

Dibattito a tre

Francesco Di Nuovo dialoga con Fabrizio Alfani, Maria Ilена Marozza, Robert M. Mercurio

Il dialogo a più voci che segue ruota intorno al nodo cruciale dell'esperienza e al senso dell'appartenenza a una realtà associativa, tra dimensione istituzionale e tensione comunitaria. Le riflessioni che seguono mirano ad aprire uno spazio di interrogazione condivisa, nel quale l'esperienza personale, la tradizione teorica e la vita all'interno della comunità analitica si intrecciano in modo fecondo e talvolta problematico. L'appartenenza a un'associazione analitica implica tensioni, ambivalenze e trasformazioni. Il dialogo che segue si muove in questo spazio critico, interrogando le forme e i limiti dell'esperienza associativa, senza sottrarsi dal considerare, allo stesso tempo, zone d'ombra e paradossi.

Francesco Di Nuovo

Corro forse il rischio d'iniziare con una questione che potrebbe pure apparire banale. Vi propongo un incipit che potrebbe ridursi a un vezzo meramente nominalistico e di poco conto. Vorrei infatti avviare il nostro confronto sul senso dell'appartenenza a un'associazione/comunità analitica, proprio a partire dal possibile dilemma tra i termini associazione vs. comunità.

Ritengo che col primo di essi vi sia un'enfaticizzazione soprattutto dell'aspetto culturale-regolativo, mentre col secondo si voglia accentuare più una dimensione relazionale ed esistenziale. In effetti, a ben vedere, mi è talora capitato di sentir ricorrere l'uno e l'altro dei termini in vari momenti di confronto analitico, quasi che se ne potesse fare un uso indifferenziato. Ma è proprio corretto che sia così?

Andando poi più alla sostanza del nostro discorso vorrei chiedervi di soffermarvi sul senso che questa appartenenza ha avuto all'inizio del vostro percorso analitico e sulle "vicissitudini" di questo senso che possono esserne seguite.

Fabrizio Alfani

Questa tua prima domanda mi riporta al tempo del mio ingresso all'AIPA, agli inizi del mio training e ai vissuti sperimentati in quel periodo. Non credo che questo sia un fatto secondario, poiché per tutti noi l'ingresso in una associazione è preceduto dall'ingresso in una scuola, cioè da una fase iniziale di training-apprendimento (che si accompagna alla necessaria analisi personale) che è propedeutico all'ingresso nell'associazione. Tutto ciò fa sì che l'accedere a un'associazione analitica può evocare stati emotivo-relazionali che presentano qualche analogia con tutte quelle situazioni nelle quali si entra a far parte di un gruppo dopo aver attraversato una fase di iniziazione.

Il training analitico, infatti, è finalizzato non solo ad acquisire alcune competenze professionali specifiche ma anche a poter essere parte di una associazione analitica che si configura come una comunità che si ispira al pensiero di un fondatore (nel nostro caso Jung), cercando al tempo stesso di fornire di quel pensiero interpretazioni ed espressioni adeguate a dare risposte alle domande poste dalla vita delle persone in quel particolare periodo storico. La prima esperienza comunitaria (quella del training) permette così di intrecciare i primi vincoli relazionali con i colleghi e con i didatti, vincoli che poi andranno incontro a successive trasformazioni nel corso dei vari passaggi

associativi. Si pensi ad esempio al fatto che quando si diventa membri dell'associazione il proprio analista personale (se fa parte della stessa associazione) diventa un collega che si incontra in innumerevoli occasioni al di fuori di quello che per tanto tempo è stato il setting analitico. Questi legami relazionali, che in alcuni casi possono acquisire il carattere di amicizie vere e profonde, non sono però motivati semplicemente da una simpatia reciproca, ma sono anche attraversati, in modo più o meno consapevole, da quella tensione che è rivolta alla ricerca, ispirata al pensiero junghiano (ma non solo a quello), di risposte adeguate alle domande che ci interrogano, nella nostra vita così come nella vita dei nostri pazienti.

Allora l'associazione mi sembra essere il contenitore istituzionale di quella comunità all'interno della quale io ho l'opportunità di dialogare e di confrontarmi (alle volte anche di scontrarmi) con gli altri e le altre che di quella comunità fanno parte, al fine di coltivare la mia formazione come analista, che è destinata a non finire mai, mantenendo vivo lo spirito che ha animato la ricerca di Jung e, per quanto riguarda la psicologia analitica italiana, lo spirito che ha animato il pensiero di Ernst Bernhard e dei suoi allievi.

Contenitore istituzionale è per me una definizione molto importante dal punto di vista teorico e linguistico. José Bleger (pp. 286-287), nel suo lavoro *Simbiosi e ambiguità*, afferma che «Ogni istituzione è una parte della personalità dell'individuo e una parte tanto importante che l'identità è sempre – parzialmente o totalmente – un'identità di gruppo o istituzionale; ciò significa che almeno una parte dell'identità si struttura sempre mediante l'appartenenza a un gruppo, a un'istituzione, a un'ideologia, a un partito, ecc.».

Pertanto un contenitore istituzionale non si limita soltanto a contenere i membri della comunità che lo anima, ai quali detta le regole per la vita in comune. Il contenitore istituzionale contribuisce anche all'identità di ciascuno dei membri e le dinamiche istituzionali che lo caratterizzano contribuiscono in maniera significativa a condizionare l'identità individuale dei singoli associati. Nella mia esperienza aver vissuto in prima persona, sulla mia pelle, alcuni momenti complessi e impegnativi delle dinamiche istituzionali della associazione alla quale appartengo ha avuto un importante valore per il mio processo individuativo. Questo si verifica quando vengono messi in discussione alcuni aspetti essenziali dell'identità associativa, che inevitabilmente coinvolgono in maniera molto intensa le identità dei singoli individui che appartengono a quella associazione. In questi casi la propria soggettività si confronta non solo con le altre singole soggettività, ma è anche passivamente soggetta a potenti correnti affettive che si muovono all'interno del gruppo, per cui ci troviamo obbligati a fare i conti con intensi fenomeni proiettivi da cui siamo inconsapevolmente condizionati.

Attraversare queste esperienze istituzionali di gruppo può essere molto impegnativo dal punto di vista emotivo, però permette anche di confrontarsi con quegli aspetti scissi della nostra personalità che proiettiamo sui colleghi e sull'istituzione. E tutto ciò può aiutarci a riconoscere i nostri limiti e la nostra fragilità, e a riconoscere e provare ad integrare maggiormente quegli aspetti della nostra personalità che abbiamo proiettato sull'istituzione.

Penso che, per riassumere tutto ciò, io possa ripetere qui quello che ripeto sempre quando mi trovo a presentare il nostro programma formativo a coloro che sono interessati ad iniziare il training: «Entrare nella nostra scuola non è finalizzato solo ad acquisire le competenze per ottenere un diploma ed esercitare la professione di psicoterapeuti che si ispirano alla psicologia analitica. Entrare nella nostra scuola ha come fine che, una volta concluso il training, si diventi membri di un'associazione per poter essere parte di una comunità all'interno della quale sia possibile

continuare la nostra formazione di analisti, una formazione che non finisce mai. E poiché il nostro mestiere si svolge prevalentemente nella solitudine dei nostri studi, far parte di una comunità ha anche il grande vantaggio di aiutarci ad evitare il rischio di un'eccessiva autoreferenzialità, rischio a cui siamo tutti esposti".

Maria Ilена Marozza

La domanda che poni per iniziare il nostro confronto non è affatto banale, specialmente per chi, come noi, riconosce di situarsi nel solco della tradizione junghiana. Conosciamo tutti la riluttanza del nostro capostipite nei riguardi della costituzione di un'associazione, nonché le sue caustiche battute sull'appartenenza a una "scuola", così come a ogni istituzione con sapore di "collettivo". E dunque, se le ombre di questi concetti ci sono ben presenti, abbiamo bisogno di una riflessione profonda per valorizzarli come elementi indispensabili della nostra vita professionale, quali io credo che siano.

Concordo con te che i termini associazione e comunità non siano affatto intercambiabili: ci si può associare per tanti fini e scopi, anche senza che vi siano rapporti personali, o neanche di conoscenza, tra gli associati. Parlare invece di comunità evoca la costituzione di relazioni concrete entro un gruppo umano, organizzate intorno a un nerbo che costituisce il movente aggregativo, e che continua a rappresentare il collante identitario della comunità stessa. Potremmo dire che mentre l'associazione ha un fine centrifugo (lo scopo), la comunità ha un nucleo centripeto (la motivazione che lega gli aderenti).

Venendo a noi, la nostra associazione ha come scopo precipuo lo studio e la promozione della psicologia analitica, nonché la formazione di nuovi analisti, l'aggiornamento e la "manutenzione" dei già soci. Dunque, il suo scopo ha a che vedere con una cultura e una tradizione psicologica che però non si presta ad essere trasmessa in modo troppo strutturato, come se fosse cioè sussumibile in una teoria sulla psiche che possa essere formalizzata in un trattato. Tanto meno si presta ad essere "appresa" o "applicata" in senso manualistico. La convinzione junghiana che ogni ricercatore debba sviluppare una propria psicologia sulla base della propria costituzione tipologica ci obbliga a riflettere profondamente su cosa voglia dire promuovere la diffusione della psicologia analitica e formare degli psicologi analisti. Certamente dobbiamo promuovere lo studio dei testi junghiani, ma non certo per adeguarci alla loro visione, quanto piuttosto per coglierne lo spirito e imparare a pensare psicologicamente sulla base di una rigorosa attenzione alle implicazioni della propria soggettività nei fenomeni che si costituiscono come esperienza psicologica.

Ora, credo che questa particolarità della nostra tradizione sia descrivibile proprio attraverso la considerazione che la nostra associazione, diversamente da altre, non può sussistere senza una comunità che la sostenga attraverso la condivisione di valori e relazioni umane. Il nostro scopo associativo non è raggiungibile se non si costituisce una comunità umana che riesca a custodire al proprio interno e a trasmettere verso l'esterno, e nella formazione, un sistema di valori che rispetti la differenziazione individuale, senza che si trasformi in individualismo; la capacità di pensare psicologicamente, senza che si trasformi in arbitrarietà; il rispetto delle relazioni umane, quali matrici dell'esperienza psicologica e principale strumento di cura.

Da questo punto di vista, il primo nucleo valoriale della nostra comunità deve essere la tolleranza delle differenze teoriche e l'apertura alla continua ricerca culturale e scientifica, tutelando l'essenza dello spirito junghiano secondo cui ogni ricercatore può parlare dello psichico in molti modi, «adottando un linguaggio [...] che vari con lo spirito del tempo», e che subisce «reinterpretazioni e

metamorfosi infinite» (Jung 1946, p. 206). A questo principio, si collega strettissimamente il rispetto della correttezza del dialogo, sia come riconoscimento della posizione egualitaria dell'altro (collega, allievo o paziente che sia), sia come rispetto dei parametri formali che consentono l'enunciazione e la comprensione del discorso. E, naturalmente, questi valori promanano da un principio ancora più generale, il rifiuto della sopraffazione dell'altro, come riconoscimento della sua dignità e della sua libertà. Il resto, viene da sé.

Per quanto riguarda la mia iniziale esperienza con l'associazione, debbo dire che provengo da un periodo in cui non era affatto scontato che la conclusione dell'analisi personale esitasse nella domanda di accesso alla formazione e all'associatura. Anzi, Mario Trevi, il mio analista, ne faceva una questione sulla quale interrogarsi profondamente, seguendo in questo proprio lo spirito junghiano che diffidava di ogni acritico adeguamento al collettivo che avesse il sapore di una rinuncia alla differenziazione personale. Dedicare un tempo specificamente alla riflessione su quello che si andava a cercare associandosi al CIPA era per Trevi una necessità per individuare una posizione che sapesse riconoscere il valore della colleganza, e non l'etichetta dell'appartenenza, il senso della comunità, e non il potere del gruppo, il valore della ricerca stimolata dal dialogo, e non l'adesione a postulati fideistici. Solo dopo questo passaggio l'appartenenza a un'associazione diviene una condizione che non ostacola, anzi favorisce un autentico processo di individuazione, che, come riconosce tutta la tradizione psicoanalitica, è fondato sull'apertura e al confronto con l'alterità, intra o extrasoggettiva.

Anni fa circolava tra di noi una frase di Glauco Carloni, che diceva che per fare un analista servono perlomeno un paziente e un collega. Questa frase si riferiva al ruolo che gli interlocutori freudiani, da Breuer, a Fliess, a Jung, hanno avuto per lo sviluppo della psicoanalisi. Ma ci fa riflettere, io credo, sui grandi rischi del monologo, sulla potenziale inflazione favorita dall'autoreferenzialità e dall'isolamento. E questo è un altro ottimo motivo per valorizzare l'adesione e la cura di una buona vita associativa: la nostra comunità è indispensabile anche per la manutenzione delle nostre menti.

Robert M. Mercurio

Nel saggio su *La Funzione Trascendente*, Jung ci incoraggia a prendere seriamente il nostro rapporto con l'inconscio che chiama "quell'altro dentro di noi" perché in questo modo, potremo curare i rapporti con gli altri intorno a noi con la stessa serietà. Credo che questa osservazione sul rapporto tra il dentro e il fuori possa essere ribaltata, cioè la serietà con cui prendiamo i nostri rapporti con gli altri avrà un effetto sul modo in cui trattiamo la nostra stessa interiorità. Tutto questo sarà vero in modo particolare per noi che lavoriamo con la psiche tutti i giorni: il nostro modo di interagire con i nostri colleghi nonché con i nostri pazienti rispecchierà in qualche modo il livello di intimità che abbiamo stabilito con la nostra stessa interiorità. Per questo motivo la definizione che diamo al nostro stare insieme ai colleghi non è una semplice questione accademica; tocca piuttosto la dinamica presente nella cura di tutti i rapporti che caratterizzano le nostre vite. Facciamo parte di un'associazione o di una comunità psicologica?

I due termini, associazione e comunità, appartengono a due campi archetipici diversi. Associazione sembrerebbe fare parte del campo archetipico dominato dalla presenza di Apollo e quindi dal logos e dalla distanza. Per questo motivo, la regola, il regolamento, i requisiti e gli obblighi occupano un posto di importanza primaria. L'ordine e l'organizzazione diventano le considerazioni principali e la professionalità dei soci sarà vista come la meta più importante da raggiungere e

mantenere. Avendo un'organizzazione piramidale, l'associazione sarà suscettibile ai conflitti e alle lotte di potere nonché alle proiezioni di ombra. La partecipazione agli eventi dell'associazione, con poche eccezioni, sarà limitata ai soci regolari dando così alla realtà associativa un carattere esclusivo e forse, a volte, persino escludente.

Comunità d'altro canto, sembrerebbe rientrare in un campo archetipico dominato e definito da Eros e dal dio Hermes. I valori da salvaguardare non hanno a che fare tanto con l'ordine quanto con la condivisione e con l'aiuto reciproco che i membri della comunità dimostrano tra di loro. Il collante tra i partecipanti alla vita della comunità non sarà tanto la professionalità (per quanto sia importante) quanto una passione per la vita psichica vissuta individualmente e assieme agli altri. Chi ha una responsabilità organizzativa e dirigenziale accetta di svolgere questo compito più per spirito di servizio; in questo modo vengono ridotti i soliti conflitti che nascono per questioni di potere. La comunità ha una sua permeabilità e una disponibilità ad accogliere anche chi non si iscrive formalmente ma che dimostra la voglia di condividere gli interessi e lo spirito della comunità stessa. Sarà quindi più inclusivo che esclusivo.

Sarà evidente a questo punto che la mia personale sensibilità mi porta a riconoscere nella realtà e nelle dinamiche del modello comunitario uno stile relazionale più in sintonia con la vita psichica che si manifesta e che si esprime sia nel nostro training che nelle interazioni con i colleghi. La condivisione di uno spirito e di interessi di un certo tipo non deve far pensare che un gruppo che si riconosca nel modello comunitario non sappia o non abbia voglia di curare la professionalità del nostro lavoro, ma il lavoro stesso verrà inquadrato più dal punto di vista di una vocazione, di una chiamata, come suggeriva il compianto Edward Edinger. Marie-Louise von Franz disse una volta che, in ultima analisi, il segreto dell'andamento della cura analitica consiste in questo: fare tutto il possibile per istaurare e mantenere un intenso rapporto con la propria vita interiore e sperare in una felice sincronicità con il paziente. E Jung credeva che l'unico modo di stare in un gruppo relativamente scevro di forti proiezioni e giochi di potere fosse di favorire la creazione di gruppi basati sul rapporto con il Sé condiviso dai partecipanti. Credo che un gruppo con le caratteristiche della comunità sia un terreno più fertile per favorire e vivere un rapporto di questo tipo con l'inconscio dentro e intorno a noi.

Francesco Di Nuovo

Una questione che vorrei adesso porvi riguarda il significato che, in un contesto associativo analitico, può essere attribuito al valore della tradizione. Sembrerebbe in effetti che a ridosso di ciò si giochi una partita decisiva. Non vorrei ora enfatizzare oltre modo l'importanza del tema, ma ritengo che la questione della tradizione rappresenta una sorta di pietra angolare, capace di influenzare potentemente tanto specifici statuti teorici quanto specifici atteggiamenti pratici. Si potrebbe forse icasticamente chiosare: dimmi cosa per te significhi tradizione e ti dirò chi sei.

Altro tema strettamente connesso al precedente, quasi a esserne un ineludibile corollario, su cui vorrei stimolare la vostra riflessione, è poi quello della formazione dei futuri analisti. Indubbiamente, come nel punto precedente, a ridosso di ciò si può cogliere lo spirito peculiare dell'esperienza associativa analitica.

Maria Ilena Marozza

Penso anche io che nei modi di intendere il valore e la natura della tradizione confluiscono sia le attitudini soggettive, sia le *Weltanschauung* dei singoli individui. E credo anche che tra le due polarità

estreme dei cultori o difensori della tradizione e dei liberi interpreti o trasgressori della tradizione possano esservi molteplici posizioni intermedie, anche molto elaborate.

Tengo a precisare che conferisco una grande importanza alla tradizione, proprio in senso gadameriano, come quello sfondo pre-comprensivo nel quale ci troviamo a esistere come i pesci nell'acqua, come quell'"ambiente dei pensieri" dal quale scaturiscono i nostri "pregiudizi" interpretativi. Ma penso anche che ogni atto interpretativo inauguri la possibilità di un'attualizzazione, di una trasformazione o di una frattura della tradizione stessa: perché una tradizione sia vitale, deve conservare una plasticità, una capacità di rimodellamento e di confronto con le sue interpretazioni anche più radicali. Una tradizione rigida, non flessibile, muore nel tempo o si trasforma in una reliquia di nicchia. Nello stesso tempo, però, un'eccessiva plasticità può far perdere ogni connotazione di riconoscibilità, tanto da diluire la tradizione in un puro nominalismo.

Pertanto una tradizione è molto di più di un insieme teorico, è piuttosto un sistema complesso sostenuto da principi teorici, riferimenti simbolici, sistemi di pratiche incardinati in nuclei valoriali. Tutto ciò consente un riconoscimento orizzontale tra coloro che tale tradizione condividono, e una trasmissione verticale, transgenerazionale, dalla quale dipendono sia la continuità sia il rinnovamento della tradizione stessa. Una tradizione, dunque, nella sua complessità e polivalenza, costituisce il nerbo identitario di una comunità.

Non è affatto facile identificare i tratti distintivi di una tradizione, specialmente quando cerchiamo di riconoscerla attraverso le sue trasformazioni nel tempo. Cosa cerchiamo? Un tratto, una specificità, uno stile, un elemento ridondante? Penso alla definizione jaspersiana dell'identità, che cerca un tratto riconoscibile in un individuo attraverso le sue fasi di crescita, bambino, adolescente, adulto, anziano... o penso alle somiglianze di famiglia di Wittgenstein, che colgono un elemento difficilmente definibile, ma evidente, nei diversi individui che comunque costituiscono una piccola comunità.

Esiste dunque un problema più generale, che riguarda i modi in cui una qualunque tradizione può conservare una sua continuità, identità e vitalità nel confronto con lo spirito del tempo. Credo che questo tipo di osservazione longitudinale aiuti moltissimo a comprendere quali sono quegli elementi contingenti, che possono decadere perché inessenziali, e quelli invece che continuano a delineare una forma riconoscibile, uno stile che si mantiene attraverso le trasformazioni sociali, culturali e scientifiche.

E poi però esiste un problema specifico relativo alla nostra tradizione junghiana, la cui definizione mi sembra ancora essere un'opera aperta. Prima di definire la nostra personale posizione di cultori o innovatori della tradizione, secondo me noi abbiamo ancora bisogno di stabilire cosa intendiamo con questo termine. I nostri colleghi freudiani, eredi di una tradizione fortemente connotata in senso teorico-pratico, discussa nei dettagli anche relativamente alle modalità di trasmissione ai nuovi analisti, stanno affrontando problemi che vanno ben oltre il pluralismo teorico, ormai ben accettato: problemi che affondano in interrogativi molto più radicali, relativi ad eventuali cambiamenti di paradigma, e alle conseguenze sulla formazione e sulle raccomandazioni pratiche.

Recentemente Francesco Barale (2021, pp. 67-86) ha espresso con grande lucidità questa problematica, adottando, per alludere alla struttura persistente ma trasformabile della teoria, l'immagine proposta da Ernst Gombrich della "culla di spago"¹. Trovo questa immagine

¹ «C'è in tutta l'arte – certamente in tutta l'arte occidentale – l'elemento che potremmo chiamare della "culla di

particolarmente adatta ai nostri fini, perché ci conduce ad andare oltre le specifiche e contingenti organizzazioni della tradizione, nel tentativo di definire i fili costanti attraverso i quali intrecciamo nuove configurazioni.

Credo che la corda con la quale è costruita la nostra culla di spago rimandi ad alcune caratteristiche tipiche del pensiero junghiano, che oggi si prestano moltissimo a riconfigurare la nostra tradizione nell'ambito di una visione improntata alla teoria della complessità. Se dovessi tentare una prima sommaria descrizione di queste caratteristiche, citerei:

- un principio epistemologico antiriduttivista, che prevede la necessità di accedere alla psiche tramite diversi tipi di linguaggio, nessuno dei quali però in grado di cogliere la psiche nella sua totalità;
- un principio ontologico, che considera inafferrabile la realtà ultima della psiche, ma che prevede la possibilità di cogliere una qualità psichica nelle molteplici sfumature della nostra esperienza;
- l'idea di una soggettività attivamente aperta alla conoscenza, ma passivamente influenzata da un'estraneità che la permea dall'interno e dall'esterno, che costituisce la sua comunanza con il mondo, nonché il suo decentramento asimmetrico;
- un principio antropologico, che riguarda la concezione dell'uomo come sistema aperto al mondo, con confini permeabili, in equilibrio fluttuante tra un ordine individuale e un ordine collettivo.

A me sembra che questi principi – elaborati da Jung in un clima di forte opposizione al positivismo riduzionista attraverso un richiamo alla tradizione romantica, ma anche attraverso intuizioni folgoranti sulle nuove aperture della filosofia e della scienza del '900 – ci aiutino oggi, in un clima culturale che ha per lo più abbandonato ogni ambizione fondazionale, a elaborare un discorso psicologico capace di tener conto della complessità dell'emergenza dei fenomeni psichici, e dell'indistricabile intreccio dell'esistenza umana all'interno di specifiche forme di vita.

Rispetto alla seconda parte della domanda, è chiaro che se la nostra tradizione viene intesa non come trasmissione di teorie specifiche, ma di principi in grado di generare un pensiero psicologico complesso, motivato e descrivibile, la formazione dei futuri analisti diventa un processo di maturazione molto elaborata.

Per associarsi, noi non richiediamo un'adesione teorica, come è ben evidente nella stesura della tesi clinica finale, che rappresenta la dimostrazione dei requisiti maturati in una formazione junghiana. Se chiediamo la conoscenza del pensiero di Jung, non chiediamo certamente la sua applicazione, perché questo sarebbe un vero tradimento dello spirito junghiano. Noi chiediamo una capacità di esposizione e di gestione psicologica del caso clinico, che dimostri una capacità di strutturare e sostenere una relazione psichica, di elaborarla psicologicamente nelle sue componenti affettive e comprensive. Personalmente, credo che, se questo atteggiamento consiste nel ripudio di ogni atteggiamento che antepone un supposto sapere all'esperienza, non vuole affatto essere un atteggiamento ateoretico. Esso tende piuttosto verso un livello di teorizzazione molto più sofisticato, che nasce dall'aver assimilato le molte competenze provenienti dalla storicità della

spago". Il gioco della culla di spago è la metafora del cambiare delle forme artistiche nel corso del tempo e insieme del reticolo simbolico che regge nel profondo la loro continuità. Le generazioni e gli stili si passano gli uni agli altri nuove configurazioni del gioco; le mani e i loro movimenti sviluppano intrecci sempre diversi; ma la corda è la stessa e ogni forma è creata dalle possibilità inscritte in quelle precedenti e realizzate dalle generazioni precedenti» (Barale 2021, p. 76).

nostra tradizione, riuscendo così a elaborare nell'attualità un pensiero psicologico che non prescinda mai dall'esperienza specifica dell'incontro interpersonale.

Robert M. Mercurio

La questione del nostro rapporto con la tradizione ha suscitato in me riflessioni sui diversi tipi di tradizione presente nelle nostre vite, dalle semplici tradizioni di famiglia alla posizione della Chiesa che vede nella tradizione una delle fonti della Rivelazione divina.

Il compianto Edward Edinger era del parere che lo studio dell'etimologia delle parole fosse importante per poter cogliere ciò che egli considerava "il lato inconscio del linguaggio". Le parole e le frasi che pronunciamo sono molto più stratificate di quanto non sembrino a prima vista e spesso noi, convinti di affermare una determinata verità, ci troviamo a dire inconsapevolmente anche il contrario. Sono rimasto molto colpito dall'etimologia del termine "tradizione" che mette in evidenza non soltanto il solito senso del termine (trasmettere, tramandare) ma che associa la parola anche all'idea di una trasmissione spuria, imprecisa o inappropriata, cioè "tradire". È come se, nel tardo latino, le persone avessero capito che il nobile gesto di tramandare una verità, una consuetudine o un'usanza tendesse a costellare anche l'aspetto ombra della questione a causa del quale una fedele trasmissione subisce interferenza o viene falsificata.

Il mondo della psicologia analitica è carico di ricordi e di testimonianze di ciò che Jung ha detto o ha fatto in determinate situazioni, di come Liliane Frey-Rohn o Aniela Jaffé o Marie-Louise von Franz hanno risposto a una certa domanda o di come Neumann, Fordham o Hillman hanno trattato una certa patologia. Tutto ciò aiuta a rendere la nostra disciplina viva e umana, un organismo che continua a respirare e a pulsare. Tuttavia, ormai i testimoni di prima e di seconda generazione scarseggiano e, come in tutte le tradizioni, la trasmissione di ciò che è accaduto veramente nell'ambito della psicologia analitica rischia di perdere il suo legame con la verità storica e di essere almeno in parte frutto della nostra fantasia o dei nostri desideri. Penso che siamo tutti d'accordo che una pedissequa adesione ai racconti di questo genere può fermare lo sviluppo della nostra disciplina, frustrare la fantasia creativa e scoraggiare innovazioni di qualsiasi tipo. Jung stesso credeva che ogni novità e ogni innovazione ha valore nella misura in cui si poggia, almeno in parte, sulla ricchezza della tradizione di tutto ciò che è venuto in precedenza e, dal momento che desiderava posizionare la sua psicologia all'interno della storia intellettuale del mondo, ha messo bene in evidenza il modo in cui la filosofia antica, lo gnosticismo e l'alchimia avevano giocato un ruolo importante nell'elaborazione delle sue teorie. Tornare regolarmente a riflettere sui contenuti della nostra tradizione orale aiuta a capire quanto ci siamo allontanati dalle brillanti intuizioni di Jung e dei suoi collaboratori della prima generazione e può essere di grande aiuto mentre riflettiamo sulla validità dei cambiamenti avvenuti nel nostro approccio. Ci siamo semplicemente adeguati ai cambiamenti che si susseguono intorno a noi per evitare di sembrare poco "rigorosi" e "scientifici"? Abbiamo scartato delle cose e adottate altre, magari prese in prestito da altre tradizioni, veramente per poter andare incontro alla psiche e alle sfide che il mondo postmoderno le propone o siamo stati trascinati da ciò che Jung chiama nel suo Libro Rosso "lo spirito del tempo" invece di mantenere una fedeltà verso "lo spirito del profondo"?

Mi sembra che la nostra tradizione sia caratterizzata dal modo in cui Jung e diversi illustri junghiani riuscirono a tenere insieme pensiero, sentimento, immaginazione e la dimensione simbolica. In questo modo, lo slancio erotico e emotivo e l'aspetto immaginativo di un'affermazione sono importanti almeno quanto il rigore intellettuale del discorso. Lo "spirito del

tempo” è particolarmente incapace di creare e proteggere l’unione tra queste sfere, dimostrando il più delle volte una predilezione per il pensiero e l’approccio più intellettuale, e questo stile ha purtroppo contaminato diverse parti anche della nostra tradizione scritta. Non è difficile rilevare errori di traduzione e/o forzature stilistiche in diversi testi junghiani, e spesso lo stile viene rimaneggiato per creare un testo chiaro e scorrevole proprio lì dove Jung aveva scelto una certa ambiguità per evitare di chiudere alcuni argomenti prematuramente. I testi della von Franz hanno subito una certa violenza nella traduzione perché alcuni passaggi considerati poco rigorosi sono stati semplicemente ommessi dalla versione in lingua italiana. Se il tradimento è l’ombra della tradizione, la traduzione è la strada che l’ombra dell’intellettualismo spesso utilizza per raggiungere i propri scopi.

Credo che l’aspetto più importante dell’attenzione che abbiamo nei confronti della tradizione junghiana risieda nel fatto che la psicologia analitica non è un semplice approccio al trattamento terapeutico di un paziente in difficoltà, è molto di più. È una visione della vita, è uno strumento per leggere e interpretare i vari fenomeni sociali che si verificano intorno a noi, ma è soprattutto un modo di vivere e uno stile di esistenza. La tradizione orale relativa ai comportamenti e alle reazioni di Jung stesso e dei suoi epigoni è una testimonianza di quella coerenza di vita che dovrebbe caratterizzare l’approccio junghiano.

Non posso che tornare alla prima questione che tu hai sottoposto alla nostra attenzione: associazione o comunità analitica? Mi sembra che la comunità sia il posto ideale per custodire la tradizione e continuare a nutrirsi di essa.

Fabrizio Alfani

Parto dalla seconda parte di questa nuova domanda, poiché tocca un tema a me particolarmente caro e al quale ho già dedicato qualche riflessione nella risposta alla precedente domanda. Mi riferisco alla formazione dei futuri analisti e in che modo tale formazione sia intimamente correlata con il tema della tradizione. Mi auguro che poi, proprio a partire da una riflessione sulla formazione dei nuovi analisti, il tema del confronto con la tradizione possa risultare più facilmente accessibile.

Come affermavo nella mia precedente risposta “il training analitico è finalizzato non solo ad acquisire alcune competenze professionali specifiche ma anche a poter entrare a far parte di una associazione analitica che si configura come una comunità che si ispira al pensiero di un fondatore (nel nostro caso Jung) cercando al tempo stesso di fornire di quel pensiero interpretazioni ed espressioni adeguate a dare risposte alle domande poste dalla vita delle persone in quel particolare periodo storico”. Mi sembra che già queste frasi inseriscano il nostro pensiero all’interno di una prospettiva specifica riguardo il tema della tradizione: la possibilità di riconoscere un terreno sufficientemente sicuro fornito da una tradizione è un requisito essenziale per poter esplorare nuovi territori. Fare riferimento ad una tradizione teorica ed esperienziale nella cura della psiche (a partire dalla cura della propria psiche personale) rappresenta il terreno sufficientemente sicuro sul quale poggiare i piedi per potersi incamminare verso territori ancora in parte o del tutto sconosciuti, con cui l’evoluzione storica ci mette inevitabilmente in contatto. Pensiamo ad esempio al tema attualissimo delle psicoterapie ed analisi svolte attraverso sistemi di comunicazione digitale. In quale misura infrangono la nostra tradizione? E in quale misura la nostra tradizione ci offre strumenti utili per poter pensare in maniera adeguata l’uso di questi strumenti, permettendoci di andare oltre l’alternativa semplicistica del rifiuto o dell’accettazione?

L'evoluzione del pensiero all'interno di una associazione analitica è essenziale. La tradizione è necessaria affinché l'evoluzione del pensiero possa poggiare su una base sufficientemente sicura. Però se la tradizione dovesse diventare un bavaglio questo sarebbe il sintomo di una profonda crisi di quella istituzione analitica. In realtà non mi pare che questo sia un pericolo che stiamo correndo, dal momento che la mia impressione è che le nostre associazioni siano molto aperte al confronto con un pensiero differente ed anche divergente. Ma vale sempre la pena tenere a mente i trenta consigli ironici che Kernberg ha stilato "per distruggere la creatività degli allievi degli istituti di psicoanalisi". Il trentesimo suona così: «L'obiettivo principale dell'insegnamento psicoanalitico non è quello di aiutare gli studenti ad acquisire ciò che è conosciuto al fine di sviluppare nuova conoscenza, ma di acquistare comprovata conoscenza riguardo alla psicoanalisi per evitarne l'annacquamento, la distorsione, il deterioramento e il cattivo uso». (Kernberg 1996, p. 1040). È evidente come in queste parole Kernberg intenda evocare l'atmosfera paranoica che può aleggiare all'interno di un'istituzione psicoanalitica quando essa percepisce che la propria identità come gruppo possa essere minacciata da un qualcosa di diverso, di troppo nuovo, di fronte al quale la tradizione non si sente stimolata al confronto ma si chiude nella difesa della propria cittadella.

Ora noi ci possiamo domandare: in che modo tutto ciò riguarda le nostre associazioni junghiane? Kernberg si riferiva alle istituzioni psicoanalitiche freudiane (non a caso aveva pubblicato quel testo poco prima di diventare il Presidente dell'IPA, carica che ha ricoperto dal 1997 al 2001). Direi che nel mondo junghiano il nostro stile di rapporto con l'istituzione è molto diverso rispetto ai colleghi freudiani. Innanzitutto mi sembra che rivolgiamo molta attenzione alla minaccia che le dinamiche istituzionali possono rappresentare per le potenzialità individuate dei singoli membri delle nostre associazioni, e dunque facciamo molta attenzione a non investire di eccessive idealizzazioni l'istituzione stessa. Inoltre non abbiamo la stessa deferenza nei confronti dell'istituzione come depositaria di una tradizione che va mantenuta per certi versi inalterata.

Ma questo è sufficiente per fare sì che la tradizione junghiana possa esercitare in modo vitale la sua funzione di "terreno sufficientemente sicuro" e non rischi di diventare invece un terreno fangoso nel quale i piedi potrebbero rimanere impantanati impedendoci di esplorare nuovi territori?

C'è un aspetto del pensiero junghiano, strettamente correlato al rapporto con la tradizione, che suscita in me una paradossale ambiguità e che provo a descrivere qui, anche se temo di non essere in grado di farlo in un modo abbastanza chiaro.

Nel mio intimo io avverto l'importanza e il valore della tradizione, di un pensiero che sia radicato nella esperienza e nella riflessione di tanti che ci hanno preceduto. Ma allo stesso tempo, in un modo per certi aspetti profondamente contraddittorio, avverto la trappola della rassicurante fascinazione del "già saputo", che ci consente di evitare i rischi di un pensiero errante, che proprio in quanto errante non può sottrarsi al pericolo dello sbaglio, dell'errore, se non addirittura del tradimento della storia dalla quale proviene.

Oltre trenta anni fa Giuseppe Maffei si chiedeva se fosse possibile creare nuove metafore utili allo sviluppo della psicologia analitica e si domandava: «È pensabile un futuro che non sia solo ripetizione di ciò che ci è stato affidato?» (1993, p. 31).

In particolare osservava che nella psicologia analitica, contrariamente a quanto accaduto nella psicoanalisi, c'era stata una scarsissima produzione di nuove metafore per cercare di dar voce ai fenomeni dell'inconscio. Si era preferito rimanere all'interno di un linguaggio junghiano archetipico originario, che Jung ha fornito di un lessico volutamente desueto, arcaicizzante, utilizzando termini

latini (Anima, Animus, Puer Aeternus, Senex) per esorcizzare il rischio di utilizzare termini che avessero un sapore troppo razionale e scientifico.

Il modo utilizzato da Jung per esprimere il suo pensiero credo fosse anche una conseguenza dell'evoluzione storica del pensiero e del linguaggio, per cui nel Novecento la necessità di sottrarsi al potere soffocante dello scientismo positivista è stata percepita da Jung in un modo tale che gli ha fatto scegliere una modalità espressiva apparentemente "antimoderna".

Credo che oggi noi possiamo muoverci in questi ambiti con maggiore libertà, senza sentirci troppo condizionati dalla minaccia di doverci difendere da uno stile di pensiero e di cura della vita psichica che paghi un prezzo eccessivo alle esigenze della razionalità e della scientificità. Voglio dire che, senza abbandonare la capacità di molta parte della psicologia analitica di evocare in maniera estremamente efficace l'ambiguità che è intrinseca ai fenomeni psichici (penso ad esempio alla straordinaria ricchezza dell'immaginario alchemico e al ruolo centrale di un modello di sviluppo psichico ispirato al processo di individuazione), al tempo stesso ritengo che possiamo condividere in modo molto fecondo i nuovi linguaggi e le nuove metafore espressive che si sono sviluppate nel corso degli ultimi decenni in altri ambiti della psicoanalisi contemporanea.

Francesco Di Nuovo

Vorrei ora proporvi il tema, certamente cruciale e pervasivo, dell'Ombra, per come esso viene a insinuarsi e prender corpo in seno all'esperienza associativa analitica, nelle sue possibili varianti pleiomorfe, a partire dalla forma di iniziali alleanze collusive, fino alle ben più distruttive e potenti dinamiche relazionali di chiara marca perversa.

Tema, questo, dell'ombra, già del resto sfiorato ed evocato nei nostri precedenti momenti di riflessione, e senza che ciò venga a destare sorpresa alcuna, potendo esso di sé permeare tutti i vari aspetti della vita associativa analitica.

Ora, vi chiedo di soffermarvi sul tema in questione, estendendo anche il vostro sguardo a due aspetti che pongo in forma interrogativa:

1. si potrebbe delineare un'Ombra in qualche modo specifica, particolarmente ricorrente nel contesto junghiano? Ovverosia, prendendo in prestito l'icastica immagine del teologo Garrigou-Lagrange, potremmo azzardare di concepire l'esistenza di un "Verme roditore" particolarmente frequente nei contesti associativi junghiani, fino a costituirne una cifra caratteristica?
2. Potremmo poi, per quanto ciò possa di primo acchito apparire paradossale, anche considerare l'Ombra quale valore energicamente propulsivo, capace di arricchire l'esperienza analitica associativa di una valenza più completa, tridimensionale e vitale?

Fabrizio Alfani

Questa tua terza domanda mi è risultata sulle prime molto impegnativa, poiché non mi è parso facile individuare una caratteristica specifica delle associazioni junghiane che si configuri come una forma ricorrente d'Ombra. Ma il tuo riferimento al pensiero del Padre Garrigou-Lagrange ha molto stimolato la mia curiosità, e così dal "Verme roditore" sono risalito al "difetto dominante", che per Garrigou-Lagrange è il difetto che ci rode da dentro, che tende a prevalere su tutti gli altri nostri difetti e che ha, per ciascuno di noi, una relazione intima con il nostro temperamento individuale. E per assonanza fonetica il "difetto dominante" di Garrigou-Lagrange mi ha riportato alla mente

il “difetto fondamentale” (*The basic fault*) descritto da Michael Balint. E lì, nel difetto fondamentale di Balint, mi è parso di scorgere qualcosa che mi permetteva non solo di provare a rispondere alla tua domanda, ma che mi forniva anche l’opportunità di dare forma ad una sensazione indefinita che avevo sempre provato rispetto al nostro vivere associativo.

A cosa si riferisce Balint con il concetto di “difetto fondamentale”? Il difetto fondamentale rappresenta una delle aree, o dei livelli, presenti nel mondo psichico di un paziente. È quell’area che trae origine dalla carenza di cure primarie, in cui prevalgono fenomeni psichici che appartengono alla psicologia duale (come la definisce Balint) cioè ai fenomeni psichici che riguardano il rapporto tra il soggetto e un oggetto (il care-giver) che per qualche motivo non è stato in grado di soddisfare i bisogni primari del paziente. Secondo Balint l’area del difetto fondamentale coesiste, nel mondo psichico del paziente, accanto all’area del complesso edipico, che ha invece a che fare con una psicologia triadica, cioè una psicologia che si fonda sul rapporto di un soggetto con due oggetti (tipicamente la coppia genitoriale) e sul conflitto che questo suscita. Infatti, mentre l’accadere psichico che si verifica nell’area del difetto fondamentale è provocato da una tensione psichica suscitata dalla carenza di cure adeguate, nel caso dell’area del complesso edipico si ha a che fare con conflitti generati dalla coesistenza di desideri opposti o comunque ambivalenti, e con tutte le dinamiche psichiche che tale ambivalenza è in grado di generare. Inoltre gli eventi psichici caratteristici del livello edipico sono più facilmente dicibili attraverso il linguaggio verbale, che permette di descrivere ed interpretare le dinamiche psichiche conflittuali. Invece il linguaggio verbale è meno efficace (talvolta addirittura inutile) per comunicare l’esperienza del difetto fondamentale, cioè le conseguenze psicologiche di quella mancanza originaria, di quel deficit di base.

Questo è dunque, in estrema sintesi, ciò che Balint intende con difetto fondamentale: un’esperienza psichica più primitiva di quella del conflitto edipico, provocata da carenza di cure primarie, che coinvolge una coppia e non una triade e che è difficilmente rappresentabile e descrivibile attraverso il linguaggio verbale.

Ora ci si potrebbe chiedere: ma cosa c’entra questo concetto di difetto fondamentale, che mi è venuto alla mente inseguendo le associazioni evocate a partire dal Verme roditore di Garrigou-Lagrange, con una figura d’Ombra specifica dei contesti associativi junghiani? Prima di provare a rispondere a questa domanda vorrei ancora aggiungere una cosa: mi ha molto colpito il fatto che sia Balint che Garrigou-Lagrange ricorrano ad una immagine simile per rappresentare la funzione destrutturante che può essere svolta dal difetto fondamentale (per Balint) o dal difetto dominante (per Garrigou-Lagrange). Questa immagine è quella della invisibile irregolarità, della piccola crepa, della fessura. Dice Balint che in geologia e cristallografia si usa il termine difetto per indicare una imperfezione quasi invisibile, una piccola irregolarità che in condizioni normali non dà segno di sé, ma qualora il materiale sia sottoposto a pressioni inusuali può provocare una rottura ed una totale alterazione della struttura del materiale stesso. E Garrigou-Lagrange dice che il difetto dominante può essere considerato come una piccola crepa, praticamente impercettibile ma profonda, che altera in maniera invisibile la struttura di un muro che però, se sottoposto ad una scossa troppo forte, potrebbe crollare.

Dunque un qualcosa che non si vede a prima vista, che non dà segno di sé in condizioni normali, ma che in occasione di tensioni particolarmente intense può essere quel *locus minoris resistentiae* che provoca una destrutturazione dell’intero sistema.

Veniamo adesso al contesto junghiano. Credo che si possa affermare che la tradizione di pensiero della psicologia analitica sia stata fin dall'inizio prevalentemente sintonizzata sulle esperienze psichiche più primitive dell'essere umano che non su quelle più evolute, quale è appunto il complesso edipico. Invece del triangolo edipico, un'immagine più usuale nel mondo junghiano è quella del circolo uroborico. Per quanto tali distinzioni rischino sempre di essere delle semplificazioni eccessive, io credo che molti di coloro che si avvicinano al mondo junghiano siano attratti dall'attenzione che Jung per primo e poi molti dei suoi allievi hanno dedicato agli aspetti meno razionali dell'esistenza umana, quegli aspetti che non si prestano a spiegazioni ed interpretazioni esaustive, ma che rimandano sempre ad un alone di indefinito, di insoluto. A tutte queste persone la psicoanalisi freudiana può essere apparsa, almeno in alcuni suoi interpreti, come troppo scientificamente condizionata dal desiderio di ottenere una conoscenza esaustiva del mondo psichico, rappresentato essenzialmente in termini conflittuali di cui si può dar conto attraverso il linguaggio verbale. Ripeto: queste distinzioni sono sicuramente eccessivamente schematiche, eppure io credo che dicano qualcosa di ciò che, in maniera abbondantemente inconsapevole, spinge un futuro analista nella direzione di una formazione junghiana piuttosto che di quella freudiana.

Inoltre nel mondo junghiano si è coltivata una maggiore attenzione alle immagini come mezzo espressivo privilegiato. L'immagine è in grado di dare una rappresentazione sufficientemente adeguata della strutturale ambiguità del mondo psichico e dei suoi contenuti, mentre il linguaggio verbale tende ad organizzare il pensiero secondo categorie concettuali più definite. Come scriveva Galimberti: «Il linguaggio occidentale è un linguaggio costruito sul principio di identità e di non contraddizione, per cui dire che A è A, che questo è questo, che un uomo è un uomo, significa dire nel medesimo tempo che A non è non-A, che questo non è quello, che gli uomini non sono dèi. Tra A e non-A *tertium non datur*, non si dà, cioè, una terza possibilità. Così da Parmenide in poi per tutto l'Occidente [...] l'uomo si è sottratto "all'indifferenziato minaccioso" il giorno in cui, producendosi nell'identità e nella differenza, ha posto le basi di quello che riconosce oggi suo linguaggio» (Galimberti 1984, p. 27). «Non così l'immagine che si concede alla fluttuazione dei significati e al loro slittamento in sensi concettualmente diversi, ma per l'immagine adiacenti [...] Nell'imprecisione dell'immagine si nasconde la potenza del simbolico da cui è escluso il concetto che, proprio per la sua precisione, è immediatamente sottratto a qualsiasi fluttuazione di significato» (ivi, p. 39). Naturalmente al linguaggio non è preclusa la possibilità di dar conto dell'ambiguità che ci abita e di quell'indifferenziato minaccioso cui si riferisce Galimberti, ma ciononostante l'uso della parola tende generalmente a cercare coerenza e consequenzialità nel dar senso al reale. Invece l'immagine sembra essere in grado di mantenere sospese e coesistenti le intime contraddizioni di cui è intessuta la nostra vita, senza pretendere di scioglierne il mistero. La pubblicazione del Libro Rosso ha permesso a tutti noi di comprendere, in maniera molto più approfondita, il ruolo che il rapporto con le immagini ha avuto nello sviluppo personale di Jung, e di quanto l'immaginazione attiva abbia rappresentato uno strumento fondamentale del suo processo individuativo.

Tutto ciò rappresenta una caratteristica ed una ricchezza del mondo junghiano, qualcosa di insito nel suo DNA che però, al tempo stesso, può dar luogo ad aspetti d'ombra significativi. Infatti il valore evocativo delle immagini può talvolta distoglierci dall'esigenza di un buon uso del rigore intellettuale, che si nutre dell'attenzione rivolta al linguaggio. E questo può ostacolare lo sviluppo di un confronto teorico costruttivo, che permetta una evoluzione della psicologia analitica.

A me sembra che nel mondo junghiano abbia prevalso una minore fiducia nella capacità del linguaggio verbale di rappresentare ed esprimere le componenti della personalità verso le quali è

sempre stata prevalentemente rivolta l'attenzione da parte degli psicologi analisti. Mi riferisco in particolare agli aspetti più primitivi della psiche, nei confronti dei quali la descrizione delle dinamiche conflittuali tipiche del complesso edipico non sembravano essere adeguate. Ed è qui che può venirci in aiuto l'immagine di Balint del "difetto fondamentale", inteso come un'imperfezione, una piccola crepa che può provocare in talune occasioni conseguenze negative, che impediscono la crescita e lo sviluppo. Io ho infatti l'impressione che nel mondo junghiano la prevalente importanza riconosciuta al ruolo delle immagini possa talvolta indurre ad una sottovalutazione del valore di un uso attento del linguaggio. Mi riferisco in particolare a quelle situazioni nelle quali sono in gioco alcuni concetti teorici fondamentali, che inevitabilmente sottopongono ad una forte pressione il senso stesso dell'identità analitica e dell'appartenenza ad una associazione. È in quelle situazioni che la piccola crepa, l'imperfezione quasi invisibile, il "difetto fondamentale" (difetto di un uso attento del linguaggio) può provocare cedimenti strutturali radicali all'interno di un'associazione, fino al rischio della scissione.

Dunque l'ombra a cui mi riferisco non riguarda le dinamiche di potere all'interno di un'associazione, quanto piuttosto la possibilità di affrontare il confronto tra differenti indirizzi teorici all'interno non solo delle singole associazioni, ma dell'intero mondo junghiano. Per far questo è necessario sia fare un buon uso del linguaggio che essere disposti ad affrontare il conflitto. Un buon uso del linguaggio permette di riconoscere lucidamente le differenze teoriche, e questo favorisce la possibilità di un confronto approfondito, che talvolta può raggiungere il livello di un vero e proprio conflitto. La questione riguarda dunque sia il linguaggio che il conflitto, due aspetti che si condizionano reciprocamente: quanto maggiore è l'attenzione che rivolgiamo al linguaggio, agli aloni semantici che molti termini psicologici sono in grado di evocare, tanto maggiore sarà la nostra capacità di usare un pensiero affinato, critico, non sciatto. E questo rende possibile affrontare in maniera costruttiva le differenze teoriche e cliniche attraverso un confronto che in taluni casi può assumere addirittura l'aspetto di un conflitto, con tutto il coinvolgimento emotivo che questo comporta. Ma se il conflitto è affrontato con parole e strumenti di pensiero adeguati a dar conto della nostra esperienza della psiche, allora ne sarà valsa la pena. Altrimenti si incorre facilmente nel rischio di amalgamare in maniera confusiva i concetti teorici e le parole che li esprimono, impedendone l'approfondimento che permette la crescita del pensiero.

Come scriveva Hillman nel 1985: «Oggi nella psicologia analitica il sacrificium intellectus degenera talvolta dal suo significato autentico (che è di dedicare l'intelletto agli Dei), e si traduce in un abbandono del fardello dell'intelletto a favore di un pensiero molle e sfilacciato. Né Freud né Jung si sono dovuti tagliare la testa per porsi al servizio della psiche» (Hillman 1989, p. 19). Alcuni conflitti hanno fatto la storia della psicoanalisi e della psicologia analitica, a cominciare da quello tra Freud e Jung, così come quello tra Ferenczi e l'ortodossia freudiana. Un altro celebre conflitto è quello delle controversie che negli anni Quaranta hanno opposto Anna Freud e Melanie Klein, controversie che «sono state senza dubbio un evento esplosivamente creativo, vero e proprio big bang della psicoanalisi post-freudiana [...] perché la lucidità che venne impiegata per dar loro vita produsse contributi che sono ancor'oggi validi e interessanti.» (Bomba 2023, pp. XII-XIII).

Insomma, i conflitti fanno crescere, pur comportando talvolta coinvolgimenti emotivi molto costosi. Ma fanno crescere purché siano condotti con un rigore intellettuale che permetta di distinguere lucidamente le differenti posizioni che si confrontano.

Per concludere, e per provare a rispondere in modo più puntuale alle tue domande, io direi che possiamo incontrare un'ombra presente nelle nostre associazioni se guardiamo all'altra faccia della

medaglia di ciò che da sempre ha rappresentato un valore peculiare della psicologia analitica: l'attenzione alle immagini. L'altra faccia di questa medaglia è l'uso che noi facciamo del linguaggio verbale, non tanto nel lavoro clinico con i pazienti quanto piuttosto come strumento per affrontare in maniera costruttiva i conflitti che possono sorgere rispetto agli aspetti psicologici più problematici con cui ci troviamo a confrontarci. Una scarsa attenzione al linguaggio e al modo in cui lo usiamo comporta il rischio di ostacolare l'elaborazione delle differenze di approccio alla cura psichica che esistono all'interno delle nostre associazioni. Non avere strumenti adeguati per elaborare tali differenze può indurre o a non farcene carico, facendo finta che esse non esistano (ma covando però una profonda incomunicabilità tra i diversi orientamenti), oppure può provocare condanne radicali degli uni nei confronti degli altri, accusandosi reciprocamente di tradire la vera tradizione, oppure di essere incapaci di sintonizzarsi sui cambiamenti storici in atto, che richiedono una profonda revisione dei propri fondamenti teorici.

Robert M. Mercurio

Le domande che sottoponi alla nostra attenzione non sono semplici domande; sono dei fili che si intrecciano a volte in modo semplice e chiaro, altre volte in modo complicato e rischiano di creare un nodo difficile da sciogliere. Fin qui abbiamo cercato di rispondere a una questione relativa a come immaginare i nostri gruppi di appartenenza e ricorderai che ero a favore di una visione comunitaria piuttosto che un inquadramento in modo associativo o istituzionale. Poi hai sollevato la questione della tradizione, il ruolo che ricopre nel training e l'importanza di una fedeltà o meglio, aderenza alla tradizione che racconta la nascita e lo sviluppo della nostra disciplina, la Psicologia Analitica. Naturalmente il modo in cui noi immaginiamo e viviamo i nostri gruppi professionali (come associazioni analitiche o comunità) determinerà il modo in cui la tradizione è custodita e trasmessa e ho spezzato una lancia a favore del ruolo della comunità nel delicato lavoro di conservare e trasmettere la tradizione. Ora ci inviti a riflettere insieme sulla questione dell'Ombra.

Tutti noi sappiamo (grazie alla tradizione che è ancora viva nel mondo della psicologia analitica) quanto Jung si infastidisse davanti a qualsiasi tentativo di dare delle definizioni schematiche alle categorie e alle immagini che utilizzava nella sua descrizione della struttura e del funzionamento della psiche. Ombra, come Anima e Animus, non è una formulazione scientifica ma piuttosto un termine allusivo che può essere usato per descrivere non soltanto gli aspetti negativi, moralmente discutibili e indesiderabili della personalità, ma tutto il mondo della psiche inconscia, tutta la sfera buia in cui la coscienza è destinata ad entrare "per sbaglio".

Credo che la dimensione di Ombra più comune e più insidiosa nel contesto della psicologia analitica sia il potere. Non intendo soltanto la rivalità e i soliti giochi del potere che rischiano di contaminare la vita di qualsiasi gruppo, anche se questi sono sempre un pericolo in grado di interferire con il buon funzionamento di qualsiasi sodalizio. Noi sappiamo che il tipo di rapporto personale che ogni individuo coltiva con la propria vita psichica non può che avere un peso importante sulle sue interazioni con gli altri, e qui il vero problema del potere emerge e si fa sentire. La coscienza egoica continua a pensare in termini di controllo e di addomesticamento delle istanze dell'inconscio e addotta alla fine una variazione del vecchio progetto freudiano "dove c'era l'Es ci sarà l'Io". La volontà di potenza sovrasta qualsiasi altro modo di intendere il rapporto tra la coscienza egoica e quel profondo mistero psichico che ognuno porta dentro di sé; così l'inconscio viene ridotto a un oggetto che la coscienza egoica osserverà, studierà e alla fine cercherà di mettere in riga ogni volta che diventa problematico e ingestibile. Si tratta di una visione coloniale o peggio

ancora, imperialista in cui l'io diventa l'arbitro, il gestore, l'allenatore e a volte persino la guardia carceraria di ciò che dovrebbe rappresentare la nostra più completa libertà immaginativa. E invece di partecipare alla convivenza insieme all'inconscio come un'opportunità di andare oltre gli angusti confini della coscienza egoica, sviluppiamo una vigilanza sempre più attenta a cogliere "infiltrazioni" dello spirito dell'inconscio nella sfera dell'io. Se questo caratterizza il rapporto che un individuo mantiene e coltiva con l'inconscio, è evidente che la stessa volontà di potenza caratterizzerà i rapporti che l'individuo avrà con i colleghi e con gli allievi del gruppo di cui fa parte.

Jung stesso avrebbe detto che si può evitare le rivalità e i giochi del potere che guastano tanti gruppi basando l'appartenenza del gruppo su una sorta di assomiglianza psicologica, immaginando così un gruppo fatto di persone che condividono un simile rapporto con il Sé. In questi casi, avrebbe continuato Jung, si potrebbe evitare le manovre che portano alcuni individui a volere emergere e prendere in mano le redini del gruppo ripristinando una sorta di organizzazione gerarchica. Così il decisionismo prende il posto di una sincera ricerca del consenso. La famosa *Tabula Smaragdina* – quel "libretto di istruzioni" che il leggendario Ermete trismegisto avrebbe lasciato agli alchimisti – ci dice nelle prime due righe che come stanno le cose al di sopra, così saranno anche giù in basso, e viceversa. E Jung ci ricorda nel saggio sulla *Funzione Trascendente* che la stessa corrispondenza esiste tra il dentro e il fuori, cioè tra il modo in cui viviamo il rapporto con l'inconscio in senso intrapsichico e lo stile di interazione che adotteremo nella vita. Un alchimista olandese riassume le sensazioni che si provano avvicinandosi alla pietra filosofale con questa frase: ogni dentro diventa un fuori, e ogni fuori diventa un dentro.

La pratica analitica e la formazione o il training di nuovi analisti rappresentano due campi di interazione in cui le invasioni dell'ombra del potere rappresentano un grande rischio. La posizione del didatta o dell'analista senior rispetto ai giovani colleghi è spesso caratterizzata da questioni di potere ed è difficile per un collega che ricopre il ruolo di didatta ammettere che un allievo possa avere superato il maestro. Se la psicologia analitica venisse trattata come una mera disciplina intellettuale e se i suoi principi vengono imparati e poi trasmessi come delle informazioni senza una vera partecipazione alla dinamica esperienziale di un confronto tra coscienza e inconscio, saremmo caduti nuovamente in una dinamica di potere in cui crediamo di possedere, di essere i proprietari di qualcosa che non abbiamo esperito direttamente in prima persona. La frase che spesso sentiamo, "ho concluso la mia formazione" rivela una visione statica della vita psichica in cui ciò che è stato conquistato con lo studio deve bastare per tutta la vita professionale. Anni fa un collega coetaneo che mi ha sentito chiedere scusa a un paziente per averlo fatto aspettare 10 minuti prima di cominciare la seduta mi ha detto che non bisogna mai, mai chiedere scusa al paziente per nessun motivo perché un gesto del genere mette in discussione l'autorevolezza dell'analista; un ritardo tutto sommato piccolo, altro non è, diceva, che una delle frustrazioni che fanno parte del percorso e che servono. Credere che sia l'analista a dover dare delle frustrazioni al paziente mi sembra già un gesto di potere – le frustrazioni ci arrivano in continuazione dall'inconscio se il vero peso dei messaggi dell'inconscio è sentito e valorizzato.

Corriamo continuamente il rischio di giustificare e persino di nobilitare alcuni aspetti dell'ombra del potere nella pratica analitica facendo ricorso alle regole del setting in modo rigido e difensivo. Marie-Louise von Franz arrivò una volta ad affermare che per Jung l'analisi altro non è che uno scambio intenso e sincero tra due persone – tutto il resto è una sorta di sovrastruttura che spesso serve più all'analista che non al paziente né al processo analitico. Alla fine, è il processo che conta più di qualsiasi cosa e mi sembra importante tenere presente che noi siamo semplici strumenti

all'interno di questo processo. Jung fa riferimento alle trasformazioni chimiche e alchemiche per sottolineare che l'analista è coinvolto nel processo quanto il paziente e verrà trasformato da ciò che vive il paziente. Affermare di aver "guarito un paziente" o di aver risolto un suo problema (come si esprime un collega diversi anni fa) è una sorta di appropriazione indebita perché il merito di un felice esito analitico non è certamente dell'analista ma piuttosto del processo analitico, guidato dall'inconscio stesso. E come era solito dire lo stesso Jung, spesso il vero compito dell'analista è semplicemente quello di non ostacolare e di non interferire con il lavoro che l'inconscio sta cercando di portare avanti.

Maria Ilena Marozza

Quando parliamo di ombra dell'associazione dovremmo aver ben chiaro che stiamo parlando di una metafora che si riempie di significati a seconda degli aspetti che andiamo man mano evidenziando. L'ombra è cangiante, assume un aspetto più o meno denso a seconda delle inclinazioni del nostro sguardo. Ma specialmente l'ombra è ineliminabile, accompagna ogni nostro percorso, ogni affermazione, ogni acquisizione, ogni definizione. Ho sempre trovato fonte di riflessione una frase di Mario Trevi contenuta nel suo *Ombra: metafora e simbolo*:

«Ombra e valore, *skia* e *axia*, sono come i poli di un magnete: si ricostituiscono perfettamente integri a ogni nostro tentativo di spezzare il magnete, a ogni nostro dissennato esperimento inteso a separare l'Ombra dal resto, di "togliere via l'Ombra.» (Trevi 1986, p. 131).

Pensare all'indissociabilità di ombra e valore ci consente di essere meno ingenui, meno idealizzanti o meno paranoici anche nella valutazione dei rapporti con l'associazione, nel senso che ogni elemento di positività che riscontriamo nell'adesione a un'associazione genera contemporaneamente una negatività in tensione polare con essa. E dunque il sentimento di un'identità condivisa è ombreggiato dalla collusione inconscia; la comunanza di impostazione teorica confina con il rischio del conformismo; la condivisione della prassi corre sul crinale dell'adeguamento; la visione etica può appiattirsi in anonima deontologia.

Rispetto a questi rischi, credo che le associazioni junghiane siano abbastanza ben attrezzate, almeno teoricamente, per la grandissima importanza che ha avuto nel pensiero di Jung la riflessione sui rapporti tra "individuale" e "collettivo". Con opportune specificazioni, potremmo ritenere che la dialettica costitutiva di ogni rapporto tra il singolo e l'associazione sia contenuta nella più generale dinamica descritta da Jung come tensione ineliminabile tra l'esigenza di uno sviluppo in senso individuale e l'appartenenza a un collettivo che fornisce il senso delle relazioni umane e i dispositivi simbolici che le governano. Nella tensione tra queste due polarità si costituisce sia la possibilità di abitare la realtà umana come ambito intersoggettivo, sia la possibilità di trasformarla in quanto recettiva delle interpretazioni individuali. Questo discorso ha fatto maturare la consapevolezza dell'indispensabile "inclusione reciproca"² delle due polarità, proprio a garanzia delle degenerazioni unipolari, inevitabilmente carenziali e soggette all'interpretazione "diabolica" del polo opposto. Quindi, per tornare a noi, un buon equilibrio tra individuo e associazione implica la capacità da

² È il termine utilizzato da M. Trevi (1987, p. 15) per indicare una figura complessa che esprime il rapporto circolare e mutualmente inclusivo del discorso della psiche e del discorso sulla psiche.

parte del singolo di avvalersi dei dispositivi e delle regole proposte dall'organizzazione societaria, e della capacità dell'associazione di avvalersi dei contributi inediti e originali dei singoli.

Ciò non toglie che, di fatto, delle polarizzazioni si generino continuamente, nella nostra così come in ogni altra associazione, ma per lo meno disponiamo di una letteratura che ci aiuta a riconoscere i momenti di questa dinamica e a leggerli in modo da non permanere ingenuamente nelle scissioni d'ombra. Credo che la maturità di un'associazione sia messa alla prova proprio quando si generano situazioni di collusione e di screditamento, nel riuscire a costituire quel riferimento "terzo" che consente una lettura meno personalistica, vorrei dire più simbolica, di questi momenti. Con la consapevolezza però che, così come il simbolo non è mai compositivo, non tutti i conflitti possono, né debbono, essere superati: nessuna associazione può mai essere del tutto contenitiva né tanto meno compositiva, e bisogna distinguere con attenzione quelle che sono dinamiche "umbratili" da quelle che sono invece differenze emergenti nell'intendere i valori e gli scopi della comunità che nell'associazione si identifica.

E in questo senso, mi sentirei di provare a rispondere anticipatamente alla seconda domanda che Francesco ci pone, sul "valore energicamente propulsivo, capace di arricchire l'esperienza analitica associativa di una valenza più completa, tridimensionale e vitale" dell'Ombra. Tenderei a rispondere positivamente per quanto riguarda la capacità dell'associazione di costituire quel contenitore all'interno del quale si riesce a preservare lo spazio per mettersi in ascolto delle differenze proposte dalle interpretazioni singolari, che sono potenziali portatrici di propulsione trasformativa e di rinnovamento. Ma credo anche che dobbiamo aver ben presente che in ogni momento il contenitore si può rompere; che la sintesi dialettica non è sempre possibile, anzi, è piuttosto un caso particolare; che la sopravvivenza è sempre difficile e che il rischio catastrofico va comunque tenuto in alta considerazione.

Trovo molto difficile cercare di rispondere alla prima domanda, se cioè si possa individuare un "verme roditore" specifico delle dinamiche umbratili delle associazioni junghiane. Nelle associazioni freudiane, caratterizzate da un investimento forte sulla teoria, spesso le polarizzazioni si costituiscono intorno a questioni teoriche investite del valore di segnali del confine all'interno del quale una teoria possa ancora esser definita psicoanalitica. In questi casi, il "nemico" viene individuato attraverso la divergenza teorica.

Non è così per noi, che abbiamo una concezione meno teorica, direi più esperienziale dello psichico. In questo senso, quello che è il nostro valore più alto e sofisticato – cioè una visione complessa che ci impedisce di identificare la psiche con le sue condizioni al contorno – è anche il punto che consente una certa ambiguità. Voglio dire che la *skia* di una *axia* basata sul valore dell'esperienza vissuta attivamente e passivamente dal soggetto può facilmente crollare su un'indicibilità del sentire che tende a screditare le dinamiche comprensive e a crollare in visioni fideistiche o mistiche, rispetto alle quali non è possibile un confronto dialogico. In questi casi, se pure è rispettato il pluralismo teorico, esso non viene ritenuto importante, perché più fondamentale è la condizione patica che presiede l'esperienza, alla quale si aderisce in modo profondamente sentito.

Ora, se la primarietà dell'esperienza patica può davvero costituire una cifra della nostra tradizione teorica e pratica, il rischio di non porla in correlazione con le altre funzioni che caratterizzano l'essere umano – pensiero e linguaggio in primo luogo – può condurre verso la formazione di gruppi caratterizzati da un'adesione puramente emotiva.

Le riflessioni qui raccolte rilanciano la domanda sul senso dell'appartenenza e sul modo in cui essa si trasforma nel tempo, affidando alla responsabilità del dialogo tra i membri stessi della comunità la capacità di rinnovarne la vitalità. Se qualcosa emerge con chiarezza da questo dialogo è certamente l'irriducibilità dell'esperienza associativa a una definizione univoca. È nel confronto, talvolta armonico, talvolta conflittuale, che si esprime la possibilità di mantenere viva una tradizione senza irrigidirla, e di abitare una comunità senza smarrire la singolarità.

Bibliografia

- Bleger J. 1967, *Simbiosi e ambiguità*, Armando editore, Roma.
- Barale F. 2021, *La culla di spago e la capacità negativa*, in «Rivista di Psicoanalisi», LXVII, 1, pp. 67-86.
- Bomba M. 2023 (a cura di), *Introduzione*, in «L'Annata Psicoanalitica Internazionale: Winnicott e Bion. Un dialogo possibile, 13, pp. VII-XIV».
- Galimberti U. 1984, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano.
- Hillman J. 1989, *Anima*, Adelphi, Milano.
- Jung C.G. 1946, *Psicologia della traslazione*, in OCGJ, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981.
- Kernberg O. 1996, *Thirty Methods to Destroy the Creativity of Psychoanalytic Candidates*, in «International Journal of Psychoanalysis», 77, 5, pp. 1031-1040».
- Maffei G. 1993, *Le metafore fanno avanzare la conoscenza?*, in «Rivista di Psicologia Analitica», n. 48.
- Trevi M. 1986, *Ombra: metafora e simbolo*, in *Metafore del simbolo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Trevi M. 1987, *Per uno junghismo critico*, Fioriti, Roma 2000.