

## I Sogni in Transculturata: le immagini interne nel processo di costruzione del pensiero

GOFFREDO BARTOCCI

*Summary* – DREAMS AND TRANSCULTURAL PSYCHIATRY: THE INNER IMAGES AND THE CONSTRUCTION OF KNOWLEDGE. The integration of Neuroscience and Transcultural Psychiatry is an useful method to study the complexity of those phenomena such as the function of dreaming in the theory of knowledge. Through the analysis of dreams we can better study the notion of “normal” and “superior” states of consciousness, trance, mysticism, religious inspiration and visions during the watch.

*Keywords:* NEUROSCIENCE, DREAMS, TRANCE

«Noi siamo della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni»  
«We are such stuff as dreams are made on».  
W. Shakespeare. La Tempesta, atto IV, scena I.

«I quanta, ossia il mondo “oggettivo”, e i qualia, cioè le sensazioni “soggettive”, sono effettivamente di natura diversa in sé come affermano i dualisti, o siamo piuttosto noi a non coglierne l’unitaria essenza?» (6, p.141).

### I. Introduzione

Vediamo dapprima come è possibile utilizzare le ricerche transculturali per elaborare il nesso fra la dimensione del sognare e le teorie occidentali inerenti i processi di acquisizione di conoscenza. Molti resoconti provenienti da ricerche etnologiche sul campo forniscono un notevole numero di accurate descrizioni dei contenuti dei sogni presso popoli diversi, spesso corredate da resoconti sugli effetti dei sogni nella vita cosciente. Presso i popoli tradizionali è ricorrente l’integrazione tra i sogni e numerosi atti della vita quotidiana.

Al quinto capitolo del *Manuale di Psichiatria Culturale* di Tseng dedicato a *Personalità e Psicologia del Profondo*, troviamo il paragrafo: *Cultura ed esperienza onirica*. Il paragrafo si apre con un chiaro prologo: «Il contesto culturale

influenza l'attività onirica sia nei contenuti, sia, soprattutto, nell'interpretazione dei simboli onirici da parte del sognatore stesso e degli altri membri del gruppo sociale» (25, p. 133).

Nelle pagine successive, Tseng, procedendo ad un esame della letteratura, segnala che la maggior parte degli studi da lui reperiti sono mirati ad una comparazione cross-culturale del *contenuto* dei sogni piuttosto che ad una analisi del *significato* assegnato ai sogni dai vari gruppi culturali. Da tali studi si evince che alcuni simboli come l'acqua, essere aggrediti, rischiare di morire, evocazioni di figure di persone morte sono universali, mentre altri contenuti appaiono essere completamente relativi alla cultura di appartenenza.

In conclusione possiamo dire che gli studi cross-culturali sui sogni confermano la costanza di alcuni immagini indipendenti dal retroterra culturale di colui che sogna – un fenomeno spiegabile accettando una procedura comune della specie umana nel simbolizzare accadimenti universali, quali essere al mondo e il pericolo di perdere la vita – mentre esiste una relatività culturale delle modalità di rappresentazioni oniriche delle concezioni culturali, come già espresso dal famoso aforisma di Senofane: se un bue dovesse rappresentare una sua divinità la dipingerebbe con le corna.

Ora: quali significati di valore vengono attribuiti ai sogni nei diversi gruppi culturali ed in particolare nella civiltà occidentale?

Per sviluppare questo secondo obiettivo permettetemi di fare un salto epistemologico e trarre spunto dalle “Note autobiografiche” scritte da A. Einstein come introduzione al libro *Albert Einstein, scienziato e filosofo* [23]. Il libro raccoglie vari contributi mirati alla proposizione di una teoria della conoscenza derivata dalla teoria della relatività generale. Mi rendo conto che impostare questa relazione appoggiandomi ad uno dei massimi esponenti di una scienza così robusta come la fisica, possa apparire come un maldestro tentativo di accreditamento prestigioso della relazione stessa. Riporto la teoria della conoscenza di Einstein per due motivi:

- a) perché la sinergia fra fisica e filosofia, che caratterizza il libro, propone con forza il metodo delle *scienze ibride*, un metodo chiaramente ispiratore di questo eccezionale congresso che mette insieme *Neuroscienze* ed una dimensione apparentemente effimera in quanto non verificabile in laboratorio, il *Sogno*;
- b) il secondo motivo è specifico per sviluppare questa relazione: Einstein indica la funzione delle immagini interne come elementi produttori del pensiero.

Riporto per intero il paragrafo in cui Einstein formula la sua teoria sulla produzione del pensiero: «Che cos'è precisamente il “pensiero”? Quando, sotto lo stimolo di impressioni sensoriali, affiorano alla memoria certe immagini, questo

non è ancora “pensiero”. E quando queste immagini formano un insieme di successioni in cui ciascun termine ne richiama un altro, nemmeno questo è ancora “pensiero”. Ma quando una certa immagine ricorre in molte successioni, allora – proprio attraverso questa iterazione – essa diventa un elemento ordinatore, perché collega tra loro successioni che di per sé non sarebbero collegate. Un elemento simile diventa uno strumento, un concetto. Io ritengo che il passaggio dalla libera associazione, o “sogno”, al pensiero sia caratterizzato dalla funzione più o meno dominante che assume in quest’ultimo il concetto» (23, p. 130).

Il paragrafo si conclude con questa osservazione: «Non è affatto necessario che un concetto sia connesso con un segno riproducibile e riconoscibile coi sensi (una parola); ma quando ciò accade, il pensiero diventa comunicabile» (*Ivi*).

Vediamo i particolari:

1) L’elemento ordinatore del pensiero nella teoria della conoscenza dell’intero libro è identificato nella successione di *immagini costanti* (derivanti da esperienze vissute) che costituiscono i mattoni della funzione del pensiero; 2) sebbene le immagini siano i costituenti specifici dei sogni, il sogno viene considerato solo come un tappa pre-ordinatrice a cui successivamente si sostituirà la potenza fondante dei concetti; 3) l’elemento ordinatore, sia esso costituito da immagini o protopensieri, viene ancorato ad un processo per cui le immagini iterate provengono necessariamente da percezioni “reali” ovvero percetti del mondo in stato di veglia\*.

Le neuroscienze e le discipline psicologiche convalidano il postulato della necessità della percezione: stimoli sensoriali producono risposte neuronali, *qualia*, immagini, che daranno luogo agli stati di coscienza e al pensiero. Quando gli stati di coscienza permettono al pensiero di diventare comunicabile attraverso un linguaggio condiviso, potrà trasmettersi ad altri e, nel migliore dei casi, diventare cultura e scienza.

Edelman e Tononi dividono la coscienza in primaria, “la capacità di generare una scena mentale”, attribuibile anche ad animali, e in coscienza di ordine superiore specifica della specie umana: «un senso di sé e dalla capacità nello stato di veglia, di costruire esplicitamente e di collegare tra loro scene trascorse e future» (11, p. 123). Scharfetter indica la variabilità e relatività culturale degli stati di coscienza immettendo al tempo stesso una categoria univoca, una “coscienza superiore”

\* La derivazione del pensiero dagli stimoli esterni risale ad Aristotele: «Dalla percezione sensibile nasce il ricordo. Dal ricordo più volte replicato di uno stesso avvenimento nasce l’esperienza». Aristotele, *Analit. Lib. II*, cap XV. La conoscenza delle verità universali nel pensiero aristotelico è diversa da quella della scuola platonica, che riservava la stessa ad un’intuizione del tutto distaccata dalla conoscenza sensibile.

(cosmica, divina, *supraconsciousness*) in cui lo “spirito” è oltremodo chiaro, attivo, concentrato. Tale condizione di coscienza è spesso collegata con «la meditazione profonda, l’estasi religiosa come esperienza trascendentale» (22, pp. 66-67).

La difficoltà di elaborare una definizione standard della funzione svolta dalla attività onirica trova parallelismi nella difficoltà di fornire una definizione accettabile degli stati di coscienza perché questi si costruiscono grazie ad un complesso processo di selezione e discriminazione «fra miliardi e miliardi di altri stati di coscienza, ognuno dei quali può causare differenti conseguenze» (11, p. 40). Ma, considerando le enormi possibilità informative del cervello, ci domandiamo, ora se sia corretto disporre le immagini oniriche in maniera così subalterna rispetto al potere ordinatore dei soli concetti\*.

Per rispondere a questo quesito permettetemi di svolgere le mie mansioni di psichiatra transculturale, nel senso epistemologico più antico di *psichiatria comparata*, usato da Kraepelin nel 1903 per definire l’esordiente disciplina. Nel nostro caso, invece di comparare sindromi psicopatologiche fra culture diverse andremo a comparare i diversi modi culturali di considerare la funzione onirica.

Partiamo da un’osservazione oramai classica in transcultura: in molte culture tradizionali i sogni sono ritenuti come elementi *indicatori* (più che ordinatori), ovvero sono ritenuti essere elementi fondanti i “sentimenti” di un individuo. In queste popolazioni i sogni, grazie alla traccia mnesica delle immagini e delle emozioni vissute nel sogno, possono indirizzare il pensiero ed i comportamenti in stato di veglia.

\* Le neuroscienze offrono notevoli spunti per tentare di capire la produzione di immagini. Oltre alla funzione mentale inerente l’apparizione del *qualia* dal *quanta* neurale, il cervello culturale dimostra di essere in grado di sviluppare una sofisticata funzione integrativa dei *qualia* al fine di completare il *firing* neurale. Nei casi in cui l’informazione (visuale) non è completa la corteccia “fill in” riempie l’immagine neurale incompleta in modo da completarla ed offrire così una correlazione significativa degli stimoli esterni. Tale opera di riempimento avviene per l’ausilio di molti distretti cerebrali, finché il cervello “salta” ad una sua conclusione. Tale funzione di immettere dall’esterno un contenuto significativo su un contenente caotico dimostra una attivazione “mirata” di nuclei neurali silenti. Lo stimolo, semmai, è l’incompletezza della immagine. Una volta avvenuta la ricomposizione di un’immagine, questa è percepita in modo inequivocabile, come il suono di una tromba. Poiché nel *fill-in* il cervello riceve informazioni da altri nuclei cerebrali distanti ed apparentemente scollegati, ecco che il processo di associazione di immagini e pensieri può trovare parallelismi con il termine psicoanalitico di associazioni inconse. Questo tipo di funzione mentale è stato chiamato *Zombie mode of consciousness*, ed è considerato un vantaggio evolutivistico che permette risposte agli stimoli sensoriali in modo molto rapido: una specie di riflesso corticale inconscio che sostituisce momentaneamente il sistema di risposte cognitive più lento perché richiede tempo per soppesare e programmare risposte comportamentali.

Tra i numerosi resoconti che ci permettono di dettagliare tale affermazione, ritengo utile sottolineare le concezioni dei sogni negli Aborigeni Australiani.\*

## II. *Il dreamtime negli Aborigeni Australiani*

Per gli Aborigeni australiani il sogno non è una produzione mentale che emerge solo allorché lo stato di coscienza viene meno con l'addormentarsi, ma è una dimensione embricata a tutto l'arco esistenziale di ogni individuo. «Le parole inglesi “dreaming” e “dreamtime” così come usate dagli Aborigeni sono spesso mal interpretate ma egualmente fondamentali. Queste sono sinonimo e si riferiscono non tanto al sogno come tale ma ad una dimensione di esistenza, presente sin dagli inizi e che si esplica in parallelo con tutto il tempo, passato, presente e futuro. Meggit pone la questione nei seguenti termini: “Il tempo del sogno non è solo un astratto periodo di attività che si è manifestato una volta... esso è anche un permanente livello di esistenza che continua come una corrente o un terreno numerico che accompagna in parallelo e sostiene il corso dell'esistenza fenomenica. Il tempo del sogno sostiene l'esistenza materiale e fenomenica, senza di esso la vita cessa”» (14, p. 276).

È *dreamtime* tutto ciò che si espande in uno spazio esistenziale che parte dalle attività degli antenati ed arriva agli uomini viventi attualmente. Per esempio anche alcuni oggetti materiali, le sacre tavole o *Churinga*, icone ed emblemi che rappresentano figurativamente l'essenza sia individuale che del proprio clan totemico, sono *dreamtime*, “sogni”, perché carichi delle fatiche e del *dreamtime* degli antenati.

Pur riconoscendo la differenza fra sonno e veglia, per gli aborigeni: «Il sonno propriamente detto facilita il contatto con la dimensione del *dreamtime* e perciò permette l'accesso al *dreamtime* in senso aborigeno» (*Ivi*). Il fatto che non esista una netta dicotomia fra *dreamtime* nel sonno e *dreamtime* da svegli porta necessariamente ad una continuità fra i contenuti del sogno e la loro potenziale applicazione nella vita pratica. Per esempio, il sogno di avere un rapporto sessuale con una donna permette una comunicazione forte con la donna sognata tale da avviare sviluppi successivi della relazione in tale direzione. Questo, a ben vedere, può accadere anche in occidente, seppure in forme larvate e il più spesso decantate dalla facilitazione offerta da bottiglie di champagne.

\* L'autore ha scelto come riferimento delle culture tradizionali la sola concezione dei sogni presso gli Aborigeni del Deserto Centrale Australiano in quanto ha potuto svolgere una ricerca a diretto contatto con queste popolazioni.

Esiste però un altro lato della medaglia coniata dalla sinergia fra *dreamtime* nel sonno e *dreamtime* da svegli, un lato opposto al primo. Mettiamo il caso che il nostro soggetto sogni il Churinga. Poiché nella vita reale (da svegli) il vedere il Churinga fuori da particolari rituali equivale alla infrazione di un taboo punibile con la morte, il contenuto del sogno può con molta probabilità scatenare un conflitto insanabile o una reazione psicogena acuta, perché essendo il sogno equiparato alla vita reale è come se si fosse effettivamente trasgredito il taboo.

Infine negli Aborigeni Australiani reperiamo anche una funzione estremamente pratica del sogno. In momenti estremi del vivere, per esempio in periodi di siccità, allorché non ci siano altri orizzonti di salvezza, gli anziani del gruppo si riuniscono e si raccontano i sogni per raccogliere eventuali messaggi captati subliminalmente ed elaborati inconsapevolmente nei sogni. Poi, tratte le conseguenze da tutti questi sogni, decideranno in quali direzioni si incammineranno per non morire di sete.\* In ultima analisi possiamo adottare per le culture tradizionali quanto affermato da Cox: il sogno è «una delle modalità della produzione di senso». Come già nei popoli antichi: «I sogni costituirono un modello peculiare dell'immaginazione che dava presenza visiva e tangibilità a concetti astratti quali il tempo, la storia cosmica, l'anima e l'identità dell'Io» (4, p. 13).

### III. *Il sogno nella civiltà occidentale è stato intriso della categoria del divino*

Una conseguenza diretta della accezione Aborigena del *dreamtime* è la mancanza in queste popolazioni del dualismo ontologico che divide nettamente il livello cosciente da quello non cosciente. Al tempo stesso non si reperisce nella cultura aborigena una netta separazione culturale fra categorie mondane o extramondane. Ne consegue che negli Aborigeni è impossibile derivare il sogno da una *divine intervention* [8] irrelata, come nella Grecia antica dove l'intrusione intenzionale del divino nella sfera del mondano era un fatto tanto temuto quanto usuale.

La cultura scientifica occidentale, dopo aver sottolineato la discontinuità logica del sogno, evita di immettere la funzione onirica tra i fattori utili al raggiungimento di forme congrue di pensiero. Il fatto che l'incomprensibilità manifesta del sogno possa essere utilmente interpretata dal lavoro dello psicoanalista, il demiurgo in grado di reperire i nessi ove apparentemente non ci sono, non è una

\* Gli Aborigeni sono famosi per la loro capacità di percepire dettagli non percepibili da Occidentali. Mi riferisco alla ben nota capacità degli Aborigeni di seguire tracce infinitesimali del passaggio di animali o cogliere dettagli esterni per noi impercettibili. Elkin [12] dedica un capitolo del suo testo a queste caratteristiche degli Aborigeni che sono così spiccate da essere state accostate a quanto noi chiamiamo telepatia.

prova a favore del riconoscimento del sognare per la acquisizione di conoscenza da parte della epistemologia occidentale.

Nonostante il sogno sia in Occidente considerato effimero, non va sottaciuto che nella storia della cultura occidentale alcuni sogni come quelli a carattere religioso non sono affatto ineffabili, essendo entrati prepotentemente come “fatti” fondanti della storia: il sogno di Costantino prima della battaglia di ponte Milvio, è stato non solo precognitore della vittoria, ma anche un messaggio per i combattenti evidentemente convinti della bontà del sogno.

Sul lato clinico vediamo che anche i pazienti ben integrati con i criteri scientifici del positivismo indulgono spesso nella convinzione, malamente repressa, di aver avuto non solo sogni premonitori ma anche un’immaginazione onirica ispirata o visitata da figure appartenenti al nostro panorama religioso. In breve, possiamo affermare che mentre il percorso culturale della civiltà occidentale ha dato poco spazio al sognare nella teoria della conoscenza, per opposto i sogni, le visioni, le ispirazioni a contenuto religioso, gli stati alterati di coscienza hanno assunto notevoli e diretti significati nell’organizzare pensieri, atteggiamenti, comportamenti riproducibili nella vita reale in stato di veglia.

Ripercorrendo la storia del sogno nel Bacino Mediterraneo vediamo che la pluralità di significati inerenti il sognare è stata soppiantata dalla credenza di poter essere soggetti ai messaggi provenienti da agenzie divine grazie alla ispirazione profetica. L’attestarsi a livello sociale della credenza nell’ispirazione profetica nella nostra cultura immette nella teoria della conoscenza il modo *biblico* di conoscenza: ricevere direttamente il pensiero da dio.

La possibilità di entrare in contatto con agenzie extramondane o almeno ritenute tali è stata ampiamente descritta nella letteratura antropologica e dalla psichiatria transculturale. I particolari Stati di Coscienza che permettono il fenomeno della *trance* [3] e le basi neurali della trance religiosa sono un oggetto di studio privilegiato della ricerche etnologiche ed anche del laboratorio del *neuroimaging*. Ogni cultura ha perfezionato ed adottato una vasta serie di specifiche tecniche di trascendenza reperibili sia nel mondo antico che moderno [1, 2], che hanno reso facile procurarsi il distacco dal mondo attuale per trovare “altri” e più piacevoli orizzonti metastorici. L’uso di tali tecniche di trascendenza ha facilitato il rigetto di quella lunghissima storia della specie umana che considerava il sogno (trance fisiologica) come flessibile possibilità di conoscenza, sostituendo la funzione del sognare con l’accettazione diretta di dettami ottenuti dalla ispirazione religiosa (trance culturale).

Conformemente a tale conglomerato culturale ereditario [8], la letteratura medica occidentale ha descritto (e spesso deriso) molte teorie mediche dei popoli tra-

dizionali che, secondo il criterio di omologazione dei tratti culturali-religiosi locali, hanno incamerato ed incamerano la *trance*, i sogni e la ispirazione religiosa come fatti “normali” ed utilizzabili nella cura dei disturbi fisici e mentali (è anche il caso delle terapie coraniche nelle culture Islamiche). Tale infiltrazione di criteri extramondani nelle teorie mediche è attiva anche nell’Occidente positivistico, in cui la taumaturgia e l’ispirazione religiosa hanno assunto posizioni culturali gerarchiche sebbene nella ispirazione religiosa manchi quel tratto di scelta razionale, convenzionalmente reputato necessario per convalidare esperienze trasmissibili sul piano culturale.

L’accettazione culturale delle visioni o dei messaggi ispirati impone all’Occidente tecnologico una strana inversione culturale dei suoi canoni fondanti: le immagini oniriche avendo un substrato organico dovrebbero offrire una maggiore garanzia che non i messaggi provenienti da divinità senza substrato materiale.

#### IV. *Dislocazione del locus of control delle immagini*

Il passaggio culturale che ha sostituito la funzione poetica dei sogni con la rivelazione divina è articolato ad una serie così complessa di radici storiche, politiche, culturali da non poter essere sviluppato in questa sede, se non nell’ottica di una prima valutazione in termini di psicopatologia generale: come la dislocazione culturale del *locus of control* della conoscenza da stimoli materiali alla accettazione del potere di influenze extramondane ha condizionato la valutazione diagnostica medica delle forme di presentazione delle espressioni psichiche abnormali a sfondo religioso?

Lo studio dell’innesto della “bontà” ontologica della ispirazione religiosa nella cultura occidentale non è un vezzo teorico o una mancanza di rispetto per le credenze religiose. Tseng [25], Littlewood [16], Prince [18], Bartocci [1] sottolineano la necessità clinica, particolarmente attuale, di diagnosticare, anche sul piano di psichiatria sociale, la frequenza del fiorire di nuove sette o nuovi movimenti religiosi promossi da innovatori carismatici auto-investiti di poteri salvifici che spesso ha portato a suicidi di massa o a interventi della forza pubblica per impedire situazioni di segregazione degli adepti [25].

La opportunità di dare una plausibile connotazione alle varie credenze religiose o parareligiose, (ultimamente approfondite in chiave geopolitica come concause di molti conflitti in corso fra civiltà diverse) inerisce, nel nostro specifico clinico, la messa a punto di una corretta impostazione del *setting* terapeutico fra medico e paziente. Lo psicoterapeuta non esperto delle accezioni del sovrannaturale in altre culture, troverà difficile interpretare la pretesa di un paziente di poter essere influenzato da una pietra (animismo), dalle anime dei morti (santeria), dalle



intenzioni dei viventi (*malocchio* e *pointing the bone*), distinguendole da altri tipi di dichiarazioni inerenti influssi intenzionali provenienti da agenzie extramondane a noi culturalmente più familiari.

Non a caso, anche il DSM IV invita alla massima attenzione diagnostica nella valutazione delle espressioni religiose: «La valutazione clinica può essere particolarmente impegnativa quando un clinico utilizza il DSM-IV per esaminare un individuo proveniente da un gruppo etnico o culturale diverso dal proprio. [...] Ad esempio alcune pratiche o credenze religiose (es. udire o vedere un congiunto morto durante il lutto) possono essere diagnosticate scorrettamente come un disturbo psichico» (9, p. 12).

Il DSM IV fa allusione giustamente alle espressioni fenomeniche di individui provenienti da culture diverse dalla nostra. Ciò non toglie che il DSM IV lascia fluttuanti molte situazioni in cui anche nella nostra cultura positivista è diventato lecito vedere e parlare con i morti.\*

Fortunatamente esiste in psichiatria transculturale una soddisfacente letteratura che approfondisce sia una diagnostica differenziale dell'esperienza religiosa [20], che i percorsi per cui tali esperienze si attestano sul piano culturale come nuovi movimenti religiosi [17]. Di particolare interesse gli studi di Prince [19] sulla increzione di endorfine nelle esperienze apicali e quelli di Littlewood [16] in tema di diffusione di Disturbi di personalità Multiple in Nord America. Tutti questi Autori hanno insistito sul ruolo svolto dalla accettazione sociale nel validare comportamenti abnormi che sarebbero potuti afferire alla comprensione offerta dalla psicopatologia generale.

Prince, tra i maggiori esponenti degli studi in tema di psicopatologia generale dell'esperienza religiosa, sottolinea che rimane ancora troppo vago lo studio delle complesse relazioni ad incastro tra i deliri individuali degli psicotici e le credenze religiose inverificabili, ma ritenute vere, relativamente ad ogni cultura, da un largo numero di persone [18].

## V. Quanta e qualia in neuroscienze

Per sviluppare una teoria della conoscenza che tenga conto della maggior parte di fenomeni psichici, ovvero del pensiero cosciente, delle fantasie in stato di veglia,

\* La puntata di "Enigma" condotta da Corrado Augias su RAI tre, il 4 Luglio 2008, è stata dedicata alla valutazione scientifica e teologica del fenomeno della comunicazione con persone defunte e delle apparizioni di immagini sacre in varie parti del corpo di Natuzza Evolo [15].

dei sogni e delle credenze che strutturano le varie concezioni del mondo, è necessario soppesare la relatività etnografica del potere condizionante della cultura di appartenenza.

Nel momento in cui accettiamo che la cultura è come una carta copiativa tramandata da una generazione all'altra che spinge ad interpretare i fenomeni secondo tale traccia, non possiamo fare a meno di approfondire le tappe ed i mezzi con cui tale carta copiativa intervenga nell'influenzare la costruzione delle immagini e del pensiero.

Da una precedente e oramai vasta letteratura psicologica caratterizzata dal tentativo di offrire una plausibile definizione fenomenologica dei vari tipi di esperienze psichiche, assistiamo negli ultimi anni al fiorire di rilevanti contributi da parte di discipline scientifiche "dure" quali le neuroscienze, la biologia della mente e la genetica evuzionistica che, dopo aver scelto una inconsueta rotta, dirigono a tutta forza verso una ambiziosa meta: definire le caratteristiche materiali e funzionali delle reti neurali attive nella configurazione dei vari stati di coscienza, compresi anche quei tipi di stato di coscienza, definiti "supraconsciousness" in quanto collegati a esperienze trascendentali spirituali.

Accanto al lavoro di filosofi, gnostici o agnostici, mistici, sperimentatori spirituali, teologi, psicoanalisti, storici delle religioni, psichiatria comparativa che hanno assemblato una serie di studi per delucidare gli stati di coscienza, negli ultimi anni sono le neuroscienze e la biologia della mente a impegnarsi per evidenziare come e dove si producano le emozioni e gli stati di coscienza. Crick & Koch, hanno affrontato il compito di produrre una plausibile spiegazione su come «l'esperienza della rossità del rosso possa emergere dalla azione del cervello» (5, p. 119).

Come il *qualia* della rossità, la dolorosità del dolore prende una forma psichica? Questi Autori affrontano il problema con un metodo specifico: trovare i correlati neurali della coscienza; in particolare come un numero minimo di eventi neurali possa rappresentarsi nel *qualia*. Per dirla con Edelman come funziona «il sistema troncoencefalico limbico dei valori (o di regolare l'adeguamento dei valori a schemi fisiologici selezionati per via evolutiva)» (10, p. 184).

Come sottolineano Fassino e collaboratori [13] il risultato più significativo delle ricerche di Kandel è lo stimolo a proporre quel neumanismo neurale che sta caratterizzando la psichiatria scientifica di questo secolo. Il cervello si plasma in base a ciò che accade: «La seconda caratteristica sorprendente del tessuto cerebrale è che, mentre l'organizzazione strutturale di base del cervello è predeterminata dai nostri geni, l'esito generale di questo piano è drammaticamente modificato durante la vita dalle influenze dell'ambiente [...] che dispone [...] infinite

combinazioni con cui i neuroni possono connettersi l'uno con l'altro. L'esito finale, ovvero il modo effettivo in cui essi si connettono realmente in ciascuno di noi, è largamente determinato dall'ambiente specifico in cui si viene a trovare quel particolare sistema nervoso. In altre parole, le interconnessioni tra i nostri neuroni dipendono da ciò che ci accade» (24, p. 12).

Damasio, tra i primi, indica l'influenza della cultura sulla mente, precisando che: «lo sviluppo e la cultura hanno una grande influenza sul prodotto finale. Con tutta probabilità, ai dispositivi già predisposti lo sviluppo e la cultura sovrappongono la propria influenza» (7, p. 76).

Un invito a tutti i transculturalisti già raccolto da Tseng: «Attraverso l'azione abituale del pensare in una determinata lingua o nel credere in una particolare religione, questi pensieri assumono una specifica configurazione fisica nell'organizzazione delle reti neuronali del cervello» (25, p. 41).

## VI. Conclusioni

L'apertura delle tende del palcoscenico neuronale è uno schiaffo alle teorie di una predeterminazione delle funzioni psichiche in quanto sostanza le ipotesi dei pionieri dell'evoluzionismo bioculturale: «L'uomo che ha rimodellato il proprio ambiente fisico, crea il proprio ambiente culturale; essendo sfuggito alle regole della selezione naturale, inventa le proprie regole, crea una morale che potrà modificare ma della quale non potrà più fare a meno» (21, p. 284).

L'influenzamento epigenetico da parte di stimoli complessi quali quelli culturali sul funzionamento delle reti neuronali apre un capitolo di studi enorme, di cui aspettiamo con trepidazione gli sviluppi. Infatti, poiché per stessa ammissione dei neuroscienziati: «i metodi di fare scienza con oggetti inanimati, benché fondamentali, non sono adeguati per fare scienza con animali che hanno un cervello e possiedono intenzionalità» (10, p. 25), non vi è dubbio che gli studi sulla sinergia fra la materia vivente non intenzionale e quella intenzionale debbano essere condotti anche dalla psichiatria.

Dal prodotto biopsicoculturale che noi stessi creiamo, infatti, dipende il nostro destino: «Lo sviluppo delle società umane fondate essenzialmente su relazioni culturali, crea un nuovo ambiente: l'ambiente umano, che libererà i propri membri, almeno in parte, dalle pressioni ambientali, ma imporrà nuove pressioni di natura psico-sociale. L'individuo è integrato e legato da un ambiente costituito dalla massa delle conoscenze, delle tradizioni dei miti che guidano i comportamenti. Questo insieme costituisce la cultura, che crea nuove forme di pressione selettiva» (21, p. 243).

Alfred Adler è tra i primi pionieri della psicoanalisi ad aver capito, proposto e sviluppato la consapevolezza della importanza della cultura sui fatti psichici. Spero che questo convegno ed i contributi dei colleghi in tema di Neuroscienze e funzioni inconscie della mente possano essere un'ulteriore spinta per la crescita di una psichiatria dinamica culturale nel contesto italiano ed internazionale.

### Bibliografia

1. BARTOCCI, G. (2004), Transcendence Techniques and Psychobiological Mechanisms Underlying Religious Experience, *Mental Health Religion & Culture*, 7: 171-181.
2. BARTOCCI, G., DEIN, S. (2005), Detachment: Gateway to the World of Spirituality, *Transcultural Psychiatry*, 42: 545-569.
3. BOURGUGNON, E. (1968), World Distribution and Patterns of Possession States, in PRINCE, R., *Trance and Possession States*, Proceedings of R. M. Bucke Memorial Society, March 1966.
4. COX MILLER, P. A. (1994), *Dreams in Late Antiquity*, tr. it. *Il sogno nella tarda antichità*, Jouvence, Roma 2004.
5. CRICK, F., KOCH, C. (2003), A Framework for Consciousness, *Nature, Neuroscience*, 6: 119-126.
6. CROCCHIOLO, P. (2007), Coscienza e Materialismo, *Micromega*, V: 5.
7. DAMASIO, A. (1999), *The Feeling of What Happens*, tr. it. *Emozione e Coscienza*, Adelphi, Milano 2000.
8. DODDS, E. (1951), *The Greeks and the Irrational*, tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959.
9. DSM IV TR. (2000), *Considerazioni etniche e culturali*, Masson, Milano.
10. EDELMAN, G. M. (1992), *Bright Air, Brilliant Fire-on the Matter of the Mind*, tr. it. *Sulla Materia della Mente*, Adelphi, Milano 1993.
11. EDELMAN, G. M., TONONI, G. (2000), *A Universe of Consciousness. How the Matter becomes Imagination*, tr. it. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Einaudi, Torino 2000.
12. ELKIN, A. P. (1938), *The Australian Aborigines*, Angus & Robertson, London.
13. FASSINO, S., ABBATE DAGA, G., LEOMBRUNI, P. (2007), *Manuale di Psichiatria Psicosociale*, Centro Scientifico Editore, Torino.
14. KIDSON, M. (1990), La cultura degli aborigeni del deserto australiano, in BARTOCCI, G. (a cura di), *Psicopatologia Cultura e Pensiero Magico*, Liguori, Napoli.
15. LITTLEWOOD, R., BARTOCCI, G. (2005), Religious Stigmata, Magnetic Fluids and Conversion Hysteria: One Survival of "Vital Force" Theories in Scientific Medicine? *Transcultural Psychiatry*, 42: 596- 609.
16. LITTLEWOOD, R. (2001), *Religion Agency Restitution*, Oxford University Press.
17. LITTLEWOOD, R. (1993), *Pathology and Identity*, Cambridge University Press.

18. PRINCE, R. (1979), Religious Experience & Psychosis, *Journal of Altered States of Consciousness*, 5: 167-181.
19. PRINCE, R. (1982), Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis, *Ethos*, 10: 409-423.
20. ROVERA, G. G. (1994), L'approccio Transculturale ed Infraculturale per lo studio della dimensione del Sacro, in BARTOCCI, G., *Psicopatologia Cultura e Dimensione del sacro*, Edizioni Universitarie Romane, Roma: 3-13.
21. RUFFIÈ, J. (1976), *De la biologie à la culture*, tr. it. *Dalla biologia alla cultura*, Armando Armando, Roma, 1978.
22. SCHARFETTER, C. (1976), *Allgemeine Psychopathologie*, tr. it. *Psicopatologia generale*, Feltrinelli, Milano 1992.
23. SCHILPP, P. A. (1949), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, tr. it. *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Einaudi, Torino 1958.
24. SOLMS, M., TURNBULL, O. (2002), *The Brain and the Inner World*, tr. it. *Il Cervello ed il mondo interno*, Cortina, Milano 2004.
25. TSENG, W. S. (2001), *Handbook of Cultural Psychiatry*, tr. it. *Manuale di Psichiatria Culturale*, CIC, Roma 2003.

Goffredo Bartocci  
Via Massaia, 9  
I-00162 Roma  
E-mail: [tpsection@quipo.it](mailto:tpsection@quipo.it)