

Daniela De Robertis ¹

Ricerca Psicoanalitica, 2009, Anno XX, n.1, pp. 123-144

COSCIENZA, LIVELLI DI ESPANSIONE E TEMPO. ALCUNI SPUNTI PER LA CURA PSICOANALITICA

SOMMARIO

La polisemia presente nell'uso del termine coscienza ha generato una confusione concettuale e ha fatto della coscienza un concetto ibrido. Facendo leva sul concetto di espansione di coscienza (Tronick, Sander), è possibile considerare non *una* coscienza, ma diversi livelli funzionali di essa. L'A. presenta una preliminare distinzione in quattro livelli: consapevolezza, strettamente connesso alla vigilanza, coscienza fenomenologica e coscienza come autoriflessione. Questo ultimo livello è molto diverso dalla consapevolezza, e differentemente dalla consapevolezza, non utilizza il registro del conscio, ma il registro inconscio, nel senso di implicito. L'autoriflessione, come dialogo interiore, è agganciata alla temporalità interna del soggetto e in essa l'A. individua il motore del cambiamento. Nella stanza dell'analisi l'apertura nel paziente di uno spazio di autoriflessione in cui il presente possa presentarsi diverso dal passato, apre all'alternativa e permette di mentalizzare il tempo del futuro come spazio di libertà in vista di diverse, possibili e ulteriori determinazioni di sé. In questa funzionalità risiede l'obiettivo della cura, incline a *considerare l'insight della coscienza non la percezione del passato, ma la percezione del futuro.*

SUMMARY

Consciousness, expanded states and time: some notes to psychoanalytical treatment

Polysemy, that the word "consciousness" shows off, originates a conceptual confusion and turns consciousness into a *hybrid* concept. Emphasizing the *expanded states of consciousness* (Sander, Tronick), it's possible to take into account not just *one* consciousness, but several different functional states of it. The A. presents a preliminary distinction of four levels : awareness, strictly linked to vigilance, phenomenological consciousness and self reflectivity. The last state is very different from awareness: it does not use conscious code, but unconscious one, in the meaning of implicit area. Selfreflectivity is a inner dialogue that depends on inner subject's temporality.

The A. identifies in his state the changing motor of the cure : in clinical work the opening on the part of the patient towards a self reflectivity where the present is seen in a way different from the past, may open to an alternative "thinking", to the mentalization of a future time as a space of freedom, susceptible of

¹ Daniela De Robertis, filosofo e psicologo, è analista con funzione di training e supervisore della Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione (SIPRe), membro dell'International Federation of Psychoanalysis Societies (IFPS) e dell'Organizzazione Psicoanalisti Italiani *Federazione e Registro* (OPIfer). Email: daniela.derobertis@tin.it

different, possible and potential self determinations. The goal of treatment resides in this function of self reflectivity where the accent *is put on the insight of the perception of the future, not on the insight of the experiences of the past.*

Ai confini del possibile?

Non è facile parlare di coscienza, tant'è che in alcune lingue extraeuropee non esiste nemmeno la parola e a tutt'oggi non abbiamo una scienza della coscienza.

A conferma di quanto la coscienza restituisca enigmi e misteri al suo ricercatore, esiste all'interno delle varie posizioni epistemiche adottate dai filosofi della mente una corrente chiamata Neomisterianismo, secondo la quale la coscienza è un fenomeno che non potrà mai essere compreso (McGinn, 1999).

Non c'è da stupirsi allora che la coscienza, appannaggio per tradizione storica della filosofia, tema di elezione per la psicoanalisi e attualmente dominio di svariate discipline, si palesi oggi più che mai un oggetto di difficile gestione, argomento scientificamente scottante.

I neuroscienziati ne sanno qualcosa: "basta nominarla e si ritraggono in massa rifugiandosi dietro un urbano agnosticismo" (Tononi, 2003, p. 5).

Per molti dunque la coscienza è un fenomeno inafferrabile e, come accade per gli attributi di Dio, analogamente, anche nel dibattito sulla coscienza, risulta difficile definirne i limiti di sagoma, dal momento che la coscienza, come l'esistenza di Dio, "non soggiace ad alcuna delle limitazioni della nostra povera immaginazione" (Ibid., p. 6). Ad evocare l'immensità dei confini della coscienza, *Più grande del cielo* è il suggestivo titolo del testo di Edelman (2004).

Espansione di livelli versus polisemia

All'indefinizione dei suoi contorni contribuisce anche il fatto che la coscienza è un concetto su cui si riversano svariate dimensioni e molteplici significati, con l'esito di generare spesso confusioni nella letteratura sull'argomento. Si tratta di fraintendimenti che hanno gravato il termine coscienza di una polisemia che ne ha fatto un concetto "ibrido" (Block, 1995). Insomma una specie di termine ombrello sotto cui convergono più funzioni, dimensioni e significati anche molto differenziati tra loro.

Una prima mossa per tentare di dirimere almeno la confusione semantica che l'uso della parola coscienza denuncia, sta nell'assumere un osservatorio polifunzionalista e continuativista.

Nell'occupare una posizione polifunzionalista faccio leva sul concetto di *espansione di coscienza* (Tronick, 1998; Sander, 2002) che stimola a considerare non *una* coscienza, ma diversi livelli funzionali di essa, che è possibile si siano succeduti nello sviluppo della nostra specie, durante il processo di ominazione, e che emergono via via nell'evoluzione dei primi anni di vita del bambino. In questo accrescimento progressivo, che connota l'approccio continuativista, l'emergenza di un successivo livello di coscienza, più ampio e articolato, non mette fuori gioco il precedente, ma vi si affianca, coesistendo funzionalmente insieme agli altri e producendo a sua volta all'interno del sistema coscienza una ramificazione e una gerarchia di livelli, in base alla maggiore o minore complessità di ciascuno, che sarà presente per tutta la vita.

Proverò quindi ad effettuare una distinzione di livelli, considerando quattro dimensioni, che, per quanto provvisoria e sommaria, può considerarsi una misura preliminare utile a rendere meno confusi e sfumati i contorni del problema coscienza.

Una prima, ma a mio avviso nevralgica distinzione, va effettuata tra coscienza (*consciousness*) e consapevolezza (*awareness*).

La consapevolezza riguarda l'essere consapevole tanto di fatti, oggetti, situazioni, ecc., quanto di propri stati, idee, azioni, ecc.. Si tratta dell'esperienza cosciente, detta anche coscienza d'accesso (*access consciousness*), che si riferisce all'accessibilità, cioè alla fruizione di determinati "dati" mentali. Da intendersi anche come coscienza percettiva nel senso di una funzione che "percepisce" e registra unità d'informazione, usando un processamento dati che è quello del codice conscio. Vedremo in seguito in che misura questa sia l'accezione univoca, e quindi alquanto restrittiva, che Freud assegna alla coscienza.

Tale funzionalità non solo è legata alla vigilanza, ma la presuppone. Ecco allora apparire un secondo significato attribuito al termine coscienza, come sinonimo di vigilanza, dominio specifico su cui da sempre si è appuntata l'attenzione della neurofisiologia. Si dice infatti che il soggetto è cosciente o ha coscienza, diversamente da altri stati in cui non lo è o non la ha, come quando si è distratti, confusi, addormentati, svenuti, ecc.. In sintesi la consapevolezza rappresenta un livello di coscienza in un'accezione funzionalista, in quanto si riferisce a stati di coscienza, nel senso di stati di vigilanza, riferibili ad una disposizione o qualità psichica. Il parametro della vigilanza, in termini di presenza o assenza di consapevolezza, si snoda lungo un *continuum* che passa dalla veglia vigile, alla sonnolenza, agli stati crepuscolari o confusionali, al sonno, al coma. Lo stato di vigilanza, detto anche coscienza grezza (*crude consciousness*) si genera in relazione a stati funzionali del cervello per i quali si mettono in atto funzioni specifiche (quali sensazioni, attenzione, attività mentali superiori, ecc.), delle quali è relativamente agevole rinvenire i correlati neurali (formazione reticolare, talamo, sistema limbico).

Tutt'altro significato, testimonianza di un maggiore livello di espansione, evoca la parola coscienza quando viene usata non in senso funzionalistico, ma in senso fenomenologico, ossia per indicare l'esperienza che si ha di se stessi, il "sentirsi", nel senso della percezione esistenziale. In tal caso ci troviamo al cospetto della coscienza c. d. fenomenologica, in quanto legata ad un vissuto globale che ha per oggetto il proprio essere in vita, il senso del sé, quel nucleo identitario che Ricoeur (1990) ha definito *ipseità*. Questa è l'accezione, ritornata a galla dopo che il cognitivismo aveva decretato la non rilevanza dell'esperienza in prima persona, a cui sono particolarmente sensibili la filosofia della mente e le neuroscienze cognitive. Ma, al tempo stesso questa accezione è anche quella che mette a dura prova gli sforzi congiunti di entrambe queste due discipline.

Definito univocamente l'*hard problem*, lo zoccolo duro della ricerca sulla coscienza, la sua problematicità dipende dalle difficoltà incontrate, per non dire dall'impossibilità, come molti ipotizzano, di individuare i riscontri neurobiologici della coscienza intesa in questa accezione fenomenologica, cioè di risalire ai correlati neurali (*the neuronal correlates of consciousness*) (NCC) che corrispondono a questo vissuto unitario e globale. In altri termini di rinvenire nella struttura della materia-cervello la spiegazione di come si passi dall'esperienza al vissuto di essa (Shear, 1997; Tononi, 2003), ad un vissuto che è tale in quanto l'esperienza è riferita a se stessi. Nell'*hard problem* contro cui si scontrano gli insuccessi delle neuroscienze, incapaci di spiegare questo passaggio, si concentra il risvolto "misterioso" e "enigmatico" della coscienza. Tuttavia da più parti vengono sollevate obiezioni a questo proposito. Se l'*hard problem* della scienza della coscienza riguarda "cosa significhi essere qualcuno" (Varela), riguarda il senso dell'esistenza, il senso di esserci e di possedere questo vissuto, ciò rappresenta una competenza irriducibile ad una funzione neuronale, sia in termini concettuali che empirici. La coscienza non appartiene ad un gruppo o ad un sistema di neuroni, ma ad un organismo e in tal senso chiama in causa le proprietà globali dell'intera unità organismica. Un ricorso alla totalità che proprio le teorie emergentiste della coscienza difendono, considerando la coscienza una proprietà emergente dalla globalità del sistema a cui appartiene; sistema i cui contorni dipendono dal dominio di osservazione dello scienziato: in tal caso avremo il sistema cervello per il neuroscienziato (Tononi, 2003), il sistema diadico bambino-*caregiver* per la ricerca sullo sviluppo

(Beebe e Lachmann, 1998; Sander, 2005; Tronick, 2001), il sistema del *ciclo corpo-mondo-altri* per i teorici della *"mente distribuita"* (Varela, 2001) e della *"mente sociale"* e così via.

La ricerca del filosofo e l'"errore" di Cartesio

Ma oltre alla consapevolezza, o esperienza cosciente, alla vigilanza, come stato attento e alla coscienza in senso fenomenologico, come senso del sé, esiste un ulteriore significato a cui rimanda la parola coscienza. È questo ultimo significato che privilegerò in questo mio lavoro, perché penso, come approfondirò in seguito, sia quello che più interessa l'intervento psicoanalitico e più impegna lo strumento della cura.

Mi riferisco al significato dominante nell'uso filosofico del concetto di coscienza, significato che rimanda al rapporto del soggetto con se stesso, ad una dimensione d'interiorità, al dialogo come indagine interiore.

Una dimensione "altra" che poco ha a che fare con la consapevolezza e con gli stati di coscienza e che a mio avviso va mantenuta distinta anche dal senso del sé, benché, naturalmente, lo presupponga.

Nel senso più profondo la coscienza rinvia al soggetto e a un atteggiamento riflesso che ha per bersaglio la riflessione su di sé. Coscienza dunque nell'accezione di autoriflessione, un osservatorio che presuppone l'interiorità.

L'interiorità è un concetto entrato in seconda battuta nel pensiero filosofico occidentale: del tutto assente nella Grecia classica, comincia ad affacciarsi, parallelamente alla voce coscienza, con la morale stoica e a dominare la filosofia del Cristianesimo e il neoplatonismo. E a proposito della distinzione tra consapevolezza e coscienza, fu proprio Plotino a segnare i confini: la prima rinvia all'avvertire ciò che si sente o si fa; la seconda riguarda l'accesso alla realtà interiore.¹

Poi gradualmente questo carattere d'interiorità, per così dire d'intimità, si scolora, fino a che con Cartesio la filosofia moderna, polarizzata sul dualismo tra *res extensa* e *res cogitans*, s'indirizza verso una modalità distinta di concepire la coscienza. Con la coscienza viene ad identificarsi l'intera sfera del pensiero del soggetto, di un soggetto inteso come sostanza pensante, rispetto al quale la coscienza si presenta come sorgente di certezza, con un'evidenza immediata, chiara e distinta.

Al nostro novecento la delega di corrodere la coscienza cartesiana, depotenziando la sua stigmata di autoevidenza, in forza dell'argomentazione che, così come ogni altra cosa, la conoscenza di sé non è poi così tanto immediata, diretta e "fosforescente".

Si conclude così ciò che Ryle (1949) chiamò "il mito della coscienza". La fenomenologia, il positivismo logico, l'esistenzialismo, il prammatismo, l'ermeneutica (soprattutto quella di Gadamer), seppur lungo diversissime traiettorie, concorsero nell'abbattere il primato metafisico della coscienza. E questo tramonto era il segno di una diversa concezione dell'uomo, rispetto a cui erano già in precedenza entrati in campo i tre gran "maestri del sospetto": Marx, Freud, Nietzsche (Ricoeur, 1965).² Ognuno a suo modo teorizzò il sospetto che l'essere umano non disponga di una coscienza compiuta e *full time*, ridimensionando l'uomo nella sua pretesa di accedere con una chiave privilegiata alla conoscenza di se stesso e della realtà umana. "Dopo Marx, Freud e Nietzsche noi dubitiamo" proclamerà Ricoeur (Ibid., p. 67).

Diffidare della trasparenza della coscienza e metterne in dubbio la presunta attendibilità gnoseologica³, marca l'approccio anticoscienzialista diretto contro i filosofi moderni in generale, ma soprattutto contro i due capisaldi del *Cogito* cartesiano: la coscienza concepita come evidenza chiara e distinta; l'identificazione del soggetto con la coscienza.

Confutare questi due assiomi significò falsificare la priorità ontologica e gnoseologica della coscienza alla base del *Cogito* cartesiano.

È noto in che misura Freud spaccò in due l'identità soggetto-coscienza: l'uomo freudiano non abita solo ed esclusivamente lo spazio del conscio, ma è abitato dall'inconscio. La formula lacaniana del "penso dove

non sono, dunque sono dove non penso” (Lacan, 1969, p. 512) è l’attacco più brillante e fulmineo al *Cogito*, che saldava in una triplice compiutezza il soggetto, l’attività del suo pensiero e il possesso della coscienza.

E l’“errore” di Freud ?

Cartesio aveva concepito il *Cogito* come espressione di un soggetto che, in qualità di *res cogitans* è pensiero razionale e cosciente.

La rivoluzione che Freud introdusse fu una diversa significazione del mentale. Mentale non significa solo coscienza, fu la sentenza di Freud, che tagliò in due come una faglia la mente cartesiana. Con questa manovra Cartesio e circa tre secoli di cartesianesimo, che proclamavano e riducevano il mentale alla coscienza, venivano liquidati. Infatti, quando Freud introduce e teorizza l’inconscio, come controparte del conscio, restituisce un soggetto che non si esaurisce nel pensiero razionale e cosciente.

A questo punto vorrei occuparmi e del senso e delle conseguenze di questa operazione, perché, se Cartesio ha fatto i suoi “errori”, forse anche Freud non ne è esente.

Infatti se da un lato Freud è anticartesiano, avendo rotto l’incantesimo di un soggetto la cui mente è tanto cosciente quanto razionale, dall’altro però continua ad essere cartesiano perché, sulla traccia di Cartesio, Freud, da buon razionalista illuminista, continua a condividere il modo cartesiano di concepire la coscienza. La coscienza freudiana, quella che Freud fa coincidere con la “porzione” conscia, mutua tutte le connotazioni della coscienza cartesiana, *in primis* quella della razionalità.

Quali sono le altre caratteristiche che Freud attribuisce alla coscienza all’interno della topica del conscio e a quale dei vari significati che la parola coscienza veicola nella sua polisemia e a quale dei livelli che abbiamo identificato può corrispondere la coscienza freudiana?

La coscienza freudiana è veicolo di razionalità, di conoscenza come forma di sapere, espressione di un sapere consapevole e, come tale, linguisticamente esprimibile.

Che Freud sia assertore della salienza del linguaggio come espressione della coscienza, trova il suo fondamento nel concetto di *rappresentazione di cosa* e *rappresentazione di parola*. Il materiale inconscio è ciò a cui è stata ruscata la traduzione in parola, posto che la rimozione ha lacerato il nesso tra la *rappresentazione di cosa* e la *rappresentazione di parola*. Di converso l’accesso alla coscienza, in riferimento al divenire conscio di una rappresentazione (*bewusstwerden*), e l’*insight* della terapia comporta operare ai fini del collegamento con le rappresentazioni verbali, nei termini del ristabilimento del legame tra le tracce mnestiche inconscie e la loro verbalizzazione (Freud, 1915a, pp. 85-7; 1922, pp. 482-5). Sul fronte della clinica infatti l’interpretazione, che appaia e restituisce un significante ad un significato, si fa strumento del portare a coscienza. È in questa dimensione che si palesa il legame tra coscienza e linguaggio, nella misura in cui per Freud la coscienza passa attraverso la necessaria mediazione verbale.

La posizione di una folta schiera di studiosi - si pensi ad Edelman (1995) che definisce *linguistica* la sua *coscienza secondaria* - che, come Freud fanno coincidere la coscienza con l’espressione linguistica, poggia su un *nominalismo radicale* o *behaviorismo linguistico* (cfr. Luchetti, 2003). Tugendhat (1979) è l’esponente più di spicco di questa posizione volta a negare la dimensione interna e a-linguistica della coscienza. Per questo autore la coscienza va cercata solo nella sua forma esterna, nella forma di un sapere proposizionale, ossia di un sapere articolato linguisticamente. Ma che la coscienza stia nel linguaggio e consista nel dare parola forse solleva qualche sospetto: è legittimo pensare, ad es., che ciò che il paziente mette in parola può anche, a dispetto delle apparenze, non essere oggetto di coscienza (e qui impiego la parola nel senso “profondo” del termine), perché non vale solo il principio che ciò che il soggetto “sa” non può dirsi, ma vale altrettanto anche il contrario, ossia che può dirsi ciò che in realtà non ha coscienza di dire, con l’esito di essere *consapevole* delle sue narrative, ma non di esserne *cosciente*. Tutti noi analisti nella nostra pratica quotidiana abbiamo riscontri empirici di quanto la formalizzazione linguistica, *tout court*, non sia necessariamente accompagnata da un’autoriflessione profonda, quando viviamo l’esperienza di pazienti

che, addirittura a partire dai primi colloqui, si raccontano, esprimendosi verbalmente come un libro aperto e sappiamo quanto quel libro sia chiuso e quanto tempo e quanti sforzi strategici della coppia analitica occorrono per aprirlo, per far sì che il paziente si dica “veramente” quelle stesse cose.

È un esempio come tanti, utile a dubitare che la coscienza stia nel riconoscimento linguistico e a cogliere invece quanto essa ecceda il territorio del linguaggio, perché la coscienza per sua natura sembrerebbe sfuggire ad ogni codice di mediazione, compreso quello del linguaggio. Pertanto sarei incline a pensare che la coscienza linguistica sia il prodotto di un approccio all'uomo di tipo linguistico-centrico. La coscienza linguistica esprime un livello di consapevolezza che può anche marciare in parallelo e in termini solidali con il livello di coscienza di maggiore espansione (coscienza profonda), ma che ne può anche totalmente prescindere. In questo ultimo caso prospetto l'idea che la consapevolezza, occupi il ruolo di coscienza apparente e quindi svolga una funzione sostitutiva e difensiva. La considerazione mi fa riflettere sul fatto che ogni funzione, come del resto l'uso delle emozioni attesta (ad es. l'uso del pianto non per manifestare il proprio dolore, ma per attirare l'attenzione dell'altro), possa essere usata dal soggetto per scopi che vanno al di là di quelli per i quali quella stessa funzione è programmata. Si sa in che misura il soggetto psichico, in qualità di sistema complesso, in base ai propri bisogni psichici e all'interno delle proprie logiche, sia in grado di costruire metafunzioni sulle funzioni. In questa ottica anche la consapevolezza può venire impiegata per scopi diversi dagli “originari”, ad esempio può veicolare metafunzionalità difensive.

Riprendendo il nesso tra coscienza e linguaggio, a mio avviso la coscienza profonda, a differenza della consapevolezza, esita in un sapere che non è né concettuale, né linguisticamente codificabile e verbalmente formalizzabile (Bermúdez, 2001). Inoltre essa differisce dal sapere proposizionale esprimibile in “io so che...” e non è collocabile in un sapere di contenuti che è tipico del sapere epistemico. Essendo un'esperienza del tutto interna al soggetto di marca endopsichica, presuppone un dialogo con se stessi formulato in un linguaggio interiore che rinvia alla “nostra abilità di conversare con noi stessi” (Briscoe, 2002; cfr. anche Flanagan, 1992) che, similmente al linguaggio delle emozioni, è un linguaggio non articolato in parole e come tale non andrebbe preso come linguaggio linguistico. La considerazione che il linguaggio sia una competenza che contraddistingue la nostra specie e che, in quanto funzione simbolica, promuova evolutivamente l'emergere della coscienza, non significa però che la coscienza risieda e si esprima nel linguaggio, perché in tal caso si confonderebbe, nel considerare il linguaggio, il suo ruolo di variabile di sviluppo della coscienza con il suo essere la sede e la modalità esclusiva di espressione di essa.

Tornando alla coscienza freudiana, per riassumerne i caratteri, coscienza per Freud è riferibile ad un sapere proposizionale, tipico della conoscenza intellettuale ed è un sapere esprimibile linguisticamente. Ma oltre ad identificarsi con razionalità e linguaggio, la coscienza freudiana è accorgersi di “qualcosa”, *percezione* di contenuti (sia “interni” che “esterni”).⁴ Non è un caso che Freud, a partire dagli esordi della fondazione metapsicologica abbia definito la coscienza “organo di senso per la percezione di qualità psichiche” (Freud, 1900, p. 556) e in seguito abbia denominato la coscienza con la sigla PC, che sta a designare il sistema percezione-coscienza (Freud, 1920, pp. 210-1; 1922, pp. 483-8).

Razionalità, percezione di contenuti, linguaggio verbale sono tutte *performances* che mal si addicono a profilare la coscienza, qualora si tenga conto della sua cifra d'introspezione e di autoascoltazione interna.

Perciò rispetto alla domanda che ci ponevamo, relativa a quale tra i livelli di coscienza che abbiamo identificato può corrispondere la coscienza freudiana, non è difficile riconoscere in che misura la coscienza freudiana corrisponda al livello della consapevolezza e, accertato che la consapevolezza presuppone la vigilanza, come stato psichico e attentivo, è più che legittimo pensare che i dati processati da questa funzione pertengano al registro del conscio. Ma il problema è ben altro: il fatto è che la coscienza, nel senso di coscienza “profonda”, come ho distinto in precedenza, è proprio altra cosa dalla consapevolezza. E allora che fine ha fatto la coscienza in Freud? Forse se ne è persa la traccia.

Molte sono state infatti le voci che hanno denunciato l'intellettualismo e il riduzionismo della coscienza freudiana. Nel chiederci in quale modo la coscienza, nella sua dimensione profonda possa essere restituita alla psicoanalisi, mi viene il sospetto che forse per ritrovarla sia necessario non solo sottolineare la differenza tra il *livello dell'esperienza cosciente (consapevolezza)* e il *livello dell'esperienza della coscienza (coscienza profonda)*, ma sia anche opportuno sottrarre la coscienza profonda al *management* conscio, considerando questo ultimo un registro pertinente solo alla consapevolezza o coscienza di base.

In buona sostanza, mi sembra opportuno, nel maneggiare il concetto di coscienza di secondo livello, affrancarsi dal parametro del conscio, perché conscio e coscienza profonda non sono concetti solidali. Mi rendo conto che proporre una coscienza che non abita nel conscio, e di conseguenza sia inconscia, genera un ossimoro. Coscienza inconscia suonerebbe un paradosso linguistico, per evitare il quale sarebbe preferibile parlare di autoriflessione.

Ma a questo punto s'impone una precisazione: se la funzione metariflessiva dell'autoriflessione abita lo spazio dell'inconscio, essa non è certamente riferibile all'inconscio freudiano, al rimosso, perché in tal caso sarebbe veramente un paradosso concettuale. La diversa e più ampia formalizzazione dell'attuale inconscio, che non si esaurisce nell'inconscio dinamico, è proprio la condizione che mi permette di scavalcare il paradosso, legittimando la manovra di situare la coscienza profonda nell'inconscio implicito, concepito quale codice di espressione della conoscenza implicita, un'area di ricerca a cui è particolarmente sensibile il pensiero psicoanalitico nordamericano (cfr. Lyons-Ruth, 2008, p. 355 e 364-7).

Il soggetto faccia a faccia con la propria temporalità

Mi piace pensare che il livello più articolato della coscienza, quello di maggiore espansione, rinvii al soggetto e ad una riflessione profonda e implicita sul proprio lavoro della vita, secondo la suggestiva metafora dell'imperatore Marco Aurelio e ci ingaggi in un *dialogo che mantiene vivi* (von Foerster, 2003, p. 238).

Una simile funzione non può esaurire il suo significato nella coscienza di qualcosa, ma riguarda il soggetto nella propria percezione di sé e non solo in senso lato, in riferimento al vissuto fenomenologico del sentirsi in vita, ma più specificamente una percezione di sé come essere in divenire.

Una valutazione del soggetto a se stesso che ipotizzo essere legata ad un confronto tra tempi interni. Perciò vorrei trattare l'autoriflessione come riflessione agganciata ai parametri della temporalità e cogliere in essa il motore del cambiamento. È soltanto un'ipotesi che proverò ad argomentare.

Benché il concetto di coscienza in Freud presenti una fisionomia alquanto riduttiva, che ha cancellato la dimensione del dialogo interiore tra sé e sé, che non contempla la funzione della metariflessione e il riferimento al soggetto come unità e globalità, sono pur presenti nell'opera freudiana un paio di riferimenti sulla correlazione tra tempo e coscienza, che mi sembrano stimoli preziosi dai quali prendere l'avvio.

Il primo riferimento lo troviamo nel *Progetto*: accanto ai sistemi neuronali ϕ e ψ , Freud affianca i neuroni ω , che sono depositari nientemeno che della coscienza. È noto il fallimento del progetto che Freud perseguiva nel *Progetto*. L'operazione di rinvenire i correlati neuronali dello psichico gli dette scacco matto e l'opera, bruscamente interrotta, rimase incompiuta.

Ma l'incredibile intuizione di Freud è che, a differenza dei neuroni ϕ e ψ i neuroni ω non trasmettono quantità, ma qualità. È agevole rinvenire una protoanticipazione del concetto dei *qualia* presente nell'attuale filosofia della mente e in particolare nella proposta di Searle.

Ma qui viene il bello: questa qualità "deve avere anche *un carattere di ordine temporale (...), una caratteristica temporale*. La chiamerò in una parola: *periodo*" (Freud, 1895, p. 215, *sottolineature dell'A.*). I neuroni della coscienza non ricevono quantità, cioè un'unità di eccitamento, bensì "assimilano il periodo di eccitamento, e questa loro condizione di essere influenzati da un *periodo* con minimi di $Q\dot{r}$ è la base fondamentale della coscienza" (Ibid., *sottolineatura dell'A.*).

Al di là dell'oscurità della scrittura del *Progetto*, il testo indubbiamente più criptico di Freud, quello che mi colpisce è la considerazione che Freud, per tentare di spiegare il fondamento della coscienza, faccia ricorso al concetto di *periodo* che egli adotta in riferimento alla trasmissione di energia assimilata dai neuroni della coscienza.

Ma a ben vedere il periodo ha a che fare con il concetto di tempo, essendo definito in senso generale come durata, cioè come intervallo di tempo.

Il secondo riferimento assai più noto è rintracciabile nel testo del 1915 *L'Inconscio*: "I processi del sistema Inc sono atemporali e cioè *non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dal trascorrere del tempo*, non hanno insomma alcun rapporto col tempo. La relazione temporale è legata al lavoro del sistema C." (Freud, 1915a, p. 71, *sottolineatura dell'A.*).

Se rileggiamo il testo freudiano affrancandoci dal riferimento al sistema conscio (C) e quindi dal referente topico, resta il fatto che la funzione della coscienza è legata alla presenza del tempo e laddove la dimensione temporale è esclusa non vi è coscienza.

Considerando la coscienza come autoriflessione e come dialogo interno del soggetto che si fa proprio interlocutore, che dimensione introduce il tempo in questo dialogo intrasoggettivo che non considero consapevole e conscio, ma inconscio, interno ed implicito?

Una prima annotazione: il tempo è legato al divenire, ne marca i passaggi, gli sviluppi e le trasformazioni. Laddove non c'è tempo non c'è né trasformazione, né cambiamento; la non temporalità è il regno dell'immobilismo e della stasi.

Se il tempo permette e introduce il divenire e il cambiamento, il livello di maggiore espansione dell'autocoscienza è quello dell'autoriflessione agganciata al tempo.

In questa dimensione il soggetto non si percepisce soltanto come soggetto (coscienza fenomenologica), ma anche come soggetto in divenire, soggetto passibile di cambiamento (autoriflessione temporale); al contrario non percepire il tempo significa non percepirsi soggetto in divenire, ma in stasi, soggetto "monotono". La mia ipotesi è che la coscienza, nel senso di coscienza profonda o autoriflessione, sia percezione del tempo interno, che, come S. Agostino ci ha insegnato, è assai diverso dalla percezione del tempo esterno: il tempo interno è un tempo fenomenologico, nel senso di tempo *vissuto*, un tempo che è vissuto internamente come durata e la cui misurazione è soggettiva, altro dal tempo fisico, il tempo epistemico, oggettivamente misurabile (De Robertis, 2006).

È significativo notare che la dimensione del tempo è entrata tardivamente nella scienza e connota proprio l'origine della Nuova Scienza, quella del '600, la scienza inaugurata da Newton e Galileo che si muove nella nuova direzione dell'esperienza "concreta". E questa empiricità è data dalla nuova dimensione che assume nella mente dello scienziato il tempo, lo spazio e quindi il movimento (Flechter, 2007). La constatazione che in questa epoca sul terreno dell'indagine scientifica si consumi il tramonto definitivo del geocentrismo, come forma di immobilismo e la considerazione che la terra si muove, che persegue un suo periodo di rotazione (il periodo!), ribadisce anche nel rapporto micro-macro il riconoscimento della dimensione del movimento come elemento pervasivo che abita l'uomo e il suo pianeta.

Esistono svariati indici di verifica sul ruolo giocato dal parametro tempo nel fenomeno della coscienza profonda. Uno dei quali è fornito dall'attuale ricerca sulla memoria. Memoria e coscienza rappresentano un binomio largamente investigato dalle scienze cognitive, neuroscienze comprese.

Di fatto la memoria, essendo una sorta di data-base del passato, introduce nella mente il fattore temporale, tant'è che senza la memoria non sarebbe possibile nessuna forma di apprendimento e men che mai quell'attività di ricognizione e ricategorizzazione che permette al soggetto di confrontare e discriminare le forme dell'esperienza in atto con quelle dell'esperienza precedente. Questo è anche il nucleo tematico della teoria del *reentry* formulata da Edelman, che è all'origine di ciò che l'autore definisce *coscienza di ordine superiore*. Il *reentry* ha l'effetto di produrre il collegamento tra esperienze nel tempo e, consentendo

“l'emergere di eventi sincroni e coerenti nel cervello, è quindi la base della correlazione spazio-temporale” (Edelman, 2004, p. 140).

Tradotta per sommi capi il *reentry* si riferisce al fatto che il soggetto effettua una confrontazione tra tempi: tra il suo tempo del passato e il suo tempo dell'attualità e questa confrontazione permette di cogliere uniformità, ma anche discriminazioni, differenze, sottigliezze.

La mia riflessione è che tale “azione” non può essere ascritta a carico del conscio poiché, a causa della molteplicità dei dati trattati, il processamento delle informazioni deve essere distribuito in parallelo (PDP). In tal caso il codice sarà inconscio, poiché non sarebbe funzionale la distribuzione seriale, che maneggia pochi dati alla volta e che è peculiare al processamento conscio e alla funzione della consapevolezza.

Ma se in questo spazio di azione mentale autoriflessiva del soggetto la scansione del tempo interno non è contemplata, se la dimensione del tempo non è presente nella mente del soggetto, che succede? Se non c'è percezione del tempo, di conseguenza non ci sarà percezione di variabilità né di cambiamento e allora il passato sarà vissuto come un eterno presente e il presente un eterno passato e, in questa stasi mentale del tempo, il futuro non potrà essere contemplato e mentalizzato nel soggetto e nella sua organizzazione.

Posto che le configurazioni psichiche disfunzionali e disadattive denunciano un coefficiente più o meno elevato di rigidità e una propensione al non cambiamento e al mantenimento del sistema acquisito, è lecito ipotizzare che esse rinviino alla messa fuori gioco della percezione interna del tempo e dei suoi tempi (passato, presente e futuro). In questa ottica situo la coscienza profonda come funzione che può attivarsi o non attivarsi rispetto al processo di discriminazione temporale interna.

Essa rinvia ad un “dispositivo” grazie al quale l'organismo può accorgersi di nuove condizioni date può confrontarle con situazioni precedenti, può costruirci sopra nuovi significati e funzionalità, può trovare inedite strategie, nutrire aspettative alternative e monitorare differentemente le risposte.

Un vantaggio non indifferente per la nostra specie, che autorizza a pensare che la coscienza, come del resto tutte le nostre caratteristiche specie specifiche, sia la creatura della selezione naturale.

Sulle tracce di Edelman, ma più articolata e sensibile ai risvolti psichici è l'ipotesi portata avanti dal neuropsicologo J. Gray (1995), per il quale la coscienza è un dispositivo centralizzato che ha la funzione di mettere a confronto la configurazione del sistema-soggetto con quello che è il sistema strutturato e consolidato (sistema del Sé), costituito da procedure psichiche immagazzinate in memorie procedurali.

Se dal confronto il soggetto “percepisce” la discrepanza, si avrà un riaggiustamento e una modifica delle procedure immagazzinate in memorie procedurali, il che equivale ad un accomodamento in senso piagetiano e ad un conseguente cambiamento.

Nel caso contrario, se la discrepanza non viene percepita, le unità d'informazione discrepanti verranno semplicemente e automaticamente conglobate nel sistema preesistente, senza modificarlo: si avrà un'assimilazione in termini piagetiani e un non cambiamento.

In entrambi i casi è possibile ipotizzare che sia presente la funzione autoriflessiva, ma solo nel primo caso essa è agganciata al tempo interno. Pertanto solo nel primo caso essa risponde ai requisiti della coscienza profonda come motore del cambiamento.

Ancora più interessante la proposta del fisico P. Lynds (2003a; 2003b), che restituisce l'idea di un tempo tutto interno al soggetto nella cui area il nostro autore colloca la coscienza. Lynds parte da questa argomentazione: l'istante fissato nel tempo non potrà mai indicare il movimento di quell'evento o fatto, proprio perchè la posizione di quell'evento o fatto cambia costantemente nell'arco del tempo, tanto da non essere mai determinabile, poiché non possiede una posizione determinata. Infatti ritenere che un oggetto in movimento assuma una determinata posizione in riferimento ad ogni istante dato, converte un corpo in un corpo statico e conduce al paradosso, proprio come il paradosso di Zenone stava ad indicare. Il tempo non è un parametro dato, piuttosto ciò che crea il tempo è l'ordine seriale attribuito ad eventi visti in successione. La percezione di un presente risponde ad un fenomeno neurobiologico soggettivo e non alla

percezione sensoriale di un fenomeno esterno e reale. La percezione soggettiva di un pensiero temporale e dei momenti che via via si succedono nell'estensione temporale del passato-presente costituisce la coscienza, anzi, *la percezione soggettiva del tempo in successione e la coscienza sono la medesima cosa*.

In altri termini l'attività mentale della coscienza consiste nel valutare il presente lungo l'arco del tempo e non isolatamente.

Ancora una volta ci troviamo di fronte alla coscienza concepita come attività di confrontazione tra eventi all'interno di un'estensione temporale.

Un'altra proposta in questa direzione di ricerca che collega tempo e coscienza ci viene dalla neuropsicologia: Dalla Barba (2001), aderisce alla concezione ormai dominante tra gli specialisti della coscienza che il termine coscienza non si risolva in un costrutto univoco e in una dimensione unitaria, ma metta in gioco diversi significati che si riferiscono a diversi livelli di funzionalità, che possono essere ordinati in una scala di complessità crescente (espansione della coscienza) e in un complesso di differenti funzionalità che il soggetto può declinare. Conformemente a questo approccio, Dalla Barba distingue una *coscienza conoscente* e una *coscienza temporale*. La *coscienza conoscente*, come forma di coscienza informativa (*knowing consciousness*) (KC), si occupa di un sapere in relazione ad un oggetto del sapere. È facile trovare una rispondenza di questo livello con ciò che Edelman chiama coscienza primaria e che Damasio e la scienza cognitiva chiamano coscienza nucleare. Sono propensa a pensare che a questo livello la coscienza corrisponda alla consapevolezza, alla *coscienza d'accesso*, al sapere "qualcosa", una conoscenza che tratta dati processati a livello conscio (consapevolezza = conscio), simile a ciò che Freud intendeva con coscienza e con sistema PC. Il secondo livello, che Dalla Barba chiama *coscienza temporale* (*Temporal Consciousness*) (TC), temporalizza l'esperienza in riferimento alle strutture della temporalità, il passato, il presente e il futuro e può corrispondere a ciò che ho definito autoriflessione agganciata alla dimensione della temporalità interna e che ritengo tratti dati processati a livello inconscio (autoriflessione = inconscio).

La ricaduta sulla clinica: una nota sulla teoria della cura

Per concludere una presa diretta sul fronte della cura psicoanalitica.

I risultati della ricerca delle scienze cognitive e dell'osservazione del bambino hanno indotto la psicoanalisi ad una preliminare riformulazione del concetto di inconscio, non più inteso unicamente come luogo e contenitore del rimosso in una cornice topica, ma come codice dell'implicito e del procedurale (Bucci, 1997). Inconscio e Conscio non risultano luoghi della mente occupati da contenuti rispettivamente rimossi o non rimossi, ma rinviano a distinte modalità di processamento delle informazioni, le quali infatti potranno essere processate in modo seriale, secondo un trascritto conscio o in modo distribuito in parallelo secondo un trascritto inconscio, nel senso di implicito.

È inevitabile che questo "nuovo" inconscio induca a nuove formulazioni di quello che è la sua naturale controparte, ovvero la coscienza, stimolando sul versante della clinica una riformulazione di ciò che è stato definito "presa di coscienza" e una conseguente rivisitazione della teoria della cura e dei modi di coniugare l'intervento clinico con il cambiamento terapeutico. Ad esempio, si è cominciato a pensare che l'interpretazione centrata sui contenuti rimossi portati a coscienza non sia più il *focus* del cambiamento, sulla base della considerazione che il cambiamento non riguardi l'*insight* cosciente, ma l'area della conoscenza procedurale che per sua natura è implicita, inconscia e non verbale (Stern et al., 1998; BCPSG, 2005). Aggiungerei però che una teoria del cambiamento non possa prescindere dall'attenzione alla coscienza. Come ho ipotizzato, la coscienza profonda del soggetto risiede nel percepirsi come un *sistema complesso* in divenire (De Robertis, 2005, pp. 327-328), rintracciabile nell'autoriflessione implicita e inconscia legata alla percezione del flusso del proprio tempo interno e al confronto tra i tempi del tempo interno. Una funzione autoriflessiva che, in quanto incernierata sull'articolarsi del tempo, definirei *autoriflessione diacronica*.

Rispetto a questa concettualizzazione, l'intervento dell'analista dovrebbe assumere per bersaglio "una riorganizzazione delle esperienze del tempo" (Modell, 1990, p. 87), sollecitando e rilanciando quegli indizi e quei segnali impliciti nel paziente, che, anche se minimi, sono sempre presenti nel testo del paziente fin dall'inizio del trattamento e che vanno nella direzione di cogliersi nel suo presente in modo differente rispetto al suo passato (De Robertis, 2007, pp. 147-151). In tal modo è messa in campo nel *matching* analitico la possibilità di aprirsi al futuro come tempo del cambiamento. Esiste una configurazione del tempo interno in cui il presente vanifica se stesso, in quanto manovrato dal passato. Nella sua analisi del rapporto tra tempo e sistema, Le Moigne (1997) lo definisce *tempo antropico*, un *trend* che ritengo prevalente nei sistemi mentali ad elevato grado di rigidità, coattività e disfunzionalità. Ma esiste anche un'altra configurazione del tempo interno, in cui il presente non viene "spinto dal passato", ma traghettato dal futuro, che Le Moigne (Ibid.) chiama *tempo teleologico*. Un vettore che, imprimendo una spinta per la quale è possibile progettare azioni alternative, consente, anche se embrionalmente, una libertà di scelta, che, sebbene imperfetta e non messa permanentemente in opera, quando è al lavoro è sottesa dalla libertà d'inventarsi e costruirsi in un altro modo. Quando il paziente penetra uno spazio di riflessione in cui il suo presente può presentarsi configurato in modo diverso dal suo passato, prende corpo e si mentalizza progressivamente lo spazio temporale del futuro. *L'insight della coscienza non è una percezione del passato, ma una percezione del futuro*. Una dimensione del "poter essere malgrado e al di là dei vincoli dell'essere già stato" (Martini, 2005).

L'apertura al futuro è libertà, la libertà dell'alternativa.

In questa potenzialità infinitamente aperta possiamo ritrovare la specificità della coscienza umana?

NOTE

¹ Benché lo stesso termine ζύνεσις sia impiegato da Plotino per designare contemporaneamente le due accezioni.

² "Non è una coscienza che è data anzitutto, ma la falsa coscienza" ammonisce Ricoeur (1969). *Falsa coscienza* che per Marx è la sovrastruttura derivata dagli interessi economici e dal tessuto sociale e che per Nietzsche è l'espressione della volontà di potenza e dell'adesione supina, anonima e collettiva al dispositivo di norme e regole vigenti nella società.

³ Attualmente il *trend* dominante, sebbene non esclusivo, sia nella filosofia della mente che nelle scienze cognitive, cavalca la posizione anticoscienzialista (Rorty, 1970; 1979), con punte più radicali rappresentate dagli eliminativisti (P.M. Churchland, 1981, 1988; P.S. Churchland, 1986), assertori della necessità di eliminare la coscienza come oggetto della scienza. In sintesi la loro argomentazione è questa: posto che la coscienza, come stato mentale, non è riconducibile ad uno stato cerebrale e quindi non è naturalisticamente affrontabile, la coscienza, come entità mentale, non esiste, né più né meno come non esiste il sole che si muove al tramonto o altre entità immaginarie come il flogisto o l'etere. La coscienza è un problema "innecessario". Senza dubbio ad irrobustire l'opzione eliminativista ha fatto buon gioco la considerazione, invero non del tutto errata, che il concetto di coscienza, per come viene concettualizzato dalle discipline che ne perseguono la conoscenza, è così vago e confuso da tagliare le gambe all'affronto scientifico. Di fatto la polisemia di cui si fa carico questo concetto certamente non giova a definire con chiarezza le indubie problematiche che l'indagine sulla coscienza solleva. Rispetto alla delegittimazione scientifica della coscienza, tra i filosofi della mente esistono anche varie alternative; una di queste nicchie, forse la più robusta, è rappresentata da Searle, promotore dell'operazione di riposizionare il rapporto tra mente e coscienza sulla base della considerazione che "Non è possibile studiare i fenomeni mentali senza

studiare, implicitamente o esplicitamente, la coscienza, visto che di fatto se non ne avessimo una nozione, non potremmo avere alcuna nozione del mentale” (Searle, 1992, p. 34).

⁴ La considerazione che la coscienza si riferisca alla consapevolezza di specifici “contenuti”, in relazione a ricordi, fantasie, desideri, è testimoniata dalla logica dell’intervento clinico che Freud articola: la finalità e il valore dell’interpretazione ha per obiettivo rendere conscio ciò che è inconscio, riportando a coscienza unità di informazioni che la rimozione ha allontanato da essa (Freud, 1901, pp. 311-2; 1905a, p. 468; 1905b, p. 90; 1915b, p. 37). In questo senso la coscienza freudiana si avvicina più ad un divenire a conoscenza che a coscienza, restituendo una valenza di razionalità, sotto forma di conoscenza razionale.

BIBLIOGRAFIA

- Beebe B., Lachmann F. (1998) *Co-costruire processi interni e relazionali* Ricerca Psicoanalitica, XII, 2: 119-160, 2001.
- Bermúdez J.L. (2001) *Nonconceptual Self-consciousness and Cognitive Science* Synthese, 129: 129-149.
- Block N. (1995) *On a Confusion about a function of Consciousness* Behavioral and Brain Sciences, 18: 227-287.
- Boston Change Process Study Group (BCPSPG) (2005) *The “something more than interpretation” revisited : Slopiness and co-creativity in the psychoanalytic encounter* Journ. of the Psychoan. American Ass., 53: 761-769.
- Briscoe G. (2002) *Language, Inner Speech, and Consciousness* contributo presentato al Convegno dell’Association for the Scientific Study of Consciousness, Barcellona.
- Bucci W. (1997) *Psicoanalisi e scienza cognitive. Una teoria del codice multiplo* trad. it., Fioriti, Roma, 1999.
- Churchland P.M. (1981) *Il materialismo eliminativo e gli atteggiamenti proposizionali* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1989.
- Churchland P.M. (1988) *Matter and Consciousness* MIT Press, Cambridge (Ma).
- Churchland P.S. (1986) *Neurophilosophy* MIT Press, Cambridge (Ma).
- Dalla Barba G. (2001) *Beyond the Memory-Trace Paradox and the Fallacy of the Homunculus. A Hypothesis Concerning the Relationship Between Memory, Consciousness and Time* Journal of Consciousness Study, 8, 3: 51-78.
- De Robertis D. (2005) *Le logiche dei Sistemi Complessi: un potenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica* Ricerca Psicoanalitica, XVI, 3: 319-330.
- De Robertis D. (2006) *Alcune osservazioni sul tempo fenomenologico applicate al processo e alla teoria della cura* (contributo in via di pubblicazione).
- De Robertis D. (2007) *Mosé, Michelangelo e Freud: da un intreccio di storie nella storia ad alcune suggestioni per la teoria della cura* Ricerca Psicoanalitica, XVIII, 2: 137-154.
- Edelman G.M. (1992) *Sulla materia della mente* trad. it., Adelphi, Milano, 1993.
- Edelman G.M. (1995) *Memoria e anima individuale* in Cornwell J. (a cura di) *L’immaginazione della natura* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Edelman G.M. (2004) *Più grande del cielo* trad. it., Einaudi, Torino.
- Flanagan O. (1992) *Consciousness Reconsidered* MIT Press, Cambridge (MA).
- Flechter A. (2007) *Time, Space and Motion in the Age of Shakespeare* Harvard Univ. Press, Cambridge (MA)-London.
- Foerster H. (von) (2003) *Coscienza* in U. Telfener, L. Casadio (a cura di) *Sistemica.Voci e percorsi nella complessità* Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1895) *Progetto di una psicologia* OSF, vol. II, Boringhieri, Torino, 1968.
- Freud S. (1900) *L’interpretazione dei sogni* OSF, vol. III, Boringhieri, Torino, 1967.
- Freud S. (1901) *Frammento di un’analisi d’isteria (caso clinico di Dora)* OSF, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1970.
- Freud S. (1905a) *Tre saggi sulla teoria sessuale* OSF, vol. IV, Boringhieri, Torino, 1970.
- Freud S. (1905b) *Il motto di spirito e la sua relazione con l’inconscio* OSF, vol. V, Boringhieri, Torino, 1972.
- Freud S. (1915a) *L’Inconscio* OSF, Vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976.
- Freud S. (1915b) *La rimozione* OSF, Vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976.
- Freud S. (1920) *Al di là del principio di piacere* OSF, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977.

- Freud S. (1922) *L'io e l'Es* OSF, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977.
- Gray J. (1995) *The Contents of Consciousness: A Neuropsychological Conjecture* Behavior and Brain Sciences, 18: 659-722.
- Lacan J. (1966) *Scritti* trad. it., Einaudi, Torino, 1974.
- Le Moigne J.-L. (1997) *I tre tempi degli eco-sistemi: entropico, antropico e teleologico* Ricerca Psicoanalitica, XVIII, 3: 283-298, 2007.
- Luchetti A. (2003) (a cura di) *Coscienza e linguaggio: dialogo con Felice Cimatti* Riv. di Psicoan., XLIX, 1: 13-50.
- Lynds P. (2003a) *Time and Classical and Quantum Mechanics: Indeterminacy vs. Discontinuity* Foundations of Physics Letter, vol. 16, 4: 343-355.
- Lynds P. (2003b) *Subjective Perception of Time and a Progressive Present Moment: The Neurobiological Key to Unlocking the Consciousness* <<http://cogprints.org/3125/>> .
- Lyons-Ruth K. (2008) *L'Inconscio bi-personale: dialogo intersoggettivo, rappresentazione procedurale e l'emergere di nuove forme di organizzazione relazionale* in C. Carli e C. Rodini (a cura di) *Le forme d'intersoggettività* Cortina, Milano.
- McGinn C. (1999) *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* Basic Books, London-New York.
- Martini G. (2005) *La sfida dell'irrapresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica* Franco Angeli, Milano.
- Modell A. (1990) *Per una teoria del trattamento psicoanalitico* trad. it., Cortina, Milano, 1994.
- Ricoeur P. (1965) *Della interpretazione. Saggio su Freud* trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1979.
- Ricoeur P. (1969) *Il conflitto delle interpretazioni* trad. it., Jaca Book, Milano, 1977.
- Ricoeur P. (1990) *Sé come un altro* trad. it., Jaca Book, Milano, 1993.
- Rorty R. (1970) *Cartesian Epistemology and Changes in Ontology* in J.E. Smith *Contemporary in American Philosophy* Allen and Unwin, London.
- Rorty R. (1979) *La filosofia e lo specchio della natura* trad. it., Bompiani, Milano, 1986.
- Ryle G. (1949) *Lo spirito come comportamento* trad. it., Laterza, Bari, 1982.
- Sander L.W. (2002) *Pensare diversamente* Ricerca Psicoanalitica, XVI, 3: 267-300, 2005.
- Searle J. (1992) *La riscoperta della mente* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- Shear J. (1997) *Explaining Consciousness: The Hard Problem* MIT Press, Cambridge (Ma).
- Stern D.N., Sander L.W., Nahum J.P., Harrison A.M., Lyons-Ruth K., Morgan A.C., Bruschiweile-Stern N., Tronick E.Z. (1998) *Qualcosa di più dell'interpretazione* Psicobiologico, vol. XX, 3: 139-164, 2000.
- Tononi G. (2003) *Galileo e il fotodiode* Laterza, Bari.
- Tronick E.Z. (1998) *Dyadically expanded states of consciousness and the process of therapeutic change* Infant Mental Health Journal, 19, 3: 290-299.
- Tronick E.Z. (2001) *Emotional Connections and dyadic consciousness in infant-mother and patient-therapist interactions* Psychoan. Dialogues, 11, 2: 187-194.
- Tugendhat E. (1979) *Self-Consciousness and Self-Determination* MIT Press Cambridge (MA)-London, 1986.
- Varela F. (2001) *La coscienza nelle Neuroscienze. Conversazione con Sergio Benvenuto* RAI EDUCATIONAL Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche (EMFS).