia" (H. Kohut, 1977, p. 16), colloca questo autore in un'area nella quale non dovrebbe essere impossibile far entrare una metodologia della "riflessione", come dirò; ma dà anche il senso della novità apportata nella terapia.

Passando ad esaminare i contributi di un altro grande revisore del pensiero freudiano, Gedo sembra proporre una sistematizzazione più ampia delle strutture tale da comprendere non solo i livelli già esplorati da Kohut nella teoria scalare dei modelli, ma anche di addurne altri. Il tempo dirà se e come ciò possa essere utile al progresso della teoria. A me importa qui rilevare che Gedo (1988) implica nella sua teoria una concezione strutturale della persona che, nonostante soluzioni diverse da Kohut, per esempio con minor ottimismo circa il conflitto e rivolgendosi sembra, ancor oggi, con maggior attenzione al biologico, non esclude simili implicazioni filosofiche fondamentali circa la persona. Anch'egli, a mio parere, permette ugualmente un discorso sull'io-realtà-persona quale andrò facendo.

Nel secondo decennio tuttavia ('80-'90), per ciò che concerne lo spazio del concetto di persona in psicoanalisi (G. Magnani, 1985, pp. 77- 88), sembra che l'ultima generazione stia generando voci che riprendono in modo più deciso il rapporto io reale-persona, aprendo nuovi spazi e orizzonti in quel mondo che sembrava sinora relegato alle filosofie.

Termini come persona già presenti negli ultimi autori considerati e in Gill (1983), acquistano nuovo rilievo dall'accostamento alla realtà interiore dell'autocoscienza e portano significati più ampi ai termini io e soggetto.

Noto tuttavia che siamo ancora lontani da una conoscenza storica della filosofia dell'io, non dominata dagli slogans delle storie *ad usum delphini* per le quali la filosofia dell'io nasce con Cartesio. Si dimentica quel che Husserl ha preso da Brentano, un ex domenicano, e questi dalla teoria tomistica dell'intenzionalità, e che dell'io-autocoscienza parlavano da più di centinaia d'anni prima i filosofi indu, cristiani e mussulmani.

Comunque, si vede che il superamento dell'empirismo grezzo e del positivismo, permette nuovi metodi e possibilità: la psicologia, accettata da Piaget nel '70 solo come scienza "nomotetica", nonostante gli indirizzi diversi già allora presenti, rivendica oggi spazi interiori che quei metodi sembravano negare.

Sta di fatto che a studiosi americani come Loewinger (1976, 1978) e il suo aiuto, già mio compagno di studi, Blasi (1976), si affiancano, all'interno di un'affermata adesione alla psicoanalisi, studiosi e clinici che hanno superato il riduzionismo freudiano; alcuni sono anzi influenzati dal pensiero della fenomenologia o da sue nuove forme quali si trovano in Ricoeur, ma altri sembrano più indipendenti e con referenze filosofiche che mi paiono più eclettiche e forse più incerte. Di "orientamento fenomenologico", come egli stesso asserisce, è tra gli autori italiani Jervis, che, partito con la sua scuola dallo studio del concetto di personalità, rileva la necessità di approfondire il concetto di "persona, identità, coscienza di sé, rappresentazione di sé".

Esaminando "l'autopresentarsi della coscienza come sentimento della soggettività personale" (1984, pp. 11 ss.), Jervis afferma che "il processo che conduce al significato attuale del termine soggetto, e all'idea dell'essere umano come individuo autonomo, ha le sue radici nella storia della cultura medievale" (ibid., p. 13), il che è vero solo in parte, dipendendo tale sviluppo dalla Bibbia ebraica e cristiana, seguito dal forte impulso dato dai Padri Greci e da Agostino. Si potrebbe approfondire il concetto di autocoscienza e autoriflessione presente in questi testi per valorizzarne la portata nell'attuale sviluppo del pensiero psicoanalitico.

Jervis prosegue aggiungendo che "nell'autoriflessione il soggetto appare come unitario, costante nel tempo, autonomo rispetto alla materia che varia" sottolineando che "è difficile che un semplice aumento di complessità di molteplici apparati chimici autoregolantesi e di piccoli organi stimolabili e reagenti possa aver dato luogo all'unità della nostra consapevolezza" (ibid., p. 12).

Con James riconosce che al centro del sé spirituale (*spiritual self*, distinto dal *material* e dal *social self*) esiste un punto di partenza della volontà, "l'elemento primario attivo di ogni consapevolezza", chiamato anche "centro egoico".

Benché per il nostro autore Self ed Io non si identifichino, egli confessa di non sapere come cogliere l'Io (ibid., p. 45).

È quanto invece può affermarsi se siamo in grado di sostituire l'introspezione empatica con l'autoriflessione. La "autopresentazione" di cui Jervis parla dovrebbe interpretarsi come un'autoriflessione, un'autotrasparenza in cui l'Io possiede il dominio dei propri atti e si coglie come intelletto in atto.

Per un rapporto di partecipazione tra l'Io e l'atto percettivo sensibile si pronuncia infine nella sua indagine sui gemelli, S. Borella (1983).

Per evitare tuttavia l'impressione che l'indagine sull'Io debba seguire solo una via introspettiva o riflessiva, prestiamo attenzione ad una serie di ricerche che sono passate inosservate in Italia e che riguardano la possibilità di uno studio oggettivamente psicologico dell'Io. Infatti, potrei sempre presentarmi l'Io come un oggetto, se prescindessi dalla sua realtà di soggetto inoggettivabile. Sarei incline a identificare tale Io oggettivato con il Sé-persona, studiato in modo forse esemplare dalla scuola canadese che fa capo a René L'Ecuyer; egli ha compendiato le indagini nell'opera "Le concept de soi" (1978) che fa seguito ad un primo studio su "La genèse du concept de soi" (1975). Tale ricerca non si pone il problema se il soggetto sia pienamente oggettivabile o se debba essere reinterpretata ogni oggettivazione alla luce del riconoscimento che esiste una zona dell'Io inoggettivabile.

L'Ecuyer ritiene clinicamente utile distinguere le sette dimensioni seguenti del Sé (R. L'Ecuyer, 1978, pp. 180-1):

- 1) Sé materiale (o Sé somatico);
- 2) Sé possessivo (oggetti e persone);
- 3) Sé personale (immagine di Sé e identità di Sé);
- 4) Sé adattivo (valore di Sé e attività di Sé);
- 5) Sé sociale (Preoccupazione per le attività sociali, riferimento al sesso);
- 6) Sé-non-Sé (riferimento all'altro, opinioni degli altri).

Più che per le conclusioni psicoanalitiche, questa ricerca sembra utile per un'indicazione sui problemi che si era prefissa di risolvere: la chiarificazione del concetto di Sé in relazione alla distinzione Ego e Self, l'esame delle teorie e di alcuni modelli concettuali, il problema generale dei metodi di esplorazione e quello dello sviluppo del concetto di Sé durante la vita.

Quanto al primo punto L'Ecuyer ritiene irrilevante la distinzione tra Ego e Self, ritenendolo uno pseudo-problema, in quanto sempre della persona si tratta. Ciò conduce l'autore a dichiarare "la impossibilità pratica e funzionale di poter dissociare colui che si percepisce (il Sé oggetto) da colui che agisce (il Sé attivo o processo)" (Ibid., p. 197 s.). Ciò che non comprendo è come possa chiamarsi "Sé oggetto", colui che percepisce e non "Sé soggetto percipiente". L'autore non coglie nella percezione stessa (intellettiva o globale) la presenza riflessa del soggetto, percependone solo l'espressione oggettiva.

Circa il giudizio sulle varie teorie del Sé, L'Ecuyer confessa di accordare il posto più importante nell'indagine alla teoria fenomenologica, perché è nel seno del suo approccio (percettivo o esistenziale), che ha avuto origine lo sviluppo attuale del concetto di Sé, mentre giudica meno rispondente l'area psicoanalitica (citando anche Kohut, 1971) o il campo sperimentale-comportamentista.

Tra i risultati della presente ricerca, dal nostro punto di vista la conclusione principale è che il concetto di Sé si sviluppa ed evolve durante tutta la vita, con importanza data a un elemento più che all'altro secondo le età, ma le componenti restano, sembra le stesse, sopra indicate; tuttavia la radice di ciò non appare indicata.

La confusione delle terminologie sul Self, l'abbandono degli aspetti sistemici e le contraddittorie presentazioni freudiane e postfreudiane delle tre istanze, compresa quella dell'Io (G. Magnani, 1981, pp. 165-197) m'inducono a centrare l'attenzione solo su un Io-realtà autocoscienza riflessiva e globale, al cui

interno possono distinguersi per oggettivazione delle zone rappresentabili da modelli, a seconda dell'utilità interpretativa delle varie fasi dello sviluppo o di componenti più stabili; in accordo con vari filosofi chiamerò questa dimensione "Moi", comprendendovi anche la oggettivazione dello stesso Io come centro, ma distinguendola da tale centro dell'Io, in quanto appreso come soggetto inoggettivabile autocosciente e riflessivo.

E singolare che un tema filosofico così centrale come quello dell'Io nei suoi aspetti di autocoscienza e autoriflessione, che supera lo scetticismo improduttivo e la critica sterile, non sia presente neppure nei più complessi e nuovi dizionari di filosofia. E ciò, nonostante l'entrata in crisi del pensiero critico moderno a seguito dei progressi della conoscenza della storia del pensiero umano, delle scienze psicologiche, della sociologia della conoscenza e della critica delle ideologie.

Nel più ampio di questi dizionari - l'Enciclopedia Filosofica Italiana - la voce "autocoscienza" sta sotto quella di "Io" e identificata con essa. Solo la parola "riflessione" è trattata in modo autonomo, ma appena con accenni, e in modo simile a ciò che qui proporrò parlando di autoriflessione. Eppure l'autocoscienza è un tema presente da millenni nella filosofia del soggetto, coltivata all'interno del pensiero religioso indù (le varie teorie poste sotto il nome di darsana), buddhista (in senso negativo, ma sarebbe da studiare cosa vi si dice della "riflessione") cristiana e islamica, le quali presentano un notevole approfondimento dei termini in questione. Saremo capaci di superare l'ormai insopportabile etnocentrismo occidentale?

Chi ha lo sguardo meno condizionato da una ideologia e ha almeno il sospetto della utilità del dialogo dovrebbe far attenzione al metodo riflessivo. È onesto chiedersi prima di tutto che cosa con esso si intenda e da chi sia stato portato avanti. Ci sono, infatti, diverse interpretazioni.

Occorrerà intendersi: vedo che di recente si parla di riflessione spesso solo in un'accezione fenomenologica di stampo husserliano e che viene introdotto un momento pre-riflessivo e un Ego trascendentale che, confesso la mia incapacità, non sono mai riuscito a vedere (B. Callieri, 1980).

Galimberti, ad esempio, nel dizionario di psicologia, alla voce "riflessione" per quel che riguarda la breve esposizione che lo concerne, cita in bibliografia solo un'opera di Jung e, per il resto, menziona solo A. Marc (1949); tuttavia il riferimento a quest'ultimo, con cui sono stato in corrispondenza fino alla sua morte e che è uno dei maestri al quale mi sono ispirato, non mi sembra essere sufficiente a testimoniare una piena comprensione del suo pensiero.

Personalmente ritengo che questa forma di psicologia riflessiva, della quale stiamo parlando, non vada confusa con un altro tipo di discorso sulla riflessione, relativo a quelle posizioni che utilizzano come metodo l'introspezione e che propriamente non superano l'idea della riflessione seconda o ritorno sul già conosciuto; azione quest'ultima che non appartiene all'atto del conoscere intellettuale e del volere come tale.

Proprio a questo significato introspettivo sopra citato si collega la recente pubblicazione dell'"Encyclopédie Philosophique Universelle" (1990), di cui riporto la traduzione della voce "riflessione": "Ritorno del pensiero su se stesso per esaminare i dati di un problema. In metafisica il termine è solito significare l'azione secondo la quale il pensiero si rivolge verso le sue proprie operazioni e facoltà". Ma questa è proprio la "reflectio secunda" o esplicita o riduplicativa; l'autore non conosce quella originaria e implicita, come è mostrato poi nel rimando alla voce "préréflexif" (col richiamo a Sartre e a Kant) e ovviamente non ricordando altri filosofi che Locke, Leibnitz e Kant e non offrendo alcuna bibliografia. La voce "je" ivi non esiste e, nonostante distinzioni pur esistenti nella filosofia francese tra je e moi, il rimando è alla voce "cogito" e il riferimento è a Cartesio e alla filosofia analitica, neanche tutta (ignorando Ramsey, che pur ha molto trattato dell'Io) e alla voce "coscience", senza alcuna referenza o rimando all'autocoscienza.

Altri conoscono anche la Psychologie Réflexive ma non sembra abbiano colto il nocciolo più profondo che sta nella riflessione detta "implicita", cioè costitutiva, strutturale. Altri, ancora più pedestremente,

definiscono la riflessione in modo tale da escludere, senza rendersene conto, proprio l'autoriflessione o, se vi si avvicinano di più, ignorano l'aspetto costitutivo suddetto.

La psicologia e fenomenologia riflessiva di cui parlo riguarda l'autocoscienza del soggetto umano come lo-persona. Preferisco il termine lo perché più esistenziale e vissuto dall'uomo comune a quello del Sé più eletto e aristocratico. La riflessione è co-originaria all'lo in quanto autocoscienza, come sapere almeno implicito del soggetto come soggetto e non come momento secondo di conoscenza. La riflessione è connessa ad uno sguardo completo sull'intenzionalità in quanto atto sia dell'intelletto che della volontà, che sono dinamismi della persona, costitutivi della persona in quanto essere che si compie nel possesso e dominio di sé.

Lo scopo di questo intervento è offrire in questa seconda parte una riflessione sull'auto-riflessione, l'unico strumento, a mia conoscenza, che sappia dare una comprensione dell'autocoscienza e della conoscenza del soggetto in quanto soggetto. In caso contrario l'uomo diventa solo "cosa" come voleva Foucault o soggetto trascendentale di cui non ho esperienza e pur si vorrebbe costitutivo dell'lo personale individuale a meno di cadere nell'idealismo assoluto per cui l'lo-persona è momento caduco in realtà inesistente, oppure illusione come nell'induismo dell'advaita o non-dualità.

Io ho solo esperienza dell' *hic homo intelligit* che sono io.

Dopo quanto enunciato, anche se si è ancora distanti da un dialogo costruttivo contratto tra le varie discipline, tuttavia se si ammette una riesplorazione di metodi per un'apertura interdisciplinare, va riesplorato anche il metodo riflessivo che, proprio in questa occasione, qui riproponiamo.

A questo punto possiamo genericamente descrivere l'lo da una prospettiva filosofica in rapporto alla persona come il centro della propria individualità da cui partono tutte le sue azioni e intenzioni e a cui vengono riferite tutte le sue esperienze. Dunque, partendo dall'lo, i metodi di esame del soggetto umano o persona sembrano percorrere due versanti, intesi spesso come dialetticamente opposti a seconda che siano escogitati per comprenderlo come soggetto pensante o come oggetto pensato, o più genericamente come centro di attività cui è proprio sapersi centro del sapere di sapere, oppure come realtà oggettiva che può essere studiata nelle sue varie componenti. In altre parole si può studiare l'lo come lo-autocoscienza o come lo-psicologico che è quello che insieme ad altri propongo di chiamare il Me.

Sinora i due cammini non sembrano essersi incontrati in modo proficuo, anche per il retaggio storico recente, non privo di polemiche insite nella divaricazione tra positivismo e trascendentalismo idealista. Questa tradizione spiega il perché, ancor oggi, siano ben pochi coloro che si preoccupano di cercare una convergenza lungo una terza via intermedia e diversa.

Una linea di tendenza in tale direzione, qual è quella indicata da alcuni recenti sviluppi della teoria psicoanalitica, proposti da quegli autori che abbiamo esaminato all'inizio del presente lavoro, potrebbe avvicinare i due versanti qualora ci si accosti alla concezione filosofica della riflessione. Di fatto oggi si va sempre più verso psicologia relazionali. Aspetti relazionali non sono solo evidenti nel pensiero di Winnicott, ma anche in una larga fetta del postfreudismo (Gedo), Psicologia del Sé in testa (Kohut e Kemberg).

Quando utilizzai tali autori, ormai più di dieci anni fa, per evidenziare il distacco tra psicologia della comprensione o clinica e metapsicologia, notavo che il discorso si spostava da interpretazioni realistiche a quelle dei modelli e sulla loro critica: infatti - a titolo esemplificativo - il complesso di Edipo non era più trattato come realtà di fatto, ma come un modello più adatto a spiegare una fase di sviluppo piuttosto che un'altra. Appariva già chiaro che ci si stava allontanando sempre più dal pensiero freudiano, riconosciuto come caduco o provvisorio. Ma sarebbe errato semplificare il problema per il fatto che ormai molti all'interno della psicoanalisi parlano più di Sé che di lo. Ciò che sembra venire abbandonato è il modello freudiano sistemico, ma l'lo in Freud, come ho detto, non è solo un sistema.

Ma, tornando all'io e al suo dilemma tra soggetto pensante e oggetto pensato, l'antropologia che è implicata nel primo caso pone in primo piano l'atto della conoscenza intellettuale (che è concomitante ad ogni altra conoscenza e atto di volontà, di sentimento, di sensazione: qui anche il concetto freudiano di coscienza va allargato, anche gli atti dell'affettività sono consci),cosicché attraverso l'atto sintetico intellettuale l'intelligenza, la libertà e ultimamente l'autocoscienza si mostrano costitutive della personalità e della natura umana. È un grave errore pensare che quando le filosofie dell'antichità, del medioevo, delle religioni hanno parlato di coscienza e autocoscienza riferendosi a un linguaggio in prima persona non parlassero di io. "Si fallor, sum" diceva già Agostino e molto di più ⁽⁶⁾. Queste riflessioni non sono necessariamente coincidenti col cogito cartesiano né con una fenomenologia di tipo husserliano trascendentale, né ad essi inferiori e meno criticamente impostate.

Nel secondo caso, ovvero l'io trattato come oggetto pensato, si tratta ancora di un'antropologia che non è più, o non fu mai, quella dell'*homo natura* che Biswanger rimproverava a Freud (G. Magnani, 1981, p. 71, n. 31), accusa che Kohut, come abbiamo visto, riprende. Ci può essere una psicologia che s'impegna nel dare una comprensione oggettiva e unitaria del soggetto in quanto lo pone come "me" e, se si vuole fare tale distinzione, come "sé" inteso come termine dinamico del me.

Ma siccome non è questa l'accezione che oggi prevale, dobbiamo accettare un altro modo di parlare del Sé che sembra in Kohut e altri coincidere col concetto globale di persona. In tale visione che si manifesta oggi come relazionale, intelletto, volontà e ogni altro movimento sono considerati oggettivamente, senza raggiungere però il nucleo inoggettivabile che costituisce l'autocoscienza, l'io che dice io. Tuttavia non sembra neppure che almeno in Kohut, venga esclusa una considerazione ulteriore della persona come lo-reale che si pone come soggetto inoggettivabile. In ogni caso però resta da fondare filosoficamente l'unità della persona.

Il problema che qui pongo, restando ancorato ad una filosofia dell'io diversa da quella tracciata nella seconda topica freudiana o dalla Psicologia del Sé, riguarda il chiedersi come sia possibile una conoscenza autocosciente, cioè come la persona si colga come lo quale soggetto inoggettivabile e come questo possa costituire il collante strutturale o il fondamento ultimo interno della persona stessa. Ovviamente una tale presa di posizione dovrà mostrarsi capace di offrire la via di una fondazione critica. Infine si dovrebbe indagare come questa fondazione interna riveli per sua natura una struttura aperta, cioè intenzionale, aspetto che qui non si tratta.

Relativamente all'io prevale un doppio aspetto: mi riferisco alla considerazione che nel discorso la persona non solo dice me o sé, dice anche "io"; il soggetto intelligente ha la consapevolezza di stare pensando, di essere attivo, vivo, di star esercitando il proprio atto di essere nell'esercizio stesso del proprio atto di intellesione.

Il linguaggio abituale, come notano alcuni linguisti, contiene nel discorso questo duplice uso della parola io: di nuovo l'io come soggetto inoggettivabile e l'io come me oggettivo (J.T. Ramsey,1961).

In quanto autocosciente l'io è propriamente inoggettivabile, ma per comprendere ciò occorre cogliere l'io nella distinzione rispetto a quello che chiamiamo "mio", cioè al complesso degli elementi psichici che vengono psicologicamente riferiti all'io e che egli stesso riferisce a sé. Cioè occorre distinguere tra un io globale, comprendente una complessità psicologica come "me" e dinamicamente come "sé" e l'io come termine inoggettivabile di riferimento del me e del sé: quest'ultimo costituisce il nucleo portante della persona ove risiede la libertà.

Come "io che dice io", ciascuno di noi-io non si identifica con nessuno degli elementi oggettivabili, per quanto profondi essi siano, di cui si dice che sono parte del "me", eccetto l'io stesso che può essere oggettivato, cioè pensato, nel senso di concettualizzato nella riflessione esplicita, che è quello che qui si compie "in cifra", parlando appunto di un soggetto inoggettivabile che però deve poter essere sperimentato, colto in sé previamente alla concettualizzazione. Questa ultima oggettivazione è vera in

quanto allusiva a tale esperienza primaria; in mancanza di tale presupposto non si potrebbe neppure parlare di un soggetto inoggettivabile.

Chiarisco ancora che non si tratta solo del distacco dagli oggetti dei miei atti (ciò che è pensato da me, voluto o desiderato da me pensante, volente, desiderante), ma anche di distacco dagli atti stessi che sono anch'essi detti "miei": l'atto di pensare, volere, etc., dall'io pensante, volente, etc. Questi atti sono da me, di me, in me. Ma qui "me" è ancora tale modo di designare questo centro che se voglio esprimere in atto come fonte attiva denomiho: io; lo penso, lo voglio, lo desidero; lo pongo l'atto di pensare. Possiamo dunque distinguere questo centro come "me" nella designazione oggettiva, ma come "io" nella designazione inoggettivabile.

C'è dunque un doppio aspetto dell'io: in quanto anche l'io inoggettivabile, pur restando tale, appare legato intrinsecamente al suo manifestarsi come "me" attraverso cui entra nella relazione interpersonale. L'insufficienza di molte filosofie e psicologica rispetto alle esigenze di una psicologia seria della persona, sta nel privilegiare l'esperienza delle cose o della produzione scientifica anziché dei rapporti tra le persone, quando queste teorizzazioni psicologiche e filosofiche si rivolgono all'interiorità, tirano in ballo l'introspezione o l'empatia, cosicché in questo modo non colgono il nocciolo del problema, ponendosi fuori dai criteri di comprensione dell'interiorità.

Altrettanto è inadeguato nel concetto di riflessione come "ritorno" sul già conosciuto. La prima riflessione non è ritorno sull'io ma esperienza, percezione, autotrasparente darsi dell'io stesso. Non si può "ritornare" sul soggetto come soggetto se non lo si è già colto. Per parlare della conoscenza esperienziale che ciascuno di fatto ha del proprio io, occorre comprendere che la stessa riflessione primaria o implicita è costitutiva, cioè l'io si dà a conoscere per autoriflessione originaria nel momento stesso in cui afferma ed è presente nell'atto di affermare, come percezione dell'io. La riflessione esplicita, successiva, mediante la quale può farsi un discorso sull'io stesso come soggetto-nucleo inoggettivabile, non potrà mai dare la percezione ma solo esaminarla: la percezione è data nell'atto stesso di intelligenza nel suo stesso primo darsi.

Il Me oggettivo con tutto quello che è "mio" è l'oggetto della psicologia empirica. Non si tratta solo della psicologia cognitivista, ma anche della psicologia psicoanalitica e dei suoi sviluppi. Trovo un equivoco possibile nel fatto che Freud chiama talvolta "io" quello che piuttosto dovrebbe essere detto "Me" (il Me oggettivato), che contiene proprio quegli elementi che hanno fatto sviluppare successivamente le diverse teorie del Sé. Ma Freud sembra conoscere un io dotato di intelletto e di capacità intellettive molto elevate, nonostante il discredito gettato sull'io nei momenti polemici: difatti l'io freudiano contempla anche elementi pertinenti ad un io-libertà e, per quanto strano possa apparire nel tessuto metapsicologico, ne consegue implicitamente l'apertura ad un io consapevole di essere e poter diventare libero.

L'io inoggettivabile è affermato come diretta esperienza del soggetto da quelle filosofie (come mi sembrano indicare certe espressioni di Kierkegaard e Marcel) che hanno trovato nella riflessione, intesa come autoriflessione implicata nella autocoscienza, il mezzo per evidenziarlo.

Il recupero di un "me" unitario, che venga osservato dinamicamente come polo di sviluppo detto "sé", è pur compito della psicologia. E come il Me è l'io oggettivato, considerato, pare, come sintesi in atto, il Sé, in tale ipotesi, rappresenta lo stesso concetto, ma nella sua proiezione dinamica. A livello di ipotesi interpretativa, mi viene in mente che il Sé sembrerebbe già programmato grammaticalmente ad indicare qualcosa d'impersonale, in quanto è alla terza persona.

Il Sé si denomina già per distacco dall'io soggetto inoggettivabile. In questo senso a mio parere è ancor meno adatto dell'io ad intraprendere il cammino verso la fondazione della persona. Ma in alcune psicologie sembra semplicemente occupare il posto dell'io soggetto o di un io globale empirico integrale.

Mentre l'autocoscienza si esprime col verbo "sono", il linguaggio oggettivo della psicologia si esprime col verbo "ho" o egli ha. E anche il Sé è qualcosa che si ha, a meno che non sia identificato con l'io inoggettivabile, ma in quest'ultimo caso non si vede la ragione di usare la terza persona.

La psicologia quando diventa psicologia del profondo e terapia non può procedere senza porsi il problema dell'unità e del valore di quell'io-persona con cui il terapeuta entra in interazione. Ma questo significa anche porsi il problema di sé come io-persona in interazione.

E a questo punto vorrei sottolineare la presenza di due elementi terapeutici che intervengono.

Il primo è l'evidenziazione e la giustificazione di un'unità del "me" che in chiave dinamica è l'io inoggettivabile, la forza e il perno per la ricostruzione di un'unità della persona; solo dalla persona l'io può essere predicato come autocosciente: "il mio io", altrimenti diventa me-oggetto. L'autocoscienza si pone allora come radice dell'unità ultima della totalità che è la persona.

Il secondo elemento è il rapporto tra il "me", con tutte le sue crisi e divisioni, e le sue proiezioni dinamiche o che altro si voglia intendere per il Sé. L'autocoscienza, non lo si può dimenticare, è invece già di per sé dinamica perché è atto vivente. Un problema ulteriore e derivato è come si possa trovare o mantenere un'unità nell'io-autocoscienza, nonostante le zone dell'io-me che sono in continuo mutamento sia pure nello sforzo riorientativo della costruzione di un Sé maturo. Si tratta di un problema filosofico di struttura di cui avevo parlato in altre occasioni, senza però applicarlo a una filosofia del soggetto inoggettivabile. Mi sembra comunque che oggi sia più facile per coloro che hanno superato le tendenze parcellizzanti dell'empirismo e del neopositivismo, riconoscere la continuità d'autocoscienza pertinente al soggetto inoggettivabile.

Sebbene quanto affermato sia un'ispirazione di fondo agli antipodi con l'ideologia che ha modellato la metapsicologia freudiana, mi sento di riconoscere che, circa il problema dell'unità del "me", Freud, partendo da un parallelismo psicofisico, ha aperto uno sguardo moderno sull'io-me, non più in relazione soltanto alla conoscenza e alla coscienza, pur non giungendo all'autocoscienza, ma anche alla affettività globale della persona.

Sebbene non gli abbia fatto difetto una dimensione più vasta, come ho riferito, quella della libertà, Freud si è trovato impedito nello sviluppare questa tematica dato che la sua teoria generale era una "giacca stretta" (Kohut); ma qualcosa del "Gesamt-Ich" di cui parlava nei primi suoi scritti è restato nonostante lo sforzo di rielaborazione metapsicologica.

Tornando alla storia delle idee, non è esatto dire che la riflessione filosofica ha dato spessore al concetto di io con Descartes e che solo dopo si è avuto uno sviluppo dell'io cominciato da Freud (Galimberti). Nemmeno Freud lo avrebbe detto; la novità di Freud sta nell'aver collegato l'io alla globalità della persona, liberandolo dalla chiusura nella coscienza astratta cartesiana o kantiana, per aprirlo alla dimensione affettiva. Il dopo Freud aprirà l'io anche alla dimensione esistenziale. In definitiva ciò che Freud non è stato capace di cogliere è stato il senso e la difesa della libertà, in quanto costitutiva dell'unità dell'io. Il grande assente del freudismo è stata la filosofia della persona, proprio perché lo sguardo di Freud non ha letto l'io come soggetto inoggettivabile. La giacca non sarà rimasta troppo stretta anche nei nuovi vestiti di Kohut, Gedo e compagni?

Ma nonostante certe "sviste", l'affermazione di un io-autocoscienza-soggetto inoggettivabile, persona non è nuova. Chi lo nega gioca con le parole. La negazione è contraddittoria: implicitamente afferma ciò che nega. Varie voci nelle enciclopedie filosofiche (coscienza-io, riflessione, intelletto) se non si limitano arbitrariamente a partire da Cartesio, ricordano che filosoficamente il moderno concetto di riflessione dipende dal neoplatonismo attraverso l'elaborazione scolastica: il termine però neoplatonico di "epistrophè" (riflessione) non è senza corrispondenza con la "noesis noeseos" (pensiero di pensiero) aristotelica, che si pone come l'ideale o concetto limite della capacità riflessiva degli esseri intelligenti finiti. La realtà fondante, che in questi è sperimentale, è il possesso o dominio attivo di se stesso e dei propri atti.

Nell'essere infinito, al limite, non c'è più neanche riflessione, ma pieno autopossesso, piena presenza di sé. Nella misura in cui l'essere finito vi si approssima è ritorno autopossessivo su di Sé: ciò può definirsi al limite autotrasparenza, più o meno opaca, ma autotrasparenza. Nei neoplotiniani si parla sempre del movimento di “epistrophè pros eautòn”, riflessione verso di sé verso l'intimo. Cosciente, coscientissima, autocosciente naturalmente: il perfetto contrario dell'uso moderno del termine “Reflex-bewegung”, che rappresenta la risposta involontaria secondo lo schema dell'arco riflesso.

Se una cosa vale, vale per sé: questo è il motivo per cui la riporto trovandola corrispondente all'esperienza oggettivamente rilevabile e controllabile (con la seconda riflessione: quella esplicita). Non solo, ma la natura stessa dell'autoriflessione è tale da essere principio di affermazione critica e pertanto autogarante; essa risolve anche il problema critico come notano i commentatori moderni; ma di ciò erano a conoscenza anche gli antichi.

Mi limito a riportare un passo celebre e rimando per un commento più esaustivo all'autorevole voce di un mio antico maestro olandese: Pietro Hoenen (1953). Il testo che qui segue è tratto dalla “Summa Teologica” di S. Tommaso, il quale, in una serie di questioni già poste sulla verità, si interroga se si possa dire che anche nel senso è riscontrabile una verità o essa è presente solo nell'intelletto che afferma (cioè nel giudizio, ovvero la verità logica) e andando alla radice dell'intelletto umano Tommaso parla della riflessione (implicita) costitutiva:

“Rispondo dicendo che la verità è nell'intelletto e nei sensi, ma non allo stesso modo.

Nell'intelletto, infatti, la verità esiste come conseguente all'atto dell'intelletto e come conosciuta mediante l'intelletto; essa consegue infatti all'operazione dell'intelletto, in quanto il giudizio dell'intelletto verte sulla cosa in quanto è. (La verità), poi, è conosciuta dall'intelletto in quanto l'intelletto riflette sul suo atto, non solo sul fatto che lo conosce, ma in quanto conosce la proporzione tra esso e la cosa: la quale non può essere conosciuta se non si conosce la natura dell'atto stesso; la quale non può essere conosciuta, se non è conosciuta la natura del principio attivo che è l'intelletto stesso, nella cui natura è di conformarsi alle cose; per cui intanto l'intelletto conosce la verità in quanto riflette sopra se stesso”.

In sintesi l'io, che per i medievali è la mens come “fondo dell'anima” (cioè della persona), dotato di autocoscienza (come appare da altri testi), è capace di conoscere la verità in due modi, a seconda che si considerano le facoltà emananti da lui: l'intelletto e il senso. Nel primo modo, ove c'è sapere di sapere, cioè avere la possibilità di un ritorno completo come nell'intelletto, si possiede la verità come appresa e affermabile. L'espressione “redire” non implica un trasferimento sia pure mentale, ma è l'auto-trasparirsi del fondo dell'io. Ciò può essere ricondotto all'esplicito per il fatto che già è noto che si sa di sapere. Ove c'è ritorno completo, come nell'intelletto, si ha sapere di sapere perché l'io ritorna su di sé, cioè può autotrasparirsi, autopossedersi, avere il dominio pieno dei propri atti.

Nel secondo modo, ove è mediato da un organo, come nel senso, il ritorno inizia, ma non si attua pienamente e si ha solo il sentire di sentire (Freud parlerebbe di coscienza-corpo) nella facoltà suprema della sensibilità che per S. Tommaso è la cogitativa (corrispondente alla fantasia trascendentale di Kant).

Negli autori cristiani, Padri e Teologi, l'io-riflessione è inerente al concetto di persona o soggetto, perché il soggetto non è inteso come “upokeimènon” (sub jacens, ciò che sta sotto), ma come ciò che sussiste e dà essere e vita: la riflessione è il carattere proprio del soggetto-persona perché è il carattere proprio dell'intelletto, il movimento verso il possesso dell'interiorità, la sua stessa essenza. E così come una sorgente luminosa non illumina solo intorno a sé ma nello stesso momento anche se stessa, così la luce del movimento d'interiorizzazione illumina anche se stessa e la radice da cui promana: l'io-persona.

Agostino nel suo parlare dell'io-coscienza, presente presso di sé, “notitia sui”, ha aperto la via a numerosi svolgimenti di questa esperienza, di cui sono stati attivi partecipi anche i filosofi arabi.

Riflessione è tanto più autosvelamento, autopossesso, quanto più l'essere autocosciente è staccato dalla materia. Per quel tanto che lo è anche il senso ha un'incipiente riflessione.

L'intelletto come può diventare in certo modo tutte le cose (intenzionalmente), così può rientrare su di sé (reditio completa, o *super essentialiam suam*) perché non ha parti, come la materia, e pertanto l'io può cogliere nell'esercizio della sua facoltà d'intelligenza se stesso come radice d'intelligenza, volontà, libertà: in una parola la propria natura di persona.

Per comprendere ciò bisogna rovesciare quell'uso moderno occidentale di "intelletto" che ha finito in Kant col divenire l'esteriorità della ratio, invece di esserne la radice profonda e il principio di comprensione, come era nel linguaggio originario: però solo il termine italiano ha conservato tale profondità della comprensione immediata, assai diverso da quello inglese "understanding" e del tedesco "Verstand".

Vari filosofi hanno contribuito a esplorare l'io-persona-autocoscienza, autopossesso riflessivo di sé, non solo nel medioevo ma anche taluni che nell'età moderna non si sono allineati a posizioni filosofiche di scuola. Riguardo al tema della riflessione nella storia della filosofia, vorrei offrire solo qualche suggestione.

Oltre Agostino, l'idea di riflessione implicita, presente cioè sempre nell'atto stesso d'autocoscienza autorimessa, perché suo costitutivo resta sullo sfondo delle correnti francescane e mistiche. Ma chi ha più approfondito la speculazione sulla riflessione, sebbene non ne abbia mai fatto un trattato è stato Tommaso d'Aquino. Inoltre l'aquinate risolve anche il problema critico in modo originale: nell'operazione riflessiva coestensiva allo stesso suo venire in atto, l'intelletto (l'io intellettivo) fonda la sua affermazione di verità non per un controllo della propria adeguazione mediante un'altra adeguazione, operazione assurda e conducente ad una *reductio ad infinitum* (come pensava Giovanni Gentile e tanti altri), ma per il fatto che la reditio è conoscenza e possesso della propria natura di conformarsi alle cose da parte dell'intelletto ⁽⁷⁾.

NOTE

⁽¹⁾ La terapia ha il compito "di creare per l'io del malato la libertà di optare per una soluzione o per l'altra" (S. Freud, 1922,p.512). Per la discussione su libertà e determinismo in Freud cfr.G.Magnani, 1981, pp. 55-63.

⁽²⁾ Cfr. le osservazioni critiche di H. Kohut (1977, pp. 234-271)e le varie referenze in P.H. Ornstein (1991b).

⁽³⁾ O. Kernberg denuncia le ambiguità dei termini *io* e *Sé*: "talvolta usati come fossero intercambiabili, talvolta accuratamente distinti l'uno dall'altro e talvolta trattati in modo ambiguo" e fa dipendere ciò dal modo con cui Freud usò il tedesco *Ich*, *io-agente* psichico e "*Sé*, più personale, soggettivo e legato all'esperienza" (1984, pp. 259 e ss.). Su quest'ultima osservazione mi pare vero il contrario. Egli ritiene che Freud non li separò mai e che ciò vada mantenuto.

⁽⁴⁾ Le due opere citate sono: Heinz Kohut, *How does Analysis Cure?* (1984) e il vol. IV delle opere scelte: *The Search of the Self: Selected Writings of Heinz Kohut*, a cura di P. Ornstein, International Universities Press, New York, 1991.

Kohut rifiuta l'interpretazione classica freudiana: "In ogni caso, la formulazione secondo la quale il narcisismo è sostituito dall'amore oggettuale - che il narcisismo è arcaico e l'amore oggettuale è maturo - è semplicemente un errore" (1984, p. 237). Un errore - commenta la Siani - derivato dal modello pulsionale freudiano, che variamente coniuga mitologia e biologia alla luce della colpabilità dell'uomo.

⁽⁵⁾ Su questa opera postuma di H. Kohut, "Introspezione, empatia e il semicerchio della salute mentale", cfr. il commento della Siani (1992, pp. 112 e ss.). Impressionante, dopo l'esposizione del tentativo di contrapporre il mito di Ulisse a quello di Edipo per opporsi alla "magia di Freud", la conclusione di questo intervento postumo: la psicoanalisi "potrà fare quello che deve fare per restare viva, per raggiungere il suo

massimo prima di declinare: passare dallo studio di Freud allo studio dell'uomo" (cit. in R. Siani, 1992, p. 116).

⁽⁶⁾ Agostino usa spesso un tu o un quis, qui (chi) esistenziale: te qui intelligit eum esse et vivere certissimum est" (De Lib. Arb. II, ii, 7). Il termine "coscienza" è raro, è sostituito da Tu e Chi: "qui se dubitantem intelligit, verum intelligit" o per l'errore: "si enim fallor sum ... consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi esse, non fallor. Sicut etiam novi esse me, novi etiam hoc ipsum, me esse" (De Civ. Dei XI, 21; PL 41, 340). "Intima scientia est qua nos vivere scimus" (De Trin. XV, VII, 21) in cui spesso torna questa idea della "notitia sui" questo conoscere che è presenzialità, "cogitatio sui". Il soggetto, l'io, è il centro della riflessione e il soggetto percepiente sé stesso.

⁽⁷⁾ Per un'analisi più esaustiva del testo rimando: per il commento al cap. "La réflexion precedent le jugement" di Hoenen (1953, pp. 153, 188); per l'inquadramento generale a Marc (1949); per i rapporti con il cogito cartesiano a De Finance (1956); e ancora a Lonergan (1958, capp. X e XI) e Paliard (1925).

BIBLIOGRAFIA

- A. Blasi (1976) *Concept of development in Personality theory* in J. Loevinger (a cura di) *Ego development* Jossey-Bass Publ., San Francisco-Washington-London, pp. 20-53.
- S. Borella (1983) *L'io nella percezione. Eredità e libertà, un'indagine sui gemelli* Città Nuova, Roma.
- A. Carotenuto (1991) *Heinz Kohut: dallo specchio analitico allo specchio empatico* in *Trattato di psicologia della personalità e delle differenze individuali* Cortina, Milano.
- B. Callieri (1980) *L'accesso fenomenologico alla coscienza in psichiatria, I. Tra l'empirico e il trascendentale* in *Rivista di Biologia*, pp. 73, 170-190.
- J. De Finance (1956) *Cogito cartésien et Réflexion Thomiste* Beauchesne, Paris.
- Encyclopédie Philosophique universelle (1990), II, *Les notions Philosophiques*. Dictionnaire, vol. 11, P.U.F., Paris.
- J.E. Gedo (1988) *The mind in disorder. Psychoanalytic Model of Pathology* The Analytic Press, Hillsdale, NJ, London.
- M. Gill (1983) *The point of View of Psychoanalysis: Energy discharge or Person?* *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, pp. 523-551.
- P. Hoenen (1953) *La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin* Univ. Gregoriana, Roma.
- G. Jervis (1984) *Presenza e identità* Garzanti, Milano.
- O. Kernberg (1984) *Disturbi gravi della personalità* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1987.
- H. Kohut (1977) *La guarigione del Sé* trad. it., Boringhieri, Torino, 1980.
- H. Kohut (1982) *Introspezione, empatia e il semicerchio della salute mentale* trad. it. in *Le due analisi del Signor Z* Astrolabio, Roma, 1989.
- H. Kohut (1984) *La cura psicoanalitica* trad. it., Boringhieri, Torino, 1986.
- R.L'Ecuyer (1975) *La genèse du concept de soi. Théorie et recherches. Les transformations des éperceptions de soi chez les enfants âgés de trois, cinq et huit ans* Sherbrooke, Québec.
- R.L'Ecuyer (1978) *Le concept de soi* Presses Universitaires de France, Paris.
- J. Loevinger (1976) (a cura di) *Ego development* Jossey-Bass Publ., San Francisco-Washington-London.
- J. Loevinger (1978) *Scientific Ways in the Study of Ego development* Clark University Press.
- B. Lonergan (1958) *Insight* Longmans, London-New York.
- G. Magnani (1981) *La crisi della metapsicologia freudiana* Studium, Roma.
- G. Magnani (1985) *Psicoanalisi tra paradigma cibernetico e paradigma della persona* in *Sulle spalle di Freud*, Conv. ASPER, Roma.
- A. Marc (1949) *Psychologie réflexive* 2 voll., l'édition universelle, Bruxelles; Desclée de Brouwer, Paris.
- P.H. Ornstein (1991a) *Dal narcisismo alla Psicologia dell'Io alla Psicologia del Sé* in J. Sandler, E. Spector Person, P. Fonagy *Studi critici su: Introduzione al Narcisismo* trad. it., Cortina, Milano, 1992, pp. 167-185.
- P.H. Ornstein (1991b) (a cura di) *Selected writings of Heinz Kohut: 1978-1981* 4 voll., Madison (Conn.), Intern. Univ. Press.
- J. Paliard (1925) *Intuition et réflexion. Esquisse d'une dialectique de la connaissance* Alcan, Paris.
- I.T. Ramsey (1961) *Possibilità e scopo di una teologia metafisica* trad. it., in I.T. Ramsey (a cura di) *Progetti per una metafisica* Abete, Roma, 1967.
- D. Rapaport (1957) *Analisi teorica del concetto di Super Io* in *Il modello concettuale della Psicoanalisi* trad. it., Feltrinelli, Torino, 1977.
- R. Siani (1992) *Psicologia del Sé. Da Kohut alle nuove applicazioni cliniche* Bollati Boringhieri, Torino.

