

# L'archetipo dell'ombra e la sindrome da disconnessione emisferica. Possibili corrispondenze

**Romano Fiumara, Roma**

(1) E. Neumann, *Le origini e la storia della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1983.

Introducendo l'opera di Erich Neumann — *Origini e storia della coscienza* (1) — Jung afferma che: « L'autore ha radicato i concetti della psicologia analitica su di una salda base evolutiva, ed ha eretto su questa una struttura completa in cui le forme empiriche del pensiero trovano il loro giusto posto ». Dirò immediatamente che anche il punto di vista adottato nel presente lavoro è fondato su di una prospettiva evolucionistica, ma su base prevalentemente biologica. È da questa piattaforma dunque che verrò ora a proporre alla discussione — in via necessariamente sintetica e forse ipersemplicità — alcune tesi, a sostegno dell'argomento proposto nel titolo.

*Prima tesi*

*L'inconscio è il luogo della memoria dimenticata e i meccanismi della dimenticanza progressiva sono utili ai fini evolutivi.*

A sostegno di tale affermazione facciamo parlare innanzi tutto lo stesso Jung. In *Psicologia analitica e coscienza del mondo* [2], che fu originalmente una conferenza data in Karlsruhe nel 1927, Jung sottolinea come, vista nell'ottica freudiana, « l'attività psichica inconscia ci appare come il ricettacolo di tutti i contenuti sgraditi alla coscienza e di tutte le impressioni dimenticate. La conferenza tenuta a Vienna nel '31. « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea » (3) dice come sappiamo qualcosa di più: « Non è affatto una specie di angolo oscuro, ma è il deposito che tutto domina, dell'esperienza atavica d'innumerabili milioni di anni, l'eco della preistoria, a cui ogni secolo non apporta che un piccolissimo contributo da variazioni e di differenziazione. L'inconscio collettivo, essendo in ultima analisi un deposito storico che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico, ha nel suo complesso il significato di una specie di immagine nel mondo senza tempo ».

(2) C. G. Jung, « Psicologia analitica e concezione del mondo » (1927), in *La dinamica dell'inconscio. Opere*, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 385.

(3) C. G. Jung, « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea » (1931), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., p. 363.

Se ammettiamo che l'inconscio collettivo sia l'archivio delle esperienze ataviche d'innumerabili milioni di anni, se inquadrando tale affermazione nella prospettiva evuzionistica, e se ricordiamo che Jung non rifiuta l'inconscio freudiano come luogo della rimozione e della dimenticanza personale, ebbene appare immediatamente sostenibile che anche l'inconscio collettivo possa venire considerato luogo della rimozione e della dimenticanza, ma in senso propriamente filogenetico. In altre parole risulta ammissibile l'ipotesi che l'inconscio personale sia luogo della memoria dimenticata ontogenetica, mentre l'inconscio collettivo sia luogo della memoria dimenticata filogenetica. A tale riguardo il fatto che i contenuti dell'inconscio collettivo si manifestino come degli « a priori » diventa d'altro canto comprensibile se accettiamo la ben nota legge di Haeckel secondo la quale l'ontogenesi ricapitola la filogenesi: nella marcia lineare dello sviluppo si incontrano ciclicamente momenti critici che in quanto tali appaiono un « quid movum » all'individuo interessato, ma in realtà fanno parte dei « corsi e ricorsi

storici » se applicati alla specie di cui quell'individuo è singolo rappresentante (*a priori* = *a posteriori*).

Circa l'utilità evolutiva della dimenticanza potremmo forse considerarla come consustanziale alla tendenza intrinseca agli organismi, che li spinge a livelli di organizzazione sempre più complessi ma, poiché saremmo forse immediatamente tacciati di lamarckismo, possiamo collocare la dimenticanza fra i meccanismi della selezione naturale (Darwin) (4) e delle convenzioni naturali (Barbieri) (5).

(4) C.R. Darwin, *L'origine della specie*, Torino, Boringhieri, 1959.

(5) M. Barbieri, *La teoria semantica dell'evoluzione*, Torino, Boringhieri, 1985.

(6) M. Trevi, A. Romano, *Studi sull'ombra*. Roma, Marsilio, 1985.

(7) M. Douglas, *Natural symbols*, Hermondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1973.

Ricordando che l'uomo è animale sociale, appaiono al proposito assai pertinenti le affermazioni di Romano (6) : «La necessità di una regola e perciò di un sistema di comandi e di proibizioni che si oppone, limitandole, alle esigenze istintive, è inerente al funzionamento stesso della vita sociale la quale — a sua volta — è una condizione indispensabile per la sopravvivenza dell'uomo ».

In tal senso appare anche utile invocare la cosiddetta « purity rule » (7) proposta dall'antropologa Mary Douglas.

I processi « intimi » vengono sempre più tenuti distanti dal discorso sociale quanto più questo diventa importante.

Così la distanza sociale tende ad essere espressa in distanza « equivalente » dalle origini fisio-logiche e viceversa.

Risulta cioè ovvia la importanza, a fini adattivi, del dimenticare o rimuovere i processi naturali che verranno quindi ad essere depositati nell'inconscio, mentre si sviluppa sempre più la *mente*, la *socializzazione*.

#### *Seconda tesi*

*Gli archetipi corrispondono ai comportamenti di « ruolo » socialmente percepiti e stabilizzati. Sono assimilabili ad entità biologiche e sottoposti alla evoluzione culturale.*

« L'archetipo è pura natura, incontaminata, ed è la natura che spinge l'uomo a pronunciare parole e a

compiere atti del cui senso non è consapevole, al punto che non ci pensa neppure ».

Queste sono parole di Jung, sappiamo, contenute in un saggio dapprima pubblicato come parte di un Eranos-Jahrbuch nel '46, e poi rivisto e nuovamente pubblicato nel '54(8).

È uno Jung maturo dunque, che ha già ampiamente elaborato il suo fondamentale concetto di archetipo e la distinzione di questo dalle immagini archetipiche.

La parentela dell'archetipo con l'istinto è ormai praticamente indiscutibile, e anche in tal senso la sua affermazione; « l'archetipo è pura natura incontaminata » appare utilmente collocabile in una prospettiva evolucionistica.

È ben noto come l'adattamento evolutivo imponga di considerare gli eventi biologici, naturali, come finalizzati alla sopravvivenza dell'individuo nonché al suo successo riproduttivo, e quindi alla sopravvivenza della specie.

Ritengo si possa banalmente affermare, come corollario, che ciò che ha condizionato il ripetersi di certi comportamenti, nella specie « homo sapiens », e il renderli abituali fino a divenire « archetipi », è stata la loro risposta ottimale alle necessità adattive.

E anche un'altra considerazione, altrettanto banale, mi sembra opportuna: forse più di ogni altra specie l'homo sapiens è stato fin dai primordi un animale sociale, e dunque i suoi archetipi, come « patterns naturali di comportamento » (Ira Progoff) (9), rappresentano non soltanto le tappe fisiologiche, maturative, di ciascun individuo dalla nascita alla morte in quanto organismo biologico, ma anche e soprattutto le tappe e i comportamenti necessari alla sopravvivenza dell'individuo come essere sociale, e quindi in rapporto ad altri individui, per la organizzazione del gruppo di appartenenza e per il rapportarsi con gli altri gruppi e le relative nicchie ecologiche, insomma per la socializzazione.

Appunto, per gli studi sulla socializzazione degli animali, gli etologi hanno trovato utile adoperare concetti

(8) C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » (1946), in *La dinamica dell'Inconscio. op. eli*, p. 177.

desunti dalle scienze sociali umane, in particolare il concetto di « ruolo ».

Una società infatti si compone di un sistema complesso, di ruoli che costituiscono il sistema sociale, e mantiene la sua struttura nella misura in cui gli individui si conformano agli specifici ruoli che da essi sono attesi.

In altri termini il ruolo può venire definito anche come l'interfaccia fra l'individuo e il gruppo sociale, poiché su di esso convergono l'assunzione (del ruolo) da parte dell'individuo e l'assegnazione di esso da parte della società.

Visto in un'ottica più specificamente junghiana tale concetto sembra assumere decisamente le qualità e le valenze assegnate da Jung al concetto di « persona », la maschera che l'individuo deve portare nei suoi scambi quotidiani con la società.

Dunque ruolo come persona, in quanto interfaccia fra l'individuo e il gruppo. Ma, a ben guardare, ritengo che il concetto di ruolo — come comportamento manifesto di uno stato, per usare la terminologia di Linton — possa venire esteso a comprendere il concetto di archetipo in genere, soprattutto se adottiamo la definizione che di archetipi ci ha dato Ira Progoff, chiamandoli « i patterns naturali di comportamento della razza umana ».

In altri termini torniamo alla definizione dalla quale siamo partiti che, con parole di Jung dice come l'archetipo sia « pura natura, incontaminata ». E l'equiparazione archetipo/ruolo sembra sostenibile soprattutto in funzione dell'essere l'inconscio collettivo (sede degli archetipi) « un deposito storico, l'eco della preistoria, che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico ». Se l'uomo, banalmente, è soprattutto un animale sociale, l'esperienza « atavica, di innumerevoli milioni di anni » ha riguardato essenzialmente i rapporti dell'uomo con i suoi conspecifici, in una parola i rapporti sociali, e dunque i « ruoli » assunti o assegnati per tali interscambi. La percezione di un tempo ciclico, cosmologico, vigente ai primordi dell'umanità, prima del tramutarsi di tale percezione in

quella di un tempo lineare, escatologico, fu probabilmente un fattore di grosso rilievo a far sì che quelle esperienze primordiali si cristallizzassero in schemi strutturalmente acquisiti ed ereditariamente trasmessi: " a priori » insomma che sono in realtà « a posteriori ».

Non è possibile al momento sapere come in effetti quelle esperienze potessero strutturalmente allocarsi nel nostro organismo.

Sia sufficiente dunque per il momento considerare sostenibile l'equazione archetipo == ruolo, e su questa base considerare quel particolare archetipo che ci riunisce qui a congresso, l'archetipo dell'Ombra. Trattasi in effetti di un archetipo sui generis, non chiaramente definito.

Lo stesso Jung qualche volta appariva esasperato nel tentativo di chiarire il concetto. Come riferito dalla von Franz (10) una volta, dopo una lunga discussione sul tema, esclamò: « Tutta questa diatriba è nonsenso! L'Ombra è semplicemente *tutto l'inconscio* ». A me sia consentito qui essere semplice, forse banale oltre misura e attenermi proprio a questa esclamazione di Jung: « L'Ombra è semplicemente tutto l'inconscio ».

In quanto tale l'inconscio — l'abbiamo visto prima — potrebbe essere considerato il ' luogo della memoria dimenticata ' ontogenetica e filogenetica, personale e collettiva, il luogo della rimozione che contiene pertanto, sia individualmente che collettivamente, tutto ciò che, a livello di coscienza, appare contrario all'ideale dell'Io, o alla propria identità personale o collettiva.

(10) M. L. von Franz, C. G. Jung. *His myth in our time*, London, Hodder and Stoughton, 1975.

### Terza tesi

*Per essere attualizzati gli archetipi debbono incontrarsi con esperienze personali, al fine di venire integrati nella coscienza percettiva che, in quanto tale è « l' luogo d'origine di ogni modello scientifico e di conoscenza della realtà » (Merleau-Ponty) (11).*

(11) M. Merleau Ponty, *La*

*phénoménologie de la perception*, Paris, Payot, 1945.

*La disconnessione emisferica ha dimostrato l'esistenza di due coscienze percettive. Quali le conseguenze?*

(12) E.C. Whitmont, *The Symbolic Quest*, London, Barrie Books, 1969.

Così come nel mondo biologico in genere si riscontra un alto grado di corrispondenza fra predisposizioni specifiche e specifici aspetti dell'ambiente, così anche le predisposizioni psichiche non sono fattori interni isolati che possono venir separati dal mondo esterno: « Mondo e archetipi » come dice Whitmont (12) « si corrispondono l'un l'altro ». Pertanto nell'uomo, le determinanti archetipiche non si manifestano finché non vengono attualizzate da un'appropriata occasione ambientale.

La trattazione di Whitmont, cui ho fatto riferimento, termina con queste parole: « Sempre la integrazione (degli archetipi) richiede la assimilazione, sia della dimensione specificamente personale sia di quella generale, religiosa o mitologica ». Queste parole siano la premessa alle argomentazioni che seguono.

Rendere conscio l'inconscio, e integrarne i contenuti, significa ovviamente utilizzare le strutture cerebrali che consentono le varie funzioni psichiche, a proposito delle quali, allorché si parla di coscienza, si intende una attività intellettuale superiore, unitaria, unica come apparentemente unico è ciascun individuo.

Ma dagli anni sessanta le cose sono divenute, a tal proposito, un po' più complesse.

È noto come nel '62 un gruppo di ricercatori guidati da Sperry (13), avendo somministrato alcuni tests comportamentali di ordine neurofisiologico ad un giovane paziente gravemente epilettico, al quale era stata praticata la resezione chirurgica del corpo calloso, (per evitare che la scarica epilettica si diffondesse all'altro emisfero) scoprirono che ciascuna metà del cervello, ciascun emisfero, lavorava in maniera assolutamente indipendente rispetto all'altro.

(13) R.W. Sperry, « Hemispheric deconnection and unity in conscious aware-ness », *American Psychologists*, 22, 1968.

Questa « sindrome da disconnessione emisferica », come fu chiamata, dimostrava in altre parole, per dirla con lo stesso Sperry, che « ciascun emisfero sembra

avere le sue proprie sensazioni private e separate, le sue proprie percezioni, le sue proprie concezioni e i suoi propri impulsi ad agire con le esperienze volitive, cognitive, e di apprendimento correlate. Dopo l'intervento ciascun emisfero ha anche una propria separata serie di ricordi, che è inaccessibile ai processi mnemonici dell'altro emisfero ».

Ed è stato proprio un nostro collega junghiano, Ernest L. Rossi (14), di Los Angeles, che per primo ha sottolineato le corrispondenze evidenziabili fra le funzioni specializzate degli emisferi e i costrutti metapsicologici della psicologia analitica.

Ha infatti riportato all'emisfero sinistro la estroversione, le funzioni pensiero e sensazione, i processi egoici, i rapporti causali, (l'analisi, in una parola la razionalità. Ha riferito invece all'emisfero destro l'introversione, le funzioni sentimento e intuizione, i processi archetipici comprensivi del Sé, i rapporti acausali (la sincronicità); in sintesi, insomma la irrazionalità che in quanto tale, può essere forse omologata al pensiero magico (15).

Insomma l'esistenza di due emisferi funzionalmente distinti è ormai data per acquisita e il riferirci alla funzionalità differenziata è comunque necessario.

Come tenerne conto sul piano dei nostri interessi e in particolare in relazione all'archetipo dell'Ombra?

Chi vi parla si è occupato delle funzioni del corpo calloso da una angolatura prettamente psichiatrica, per studiarne le eventuali alterazioni strutturali nella schizofrenia (16).

Fra i dati allora considerati, uno in particolare sembra utile accennare qui. Nell'uomo, mentre la parte posteriore del corpo calloso costituisce una finestra attraverso la quale ciascun emisfero scambia informazioni sensoriali e motorie provenienti dal campo controlaterale, la parte anteriore appare essere invece una finestra cognitiva. Questa « finestra » è utilizzata quindi per il trasferimento di materiale semantico, cioè informazioni conseguenti ad astrazioni di più alto livello. Ne deriva che una eventuale inibizione al trasferimento di informazioni a tale livello potrebbe

(14) E. Rossi, « The cerebral hemispheres In Analytical Psychology », *The Journal of Analytical Psychology*, 22. 1. 32, 1977.

(15) E., Trias, *Metodologia del pensamiento magico*, Barcelona. EDHASA. 1970.

(16) R. Fiumara et al., « Attuali vedute sulle alterazioni strutturali del corpo calloso nella schizofrenia », *Atti del IV Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria Biologica*, Pavia, 19-20 sett. 1985.

essere ben considerata come la base funzionale della rimozione!

E un altro dato sembra opportuno ricordare qui: la neo-cortex risulta praticamente non avere canali di informazione diretti e suoi propri con l'ambiente. Tutte le informazioni, in ingresso e in uscita, concernenti l'ambiente esterno, oppure quello interno, viscerale, sono mediate e quindi modulate attraverso stazioni di transito e di smistamento appartenenti al lobo limbico o al tronco encefalico, i cervelli paleomammifero e rettiliniano secondo McLean (17).

(17) P.D. McLean, «The triune brain, emotion and scientific bias », in F. Shmitt, *The neurosciences second study program*, New York, The Rockefeller Univ. Press, 1970.

Tutto ciò premesso, ricordando in sintesi l'importanza del trasferimento informativo via corpo calloso fra i due emisferi, e i rapporti che questi hanno con le strutture sottocorticali, si propone di considerare la rimozione pertinente all'inconscio personale avere a che fare con uno *splitting orizzontale* tra gli emisferi, e la rimozione pertinente all'inconscio collettivo avere a che fare invece con uno « *splitting* » *verticale*, rispetto alle strutture sottocorticali, forse il tronco dell'encefalo, il cervello rettiliniano.

Dall'incrociarsi degli *splittings* funzionali orizzontale e verticale insomma, deriverebbe il costituirsi ontogenetico e filogenetico dell'Ombra.

E, perché l'Ombra venga riportata in luce, ed utilizzata, sembra possibile ipotizzare un necessario percorso inverso, che *rimuova la rimozione* tanto nel suo aspetto ontogenetico, personale, che in quello filogenetico, collettivo.

In altri termini ci riportiamo alle parole di Whitmont prima citate: « Sempre la integrazione degli archetipi richiede la assimilazione sia della dimensione specificamente personale sia di quella generale collettiva.

#### *Quarta tesi*

*Si ipotizza che la cultura sia conseguente, in termini proiettivi, alla funzionalità differenziata dell'emisfero sinistro e di quello destro.*

La « cultura » può venire semplicemente intesa come 113

il patrimonio delle conoscenze acquisite che costituisce, in un periodo della storia, la «civiltà» di un popolo.

Ma intesa più propriamente in una prospettiva evolutivista, per coglierne le finalità operative, sembra conveniente intendere per « cultura » un « insieme di relazioni simboliche che sostengono la sopravvivenza » (18), e agiscono come fondamento delle strutture sociali.

È da notare che in effetti ogni discorso sulla cultura contiene in sé un paradosso.

Pur ammettendo la « cultura » come un prodotto dell'evoluzione e quindi della « natura », essa natura viene espressa tramite simboli, che sono essi stessi prodotto della mente, un artificio o un prodotto convenzionale, dunque esattamente l'opposto del naturale. Un tentativo di reperire delle invarianti comuni, all'interno delle varie culture e delle varie strutture sociali potrebbe effettuarsi forse riportando la « cultura » alla sua matrice primaria, alla sua culla originaria, alla sua più specifica macchina produttiva, il cervello, esaminando eventuali corrispondenze isomorfe con il suo funzionamento.

È quanto si è tentato di fare in altra occasione (19). Da quel lavoro si riporta qui la teoria proposta dall'antropologo Victor Turner (20).

Secondo tale teoria esisterebbero sempre due grandi modelli di interrelazioni sociali che si giustappongono e si alternano: il primo è quello di una società come « struttura » con differenze di posizione e di ruolo sociale secondo il sesso, l'età e la collocazione gerarchica, dipendente questa dai sistemi politici, legali, economici e di parentela, dove le persone sono separate in una tipologia variamente differenziata e dove esiste una valutazione normativa in termini di « più » o « meno ».

Il secondo modello è invece quello di una struttura molto rudimentale, o addirittura senza alcuna specie di struttura, dove gli individui sono indifferenziati, uguali in tutto fra loro. Tale secondo modello, denominato « *communitas* », deve essere transitorio, altri-

(18) G. Corradi Fiumara, *Funzione simbolica e filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1980.

(19) R. Fiumara, « Funzioni emisferiche e salute mentale. Possibilità di isomorfismi », *Formazione Psichiatrica*, 1, 2, 41, 1984.

(20) V. Turner, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Chicago, Aldine Pubi. Co., 1969.

menti si trasforma inesorabilmente in una parte della struttura.

Ogni esperienza di vita, contiene esposizioni alternate alla società come struttura, regolata quindi secondo modalità di pensiero logico-analitico, e alla società come « *communitas* », regolata questa dalle modalità del pensiero magico sintetico egualitario (Naturalmente sono da prevedersi condizioni di transizione).

Sembra particolarmente suggestivo incontrare qui una corrispondenza, isomorfa a tutti gli effetti, con il funzionamento differenziato dell'emisfero di destra, pensiero magico, sintetico, e dell'emisfero di sinistra, pensiero logico-scientifico, analitico.

Insomma la *cultura*, come prodotto del cervello, viene da questo proiettata secondo due modelli contrapposti ma complementari, e di sostegno all'articolarsi della società. I due modelli fondamentali reperiti da Turner nello Zambia sono applicabili, pensiamo, a livello ben più esteso, ovunque vi siano gruppi umani, su scala planetaria, insomma!

Si sottolinea peraltro la complementarità dei due modelli: come nella psicologia della Gestalt figura e sfondo si corrispondono e si determinano reciprocamente, così pure « *communitas* » e « *struttura* » non possono esistere l'una senza l'altra, sono insomma le due facce di una stessa medaglia, così come, d'altro canto, le strutture cerebrali emisferiche si corrispondono specularmente.

A proposito della cultura, come fatto specificamente umano, recentemente mi è stata data l'occasione (21), di considerare il pensiero di Jung sui rapporti intercorrenti fra archetipo e istinto (oggi definito anche come « sistema comportamentale »).

In quella occasione avevo preso in esame, fra gli altri, il saggio di Jung *Sull'energia psichica* (22) del '28. In tale saggio viene affermato che « contro il polimorfismo della natura istintuale c'è il principio regolatore della individuazione » ... « insieme formano una coppia di opposti, spesso denominati come natura e spirito ». Ma nello stesso saggio Jung afferma che la

(21) R. Fiumara, « Psicologia Analitica ed Etologia », *Atti XXXVI Congresso Nazionale Società Italiana di Psichiatria*, Milano, 27 settembre 1985.

(22) C. G. Jung, « Energetica psichica » (1928), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit.

« cultura » non si oppone in realtà agli istinti, ma li trasforma e li canalizza in forme pratiche e socialmente utili ».

Nel commentare questa duplice considerazione fatta da Jung, allora così dicevo: « Chissà, forse sarebbe interessante chiarire meglio i significati e i rapporti fra « spirito » e « cultura ».

Oggi, qui, in termini del tutto provvisori, dicendomi disponibile a ogni ripensamento, propongo la equivalenza fra i due termini, in base alle argomentazioni seguenti.

Nel lavoro intitolato *Intersoggettività e dialogo fra le religioni*, l'autore, E. Cousins (23), del Dipartimento di Teologia della Fordham University di New York vi proponeva tre modelli di intersoggettività.

Il primo veniva derivato dalla vita dello Spirito che, nella Trinità, è considerato come l'amore che lega il Padre al Figlio. Lo Spirito stabilisce le relazioni fra Dio e l'individuo e allo stesso tempo fra tutti gli individui. Il secondo colloca la intersoggettività nel Logos divino, cioè la seconda persona della Trinità, il Figlio del Padre, la sua perfetta Immagine e Parola (Logos, in quanto Parola, è la base della personalità e allo stesso tempo la capacità di collegarsi agli altri).

Il terzo modello viene dall'esperienza mistica di Mastro Eckhart — il quale aveva misticamente parlato del « deserto » nella mente di Dio, cosa che presuppone che ciascuno abbia tale deserto entro se stesso:

un abisso, un buio, un vuoto silente ove la persona e Dio sono una cosa sola, e dove ogni persona non è separata dalle altre persone o dalle altre creature. E ciascuno dei tre modelli è *relazionale*, dice Cousins, in un senso radicale poiché come un modello — noi aggiungiamo — rappresenta le relazioni intersoggettive che si hanno fra il Dio Creatore e le sue Creature, e fra le creature medesime, in una parola i rapporti *transpersonali*.

Se diamo per vera l'affermazione che la cultura è prodotto degli emisferi cerebrali, ebbene potremmo forse ammettere che gli uomini, dai Padri della Chiesa, ai filosofi e agli psicologi, interrogandosi sul fenomeno

(23) E. H. Cousins, « Inter-subjectivity and interreligious dialogue », *Atti del Congresso Internazionale su Intersoggettività, società e religione*. Roma, 4-7 gennaio 1986 (In corso di stampa).

della intersoggettività, ovvero delle relazioni interumane, abbiano elaborato dei modelli, utilizzando poi per definirli dei termini peculiari alla loro ottica di osservazione. Sono così state utilizzate con diverse significazioni, ma sostanzialmente in riferimento agli stessi fenomeni della comunicazione interumana, termini come spirito, cultura, inconscio collettivo, la « matrix » che si incontra nella gruppo-analisi di Foulkes (24).

(24) S. H. Foulkes, *Analisi Terapeutica di Gruppo*, Torino, Boringhieri, 1969.

Per una facile operazione di realismo nominale sembrano essere cose diverse ed avere significati diversi, ma noi proponiamo di considerarli, per comodità, come equivalenti.

#### Quinta tesi

*Il nostro ' mondo scisso ' corrisponde, in termine di modello, ad un cervello scisso funzionalmente fra i due emisferi. Perché la scissione venga superata, occorre ricongiungere in modo bilanciato il funzionamento di tali strutture, e in tal modo riportare « in luce » i contenuti dimenticati e posti « in ombra ».*

Dal reciproco combinarsi fra una rimozione orizzontale e una rimozione verticale, avevamo derivato il probabile costituirsi dell'Ombra, omologata questa, con le parole di Jung. a « tutto l'inconscio ».

Il « mondo scisso », quindi — si ritiene opportuno qui precisare — potrebbe essere analogato ad una sindrome di disconnessione emisferica, a inibizione funzionale orizzontale. Ma bisognerebbe tener conto anche — adottando l'analogia proposta — della rimozione, o inibizione funzionale, verticale, in una sorta di sistema di coordinate cartesiane che possano tener conto di entrambe le componenti, ontogenetica e filogenetica, orizzontale e verticale.

(25) J. Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e le origini della coscienza*, Milano. Adelphi, 1984.

Insomma le cose già qui appaiono cominciare a complicarsi, rispetto alla formulazione originaria, e tutta-

via, per semplicità, propongo di rimanere per il momento a tale formulazione.

Ma forse una domanda sorge a questo punto spontanea: qual è la utilità del modello?

Conviene naturalmente precisare che trattasi di un modello euristico, e come tale la sua utilità risiede soprattutto nel l'attivare la ricerca e nel sistematizzare quindi i dati dell'esperienza.

Ma credo anche che si possa cominciare subito con la sua utilizzazione pratica, e nella maniera seguente. Ad esempio considerando criticamente una convinzione che tutti condividiamo: l'unità della persona umana!

Tale concezione unitaria, legata al desiderio di supremazia, insito sembra in ciascuno di noi (vedi volontà di potenza di Alfred Adler), o forse più semplicemente alla necessità di salvaguardare un coeso e coerente senso di identità personale, porta inevitabilmente a polarizzazioni competitive, a posizioni di principio che facilmente cadono nella categoria dell'assoluto e si tramutano in strategie di allontanamento e « lotta » contro tutto ciò che risulti diverso.

Riportando la situazione ai nostri parametri si potrebbe dire che nella presa di coscienza del genere umano il complesso di identità è stato attivato ma un prezzo è stato anche pagato: non a caso Julian Jaynes ha intitolato il suo ben noto libro *Le origini della coscienza nel crollo della mente bicamerale*.

Si viene pertanto a invocare qui un ulteriore passo avanti, nella presa di coscienza individuale e collettiva: ('ammissione cioè di una « duplicità » — quanto meno — nella unità della coscienza come due sono gli emisferi cerebrali. Così come l'atomo, pur considerato indivisibile, solo dopo la sua divisione ha dimostrato l'immensa energia in esso contenuta, si ritiene che, riconoscendo finalmente al cervello la sua natura divisa, si costituiscano le premesse per il disvelamento di tutte le sue immense potenzialità, che sono basate su di un funzionamento *sintattico* e non dialettico delle componenti costitutive.

Naturalmente non si ha in animo un tentativo esaur-

(26) G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino d'Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1982.

stivo di spiegare « tutto »: già quello che si è detto finora, corre abbondantemente il rischio di venire tacciato di eccessivo semplicismo o di « inflazione ». Sia concesso tuttavia considerare una determinante generale che, come suggerito da de Santillana (26), ha avuto peso nel contribuire alla evoluzione degli eventi nella direzione polarizzatrice sopra denunciata: lo sviluppo della prospettiva.

Lo sviluppo di una cultura basata sulla spinta in avanti esercitata dalla prospettiva, lasciò tuttavia in posizione retrospettiva, ponendola in « ombra », una cultura basata, come nei tempi antichi, sull'ascolto piuttosto che sulla visione.

Con Cartesio, poi, la Cultura venne dichiaratamente divisa dalla Natura, le scienze dello spirito vennero separate dalle scienze naturali, e l'uomo, essere naturale, venne portato a « galleggiare » in uno spazio artificialmente creato, lontano, sempre più lontano dal mondo naturale originario dove l'uomo, come mammifero superiore è nato. Sicché ogni affermazione filosofica e, conseguente-mente politica è stata, soprattutto da allora, basata su argomentazioni autovalidantisi, poiché disancorate da fondamenti reali, quelli della biologia, e pertanto destinate, come è accaduto, a perdersi, inflazionandosi, in meri giochi linguistici.

In tal caso così come è certamente da valutare con piacere il ritorno di una « Filosofia dell'ascolto » (27), è certamente ancora più meritoria la decisiva introduzione, nell'ambito delle discipline scientifiche, dello studio comparato del comportamento, animale e umano, in una parola della Etologia. Detto in riferimento al modello qui proposto la Filosofia dell'ascolto appare come un recupero orizzontale, ontogenetico, l'Etologia come un recupero verticale, filogenetico.

(27) G. Corradi Fiumara, *Filosofia dell'ascolto*, Milano Jaca Book, 1985.

In tal modo la filosofia, a vantaggio delle discipline derivate, potrà avviarsi a divenire una reale epistemologia superando il rischio di rimanere soltanto una ermeneutica a circuito chiuso. D'altro canto l'attenzione, rivolta dalla Etologia verso

la spiegazione storica e soprattutto teleonomica del comportamento e dei suoi significati adattivi, se innestata nelle ricerche di Psicologia Analitica contribuirebbe forse a sottolineare più chiaramente questa disciplina come « Psicologia del processo di individuazione », denominazione quest'ultima preferita da Ernst Bernhard (28), che da Berlino portò in Italia la Psicologia Analitica e che, qui a Berlino, conclusivamente mi piace ricordare, considerando altresì che il suo pensiero, ricco di profondo sapere e di straordinarie intuizioni, meriterebbe di essere meglio conosciuto e studiato.

(28) E. Bernhard, *Mitoblografia*, Milano, Adelphi, 1969.