

QUADERNI  
*di*  
CULTURA  
JUNGHIANA

Rivista annuale a cura  
del Centro Italiano  
di Psicologia Analitica –  
Istituto di Roma  
e dell'Italia centrale

*Tra spirito e materia*

a cura di Anna Moncelli



Nuova serie n° 0 – 2018



# QUADERNI *di* CULTURA JUNGHIANA

Rivista annuale a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica  
– Istituto di Roma e dell'Italia centrale

*Tra spirito e materia*

a cura di Anna Moncelli

Nuova serie n° 0 – 2018

## **Quaderni di Cultura Junghiana - Nuova serie**

Rivista annuale on line – <http://www.ciparoma.org>

a cura del Centro Italiano di Psicologia Analitica – Istituto di Roma e dell'Italia centrale

### **Direttore Responsabile**

Angiola Iapoce

### **Direttore Scientifico**

Maria Ilena Marozza

### **Rappresentante della Commissione Scientifica**

Francesco Di Nuovo

### **Comitato di redazione**

Eugenia Compostella, Francesco Di Nuovo, Angiola Iapoce, Roberto Manciocchi,  
Maria Ilena Marozza, Anna Moncelli, Caterina Romagnoli, Massimo Russo, Manuela Trevisi

### **Redattore capo**

Massimo Russo

### **Comitato scientifico**

Angela Ales Bello, Luigi Aversa, Eugenio Borgna, Marino De Marinis, Filippo Maria Ferro,  
Fiorinda Li Vigni, Giuseppe Martini, Fabrizio Michetti, Enzo Trapanese

© CIPA - Istituto di Roma e dell'Italia centrale

Sede: Centro Italiano di Psicologia Analitica

Via Savoia 23 – 00198 Roma

+39 06 3231662

+39 373 7497631

[cipa@mclink.it](mailto:cipa@mclink.it)

Registrazione del Tribunale di Roma n° 167/2018 con decreto dell'11/10/2018

Impaginazione digitale e allestimento copertina a cura di Luca Mozzicarelli

Numero 0 anno 2018

Senza il permesso della redazione le pagine di questa rivista non possono essere riprodotte. È fatto divieto pubblicare i testi, in tutto o in parte, in qualsiasi forma, cartacea, elettronica etc.

Le immagini contenute in questo volume sono di facile reperimento su internet e considerate di pubblico dominio. Qualora la loro pubblicazione violasse eventuali diritti, si voglia gentilmente darne comunicazione all'indirizzo: [cipa@mclink.it](mailto:cipa@mclink.it) e i contenuti in questione saranno prontamente rimossi.

# INDICE

**Editoriale** 5

INCONTRI AL CIPA, a cura della Redazione

---

**Archetipo, paradigma olografico, mondo manifesto e non-manifesto**  
*Stefano Fissi* 9

A TEMA, a cura della Redazione

---

**L'odore del sacro**  
*Elena Gigante* 23

**Disturbo dissociativo ed esperienza del sacro**  
*Massimo Russo* 37

CONTEMPORANEA, a cura di Anna Moncelli

---

**La maternità nella stanza dell'analisi. L'etica dell'analista di fronte alle nuove frontiere della biotecnologia**  
*Bianca Gallerano* 45

**Nascere per procura: riflessioni su un nuovo paradigma**  
*Anna Moncelli* 59

APERTURE, a cura di Eugenia Compostella

---

**Il teatrista, il buco e la salvezza**  
*Francesco Di Nuovo* 67

**Pirandello ridens**  
*Robert Mercurio* 81

LA CONSULTAZIONE ANALITICA, a cura di Caterina Romagnoli

---

**Note sul Centro di Consultazione**

*Caterina Romagnoli e Angela Misciagna*

87

RICERCHE TEORICO-CLINICHE, a cura della Redazione

---

**Gruppo di ricerca: 'Materiali fra Psicoanalisi e Fenomenologia'**

*Roberto Manciocchi*

93

IL GRANDE SCHERMO: RISONANZE ANALITICHE, a cura di Caterina Romagnoli

---

**La porta del cinema e la porta dell'inconscio.**

**Angiola Iapoce in dialogo con Angelo Moscariello**

103

INVITO ALLA LETTURA, a cura di Francesco Di Nuovo e Roberto Manciocchi

---

**L'ascolto gentile. Luigi Aversa in dialogo con Eugenio Borgna**

113

SETTING FUORI LUOGO, a cura di Manuela Trevisi

---

**Il campo relazionale nell'urgenza**

*Manuela Trevisi*

119

Per gli autori

127

## Editoriale

Con questo fascicolo *Quaderni di Cultura Jungiana* inaugura una ‘nuova serie’.

Dietro questa semplice e formale dicitura abbiamo inteso sottolineare due aspetti che caratterizzeranno la Rivista: la continuità con i numeri precedenti e una nuova veste, formale e contenutistica insieme.

Questa Rivista dell’Istituto di Roma del CIPA ha iniziato come una sorta di ‘scommessa’: dare vita a una rivista dal nulla e con analisti, anche analiticamente ‘giovani’, del tutto inesperti del settore. Gli anni passati sono stati anche ‘anni di formazione’ ma, d’altra parte, non si può raggiungere nulla di nuovo senza passare attraverso l’informe e l’esperienza, come Jung non si è mai stancato di ripetere. A oggi, e questo numero ne è testimonianza, la Redazione ha compiuto un salto di qualità.

Si tratta di un numero molto significativo nella vita della Rivista, un numero di congiunzione e di passaggio, di legame con i numeri precedenti perché non si è perduto lo spirito di curiosità e di riflessioni aperte che si aveva anche precedentemente, ma anche di progetti e prospettive rivolte al futuro.

La Rivista continua ad avere un doppio sguardo, uno sguardo rivolto alla vita interna dell’Associazione – tavole rotonde, conferenze, seminari ecc. – insieme a proposte originali che provengono dai nostri soci; ma l’occhio continua ad essere rivolto anche all’esterno, un esterno popolato sia da altri indirizzi attinenti al campo della psiche, sia a ambiti disciplinari differenti – arte, letteratura, scienze, filosofia, solo per citarne alcuni –, nella consapevolezza che la propria identità culturale si mantiene soltanto perdendosi in un confronto e in un dialogo costante con l’altro da sé.

*La Direttrice Responsabile Angiola Iapoce*

Il nostro linguaggio unilaterale, scindendo la psiche immateriale dalla materia inanimata, dimentica che la materia è un concetto ‘mentale’ e ‘l’Anima’ è la nostra esperienza vivente nel mondo. Jung fece di tutto per collegare queste due sfere con i concetti di *psicoide*, *sincronicità*, *unus mundus*, esprimendo una visione della psiche umana che si colloca dialetticamente ed ineffabilmente tra il radicamento nel corpo e la totalità cosmica che lo trascende. Per tradurre la nostra psiche dovremmo – come suggerisce Jung – percorrere la strada in modo inverso: parlare oniricamente, immaginativamente e materialmente andare sognando lungo il mito, in una *materializzazione della psiche* e una *psichizzazione della materia*. Questo atteggiamento corrisponde al modo in cui l’anima stessa presenta le proprie richieste.

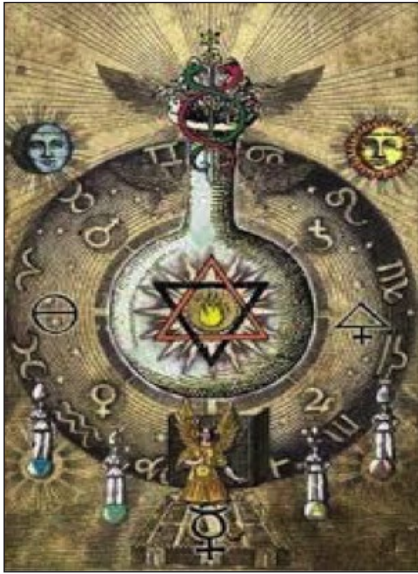
La scelta del titolo – *Tra Spirito e Materia* – rispecchia profondamente questa visione che fa da filo rosso sia alla composizione della rivista, che allo specifico dei contributi trattati.

Per citarne alcuni, *Archetipo e paradigma olografico*, *L'odore del Sacro*, le 'nuove forme di maternità': direttamente o trasversalmente, gli articoli di questo numero, attraverso riflessioni teoriche, esperienze cliniche, connessioni con nuovi paradigmi esistenziali, esperienze creative e nuovi orientamenti di cura, cerca di riportare i fenomeni della mente in un luogo psichico dove mondo interno e mondo esterno, psiche e materia si incontrano in un'unità che apre al nuovo.

Buona lettura.

*La curatrice Anna Moncelli*





## INCONTRI AL CIPA

*a cura della Redazione*

*La rubrica intende attingere ai vari momenti di confronto, di riflessione e di ricerca che hanno avuto luogo nel nostro Istituto.*

*La possibilità di ritornarvi, dunque, grazie alla pagina scritta e di farsi traccia e testimonianza, nel tempo, di percorsi e dei fermenti della nostra associazione.*



# Archetipo, paradigma olografico, mondo manifesto e non-manifesto<sup>1</sup>

Stefano Fissi<sup>2</sup>

## I. Jung pensatore romantico, idealista, dissonante e alternativo

Jung, pur proclamandosi un irriducibile empirista, e andando alla ricerca delle leggi generali del funzionamento della psiche, non è tuttavia insensibile alle ‘anomalie’ che la ragione scientifica non può comprendere, perché non sono ripetibili sperimentalmente quali i fenomeni di medianità della cugina, a cui ha dato ampio seguito nella tesi di laurea. Freud appare più coerente perché dichiaratamente allineato col positivismo, lo scientismo e il metodo scientifico-sperimentale che allora, come ora, costituiscono la base della *Weltanschauung* comune. Per Ellenberger (1970) entrambi i loro sistemi teorici sono tardi prodotti del romanticismo, però mentre la psicoanalisi accoglie in sé anche il positivismo, lo scientismo e il darwinismo, la psicologia analitica rifiuta l’eredità del razionalismo e ritorna alle fonti originarie della psichiatria romantica, della filosofia della natura e dell’esoterismo, quest’ultimo in particolare, che alla fine dell’Ottocento andava rinnovando la sua influenza in antitesi al paradigma della ragione illuminista e positivista. Horkheimer e Adorno chiamano ‘dialettica dell’illuminismo’ (1947) il bisogno della ragione illuminista di assoggettare la natura e sottomettere tutto il reale, creando contemporaneamente delle zone d’ombra in cui nega se stessa e trasforma il progresso in regresso, lasciando adito alle opposizioni all’ordine della razionalità: l’oscurantismo, la superstizione, il fanatismo, il totalitarismo, fino a forme paradossali di fideismo.

Il positivismo espelle l’anima dalla psicologia, il vitalismo dalla biologia e il finalismo dall’evoluzione, e con lo scientismo intende spiegare e soddisfare tutti i problemi e i bisogni dell’uomo tramite la scienza e la tecnica, ma finisce col promuovere altre metafisiche, di cui oggi non si fa più nemmeno menzione – ad esempio il monismo filosofico di Haeckel, che ha influenzato profondamente sia Freud che Jung – e un irrazionalismo reattivo, con l’esplosione della passione dell’occulto, dalla seconda metà dell’Ottocento fino a oggi. Questo è il clima culturale in cui si muove Jung, che al contrario di Freud cerca una composizione dialettica della contraddizioni attraverso il ricorso ad altri sistemi di pensiero, antitetici

---

<sup>1</sup> Elaborazione della relazione presentata al CIPA di Roma in data 11 novembre 2017, in occasione della tavola rotonda *Attualità dell’archetipo nella stanza d’analisi: immaginazione, interpretazione, spiegazione neuroscientifica*. Hanno partecipato: Antonella Adorisio, Luigi Aversa, Stefano Fissi, coordinatore Lorenzo Zipparrì.

<sup>2</sup> Psichiatra, analista del CIPA.

rispetto al razionalismo illuminista-positivista. E infatti le esigenze del metodo scientifico-sperimentale, cui comunque deve sottostare quando lavora al Burgölzli sotto la direzione di Bleuler dedicandosi agli esperimenti sull'associazione verbale, non gli fanno dimenticare la simpatia per l'irrazionale che gli viene dalla filosofia romantica e dall'esoterismo. La sua formazione è alquanto eterogenea: personalità curiosa, eclettica, non convenzionale, rifiuta di identificarsi col credo scientifico-positivista e spazia, nei suoi riferimenti, dalla psicologia alla filosofia, alla letteratura, allo studio comparato delle religioni, fino al misticismo e all'occultismo. Per questo non rinuncia all'idea romantica che l'anima sia qualcosa di irriducibile al determinismo del corpo, e non può ammettere che tutto quel complesso mondo che egli chiama 'spirituale' non sia che un epifenomeno degli accadimenti somatici e l'esito della trasformazione e sia pure della sublimazione di bisogni corporei; per lui invece gli si deve riconoscere comunque un'esistenza autonoma, nel mondo dell'attività creativa, della religione, del misticismo, del folklore. La precisione della mentalità scientifico-analitica lascia spazio nella sua ricerca al gioco allusivo e insaturo di una realtà inafferrabile e misteriosa. Per questo Jung autonomizza la 'realtà dell'anima' dal mondo fisico da una parte e dal mondo spirituale dall'altra, individuandola come l'oggetto di studio della psicologia, e non lascia che essa sia riassorbita epistemologicamente e ontologicamente dal *soma*, ma anzi tiene ferme le idee romantiche di un'anima distinta dal corpo e di uno spirito opposto alla materia, fino a dilatare lo psichico-spirituale a principio organizzatore del somatico-fisico, sia sul piano dell'individuo – l'*entelechia*, il processo di individuazione – che del cosmo – l'*Anima Mundi* reggitrice del mondo materiale. Di conseguenza non aderisce al fisicalismo e ragiona in termini dualistici, proclamando assiduamente le ragioni dell'anima e dello spirito in opposizione a quelle del corpo e della materia; però non si lascia abbacinare dalla passione per l'occulto, e tratta le manifestazioni spiritiche suscitate dalla cugina *medium* e i fenomeni non spiegabili dalla scienza (UFO, ESP, ecc.) alla stregua di contenuti psichici dell'inconscio proiettati e resi autonomi, al punto da assumere una personalità distinta, ma sulla cui reale esistenza bisogna sospendere il giudizio, mantenendoli nello *status* appunto di 'realtà dell'anima' (1920/1948, 1931).

### 1.1. *La molteplicità psichica tra indagine scientifica e visione tradizionale*

Tra le Scilla e Cariddi epistemologiche delle opposte fonti del pensiero di Jung, questi appare a tratti rivolgersi su se stesso e perdersi in aporie irresolubili. Non a caso egli pone al centro del processo di individuazione il simbolismo alchemico della *complexio oppositorum*. È fermamente convinto della dissociabilità della psiche, e del fatto che i frammenti di psiche parziali in cui essa si scinde hanno ciascuno un proprio accesso alla coscienza, intaccando l'idea di una unitarietà della coscienza stessa e della personalità, sostenendo anzi che la psiche è di per sé non un'unità indivisibile, bensì un tutto divisibile e più o meno diviso (1920/1948), e che le parti della psiche – complessi, archetipi – sono in ultima analisi delle vere e proprie personalità parziali, aventi un accesso autonomo alla coscienza, e delle quali anzi resta impregiudicato se siano o meno capaci di coscienza (1934b). Ma alla tendenza alla differenziazione oppone la tendenza all'integrazione, che realizza il divenire in progressione del nucleo della personalità, il *Selbst*, per il quale riprende dal biologo Driesch il termine *entelechia*, inteso come intrinseca

tendenza alla realizzazione di un fine (*télos*): il finalismo bandito dalla scienza ufficiale si ritrova nelle serie di sogni che accompagnano il processo di individuazione (1934a). Infine, inserisce la concezione plurale della psiche nell'ampio contesto del simbolismo alchemico, applicando agli archetipi l'immagine ripresa dall'alchimista Khuranth delle scintille dell'anima universale che è identica allo spirito di Dio e l'idea dell'alchimista Dorn che queste scintille dell'*Anima Mundi* siano il *lumen naturae* che illumina la coscienza e risplende nelle tenebre dell'inconscio, funzionando da principi regolatori e organizzatori della psiche (1947/1954). La concezione di personalità parziali dotate di coscienza riprende una credenza degli alchimisti, quella di un cosmo vivo e animato, in cui vi è una transizione evolutiva, senza soluzione di continuità, tra mondo inanimato e vita organica, tra i minerali, le piante, gli animali e infine l'uomo; che è espressione più ultima e più completa del dispositivo della creazione, perché fatto a immagine di Dio e perché ricapitola nella sua essenza tutto l'ordine macrocosmico.

Attraverso un suo illustre paziente, il fisico Wolfgang Pauli, insignito del premio Nobel per il principio di esclusione, Jung si accosta alla meccanica quantistica, cogliendo delle sorprendenti analogie con la psicologia analitica: il principio di indeterminazione di Heisenberg, che vale su scala macroscopica a definire l'ineliminabile influenza del soggetto osservante sull'oggetto osservato (1947/1954)<sup>3</sup>; l'esistenza di un ulteriore principio esplicativo accanto al determinismo di causa-effetto e al finalismo, il principio di sincronicità, in base al quale vi sono delle 'coincidenze di significato' tra eventi non altrimenti collegati (eventi 'non-locali' o *entangled* [vedi *infra*], direbbe la fisica) (Jung, 1951).

## 2. L'unus mundus

A questo punto l'archetipo diviene non solo il punto di incontro tra istinto e simbolo, oggi diremmo tra circuiti regolatori mesencefalici e funzioni cognitive superiori, ma anche un anello di congiunzione tra l'essere umano e la totalità cosmica in cui è inserito. Proprio perché radicato così profondamente nella vita istintiva 'selvaggia' e quindi affrancato dai condizionamenti e dalle stereotipie della coscienza, l'archetipo mette il soggetto in connessione con un piano sottostante di realtà, un piano dove mente e materia si intrecciano. Non per nulla l'archetipo è istinto e simbolo, materia e spirito, psiche e processo psicoide. Il processo psicoide è un concetto che si comprende attraverso la metafora della coscienza come spettro della luce visibile: al di sopra e al di sotto di essa – che rappresenta lo psichico – stanno i processi psicoidi, che come i raggi infrarossi e ultravioletti non sono accessibili ai sensi ordinari e sono assimilabili 'sotto' ai processi somatici e 'sopra' agli accadimenti spirituali. Il processo psicoide si colloca oltre la materia e la mente, ma le contiene entrambe: esso quindi fornisce una spiegazione al problema dell'interazione mente-materia. L'ipotesi di Jung è che

<sup>3</sup> In meccanica quantistica, il principio di indeterminazione di Heisenberg stabilisce i limiti nella conoscenza e nella misurazione dei valori di grandezze fisiche coniugate o incompatibili in un sistema fisico. Esso afferma che il rapporto tra incertezza sulla posizione e incertezza sulla quantità di moto è dato dalla costante di Planck ridotta, ovvero che non si possono conoscere simultaneamente la posizione e la quantità di moto di una particella elementare.

esiste un luogo in cui mondo interno e mondo esterno, psiche e materia si uniscono in una unità indifferenziata, che è anche il mondo potenziale dei primordi, inteso come sorgente originaria e riferimento della sua personalità e delle sue vicissitudini nel passato, nel presente e nel futuro. *L'unus mundus* è:

... il mondo potenziale del primo giorno della creazione, quando nulla era ancora *in actu*, vale a dire nel Due e nella pluralità, ma era ancora Uno. L'unità dell'uomo, realizzata mediante un procedimento magico, significava per Dorneus la possibilità di effettuare l'unione con il mondo, non però con il mondo della molteplicità che noi vediamo, ma con un 'mondo potenziale', che corrisponde all'eterno fondamento di ogni esistenza empirica, allo stesso modo in cui il Sé è il fondamento e l'origine della personalità e comprende quest'ultima nel passato, nel presente e nel futuro (1955/1956, p. 533).

La più accreditata teoria sulla nascita dell'universo, quella del Big Bang, afferma qualcosa di simile, seppure in un più rigoroso linguaggio fisico-matematico, ovvero che il cosmo sia nato quindici miliardi di anni fa dall'esplosione e dalla successiva espansione di un punto singolare delle dimensioni di un atomo. L'evoluzione parte da condizioni estreme, in cui la massa era concentrata in un punto, la temperatura caratterizzata da un valore infinito, le quattro forze fondamentali unificate in una sola e il tempo contratto lungo una scala infinitesima, il tempo di Planck ( $10^{-43}$ ). Non a caso le procedure dell'*opus* alchemico ripercorrono le fasi della creazione, e mirano a riportare il *lapis* martoriato nell'*athanor* alle potenzialità dei primordi, per poi sottoporlo a quelle trasmutazioni che la condurranno alla perfezione dell'oro. Il fine precipuo del vero alchimista, che si distingue dai volgari 'soffiatori', è infatti il raggiungimento dell'*elixir*, che risana le 'lebbre' non solo dei metalli ma di tutte le forme viventi, poiché considera anche i minerali degli organismi. L'*opus* a sua volta richiede il perfezionamento dell'operatore, per via della corrispondenza biunivoca (sincronica?) tra il suo stato interno e quella della *prima materia*; tanto che solo chi possiede l'oro (interiore) può produrre l'oro (materiale). Secondo Monti (1988), alcune reazioni chimiche ordinarie sarebbero in grado di produrre in laboratorio sia la fusione fredda che la fissione fredda, realizzando qualcosa di comparabile alla trasmutazione alchemica da elementi leggeri in pesanti e viceversa.

### 3. Il paradigma olografico

L'impostazione dottrinale di Jung, di apertura alle 'anomalie' che non sono spiegate dal paradigma scientifico, in quanto non sono ripetibili in laboratorio, è stata successivamente condivisa da altri ricercatori aventi una posizione critica verso la scienza ufficiale. Anche la fisica classica adotta delle teorie sull'origine del cosmo che sono puramente speculative, poiché tutto quello che può essere descritto dalla fisica – attraverso lo studio della radiazione cosmica e degli acceleratori di particelle elementari – è valido solo per eventi che si collocano dopo i  $10^{-6}$  secondi dal Big Bang, mentre prima, dai  $10^{-43}$  ai  $10^{-6}$  secondi, si possono fare solo delle ipotesi. Anche per queste ragioni alcuni ricercatori si sono rivolti dalla descrizione scientifica della realtà a una visione olistica, sistemica, ecologica che coniuga la fisica con l'esperienza mistico-religiosa, ad esempio il fisico Fritjof Capra, (1975). Un fisico quantistico, David Bohm, ha costruito una *teoria del tutto* intorno al concetto di ologramma, che sviluppa

dinamicamente nel *paradigma olografico*, o *olomovimento* o *oloflusso*. Un ologramma è dato dalle onde di interferenza che si formano in seguito all'incontro su una lastra o pellicola sensibile dei due rami di luce coerente di un laser separati da un *beamsplitter*, di cui uno illumina l'oggetto da riprodurre, mentre l'altro viene espanso da un *beam expander* e va a illuminare uniformemente la lastra. Sfruttando il fenomeno dell'interferenza ottica è possibile ottenere un pattern detto di interferenza che contiene tutte le informazioni (intensità e fase) della luce proveniente dall'oggetto. Il risultato dell'incontro sono appunto delle onde che quando vengono intercettate da un terzo raggio laser restituiscono un'immagine tridimensionale dell'oggetto, che però è un'immagine virtuale; essa ha una proprietà per cui, per quanto venga frammentata, riproduce sempre l'oggetto nella sua intierezza (seppur perdendo nitidezza). Per Bohm (1980) le linee delle onde di interferenza e la ricostruzione dell'immagine tridimensionale attraverso un terzo raggio laser costituiscono due differenti livelli di manifestazione della realtà, che egli indaga a partire dal livello subatomico, conducendo degli esperimenti sul *plasma*, che è un gas contenente un'alta densità di elettroni e di ioni positivi. Una volta inseriti nel plasma gli elettroni cessano di comportarsi come elettroni e interagiscono come se siano parte di un insieme più grande e interconnesso, e i loro movimenti apparentemente casuali producono effetti globali di tipo altamente organizzato: ad esempio il plasma si rigenera continuamente e racchiude tutte le impurità in una parete come fa un organismo vivente quando incista un corpo estraneo. Analogamente si comportano gli elettroni di materiali chiamati *superconduttori* – che a temperature prossime allo zero assoluto perdono la loro resistività – agendo come una *condensa di Bose*, ovvero si affollano nello stesso stato e si muovono come una unità, assumendo una distribuzione probabilistica al pari di un *quantum*<sup>4</sup>.

### 3.1. Una realtà aggrovigliata (entangled)

Le proprietà non locali, ovvero di distribuzione probabilistica dei quanti, sono alla base del paradosso di Einstein, Podolsky e Rosen, che gli autori hanno ideato come esperimento mentale per evidenziare le contraddizioni del sistema della fisica quantistica di Bohr, in particolare della teoria secondo la quale le proprietà di una particella subatomica sono relative ad un sistema di osservazione, e non esistono finché non vengono osservate, estensione del principio di indeterminazione di Heisenberg. Quando si creano due particelle gemelle, ad esempio due fotoni dalla disintegrazione di un atomo di positronio (atomo altamente instabile composto da un elettrone e da un positrone) essi, pur viaggiando in direzioni opposte e indipendentemente dalla distanza a cui vengono a trovarsi hanno sempre angolazioni di polarizzazioni identiche (ovvero orientamenti spaziali dell'aspetto onda del fotone). Ciò equivale a contraddire la teoria della relatività, perché per avere un comportamento coerente i due fotoni dovrebbero scambiarsi informazioni, ma se ciò fosse queste dovrebbero muoversi a una velocità superiore a quella della luce a cui viaggiano i fotoni. Einstein, Podolsky e Rosen non hanno potuto mettere in pratica il loro esperimento; ma il fisico irlandese Bell

<sup>4</sup> 'Quanto' o *quantum* (dal latino quantità) è una quantità discreta ed indivisibile di una certa grandezza nella meccanica quantistica, e, per estensione, il termine è sinonimo di 'particella'. Esso a volte si comporta come una particella, a volte come un'onda, la cui distribuzione di probabilità è descritta dalla funzione d'onda.

ne ha dimostrato matematicamente l'applicabilità nel 1964, ed esso infine è stato realizzato nel 1982 dal fisico francese Aspect. Questi col suo *team* ha scoperto che, sottoponendo a determinate condizioni delle particelle subatomiche come gli elettroni, esse sono capaci di comunicare istantaneamente una con l'altra indipendentemente dalla distanza che le separa, sia che si tratti di 10 metri o di 10 miliardi di chilometri, come se ogni singola particella sapesse esattamente cosa stiano facendo tutte le altre. L'esperimento di Aspect prova che tra le particelle subatomiche esiste un legame di tipo non-locale, chiamato *entanglement*.

L'effetto Aharonov-Bohm' (dal nome di un fisico israeliano) è il fatto che in certe circostanze gli elettroni sono in grado di sentire l'esistenza di un campo magnetico anche se si trovano in regioni dello spazio dove la sua intensità è zero; come se la distanza tra essi e il campo si fosse annullata, realizzando una condizione di *entanglement*. Coerentemente Bohm ha riformulato l'idea di 'onda pilota' del fisico francese De Broglie, intesa come meccanismo di informazione attiva in grado di guidare in continuazione lo stato quantistico delle particelle, ipotizzando un nuovo tipo di campo che opera al livello della descrizione quantistica della realtà ed è in grado di pervadere tutto lo spazio e di influenzare tutti gli oggetti quantistici. Il campo creato dal potenziale quantico ha valore puramente informativo ed è perciò definito *campo di forma*, e diversamente dal campo elettromagnetico è indipendente dalla distanza e dall'intensità. A questo livello le particelle non sono più entità individuali ma hanno una estensione non locale. Secondo il fisico greco Nanopoulos, a livello subquantistico lo strato più profondo che governerebbe l'universo sul piano di una totale non-località sarebbe la 'schiuma quantistica' o il vuoto quantistico, dove sussiste la base di tutto l'esistente (Teodorani 2007b).

### 3.2. Ordine implicato e ordine esplicito

L'interpretazione che offre Bohm dell'*entanglement* tra i due fotoni, o del comportamento coerente degli elettroni del plasma, è un'estensione della distribuzione probabilistica che le particelle subatomiche assumono nel loro aspetto d'onda. In tal caso esse non hanno una localizzazione definita nello spazio, ma la distribuzione di un insieme celato attraverso l'intero spazio stesso. Quando uno strumento percepisce la particella, è semplicemente perché un aspetto dell'insieme della particella si è rivelato. Ma le particelle-onde sono sostenute da un flusso costante di quello che Bohm chiama *ordine implicato*, e che fa sì che il loro comportamento sia un continuo celarsi e svelarsi, in modo che esse non vanno mai perdute, anche quando sembrano essere distrutte. L'ordine implicato è la trama nascosta che sostiene l'*ordine esplicito*, ovvero la struttura manifesta della realtà apparente. Il motivo per cui le particelle subatomiche restano in contatto indipendentemente dalla distanza che le separa risiede nel fatto che la loro separazione è propria di uno stato, rappresentato nell'ordine esplicito, mentre si mantengono unite nell'ordine implicato. A livello dell'ordine implicato, però, non esistono particelle separate come entità individuali, poiché in realtà tutte quante sono estensioni di uno stesso 'organismo' fondamentale. L'universo come lo percepiamo, quindi, non solo ha una natura illusoria, ma anche altre caratteristiche stupefacenti: se la separazione tra le particelle subatomiche è solo apparente, ciò significa che, ad un livello più profondo, tutte le cose sono infinitamente collegate e reciprocamente compenstrate,



non essendo tutta la natura altro che una immensa rete ininterrotta. Questo modo di vedere ribalta completamente certi assunti basilari del nostro modo di pensare. Ad esempio, noi diamo per scontato che sia il cervello che crea l'attività mentale, compresa la coscienza. Nel paradigma olografico invece la mente non è necessariamente nel cervello – può essere anche nel campo energetico che circonda e accompagna l'essere umano, e gli esseri viventi in generale – ed è essa che crea il cervello e ne determina l'attività.

La rappresentazione della realtà sta all'ologramma come l'ordine esplicito sta all'ordine implicito. Nell'ordine implicito è contenuto il modello o lo stampo della realtà sensibile sotto forma di onde, frequenze, vibrazioni. Esso passa ad un altro stato di esistenza, l'ordine esplicito, o il mondo manifesto, attraverso l'interazione con la coscienza osservante. Così si costituisce la realtà materiale percettibile del nostro mondo. Ma al di sotto di essa, come la tessitura di un tappeto che sta nella faccia nascosta, vi è un altro disegno, dato dalle frequenze, più che dalle immagini, l'ordine implicito che sostiene l'ordine esplicito.

### 3.3. Il cervello come analizzatore di frequenze

Al paradigma olografico di Bohm è mancata la rappresentazione attraverso un formalismo matematico, compito che ha lasciato a Basil Hiley (Teodorani, 2006). Esso è stato ripreso da un neurologo, Karl Pibram (2013), per spiegare l'enorme quantità di informazione contenuta nella memoria. Egli sostiene che il sistema nervoso funziona come un ologramma, in quanto l'impulso nervoso non si diffonde solo lungo la via principale rappresentata dall'assone, ma anche lungo le ramificazioni secondarie che si diramano dal corpo cellulare col nome di dendriti. L'irradiazione lungo i dendriti in un tessuto come quello nervoso dove le cellule sono molto addensate crea dei fenomeni di interferenza delle onde elettromagnetiche associate alla propagazione degli impulsi. La connettività dei neuroni cerebrali determina una rete caleidoscopica di schemi di interferenza che conferisce all'attività cerebrale le proprietà di un ologramma. Le infinite angolazioni che queste correnti possano assumere nelle sinapsi spiega la grandissima quantità di informazione contenuta nel cervello, poiché la semplice variazione della direzione di due impulsi elettrici modifica completamente il *set* di informazioni che essi veicolano.

Si indica come *trasformazione di Fourier* un procedimento inventato dal matematico che porta questo nome per scrivere una funzione dipendente dal tempo nel dominio delle frequenze: essa decompone la funzione nella base delle funzioni esponenziali con un prodotto scalare, e la rappresentazione viene chiamata spettro della funzione. La trasformata di Fourier è invertibile: a partire dalla trasformata di una funzione si può risalire alla funzione tramite il teorema di inversione di Fourier. Grazie alla trasformata di Fourier è possibile individuare un criterio per compiere un campionamento in grado di digitalizzare un segnale senza ridurne il contenuto informativo: ciò è alla base dell'intera teoria dell'informazione che si avvale, inoltre, della trasformazione di Fourier (in particolare della sua variante discreta) per l'elaborazione di segnali numerici.

È stato dimostrato che l'apparato visivo funziona come un analizzatore di frequenze, e così l'apparato uditivo. Negli anni Sessanta del secolo scorso si è visto che ogni neurone della corteccia visiva risponde a un diverso schema del segnale in arrivo (ad esempio, alcuni alle righe orizzontali, altri a quelle verticali), e quindi è rivelatore delle caratteristiche del

segnale. Anche i movimenti vengono scomposti nelle trasformate delle loro sequenze, e poi possono essere ricomposti nell'intero. Il cervello quindi funziona come un analizzatore di frequenze, e la struttura che esso forma al suo interno della realtà esterna è quella di un ologramma. I segnali provenienti dall'apparato percettivo vengono trasformati una prima volta in frequenze, che poi possono essere ri-trasformate in rappresentazioni della realtà.

Metzinger (2009) chiama 'tunnel dell'Io' il modello percettivo globale costruito dalla coscienza, che funziona come un simulatore di volo che costruisce per un pilota una realtà virtuale tridimensionale, con la differenza che le rappresentazioni del mondo e del Sé costituiscono la realtà vera, l'esperienza del soggetto, la sua descrizione fenomenica di un mondo che, nella sua realtà ultima, è inafferrabile e in conoscibile, come il *noumeno* kantiano. Nel paradigma olografico, la concretezza del mondo non è altro che una realtà secondaria e ciò che esiste non è altro che un turbine olografico di frequenze, che come tali sono analizzate dai nostri sensi e che successivamente il cervello trasforma in rappresentazioni (Talbot 1980).

#### 4. Livelli di realtà e descrizioni della realtà

Come sostenuto dalle religioni e dalle filosofie orientali, il mondo materiale è una illusione. Noi stessi pensiamo di essere entità fisiche che si muovono in un mondo fisico, ma tutto questo è pura illusione. In realtà siamo una sorta di 'ricevitori' che galleggiano in un caleidoscopico mare di frequenze e ciò che ne estraiamo lo trasformiamo magicamente in realtà fisica: uno dei miliardi di 'mondi' esistenti nel super-ologramma. La realtà quale noi la costruiamo attraverso le categorie del tempo e dello spazio è pertinente all'ordine esplicito, ma non all'ordine implicito, ed è opera di una costruzione soggettiva da parte dell'apparato percettivo e dei meccanismi inconsci dell'Io. Per questo i mistici che accedono direttamente al livello essenziale della realtà hanno l'esperienza di luci, suoni, visioni colorate, che si riferiscono alla natura ondulatoria, e non corpuscolare, della materia. In un universo olografico tutto è infinitamente interconnesso e le menti individuali sono porzioni indivisibili di un ologramma. Se la mente è effettivamente parte di un *continuum* ovvero di un labirinto collegato non solo ad ogni altra mente esistente o esistita, ma anche ad ogni atomo, organismo o zona nella vastità dello spazio, il fatto che essa sia capace di fare delle incursioni in questo labirinto e di farci sperimentare delle esperienze che travalicano il qui-e-ora sarebbe spiegabile come un 'salto' dello stato di coscienza, e gli stati alterati di coscienza potrebbero essere il passaggio ad altro livello olografico. Qui si verificano una serie di concordanze e connessioni altrimenti inspiegabili, che sono alla radice degli ESP, dei fenomeni paranormali, dei viaggi nel tempo (premonizioni, psicomatria) e nello spazio (bilocazioni, eventi sincronici). Passando ad un altro livello di realtà cambia la descrizione del mondo, come avviene nelle NDE (*Near Death Experience*) e nelle OOB (Out of Body Experience).

##### 4.1. Il mondo sottile delle esperienze mistico-religiose e degli stati alterati di coscienza

Nelle *Upanishad* si dice *tat tvam asi*, 'tu sei quello (il Brahman)' (*Chandogya Upanishad*); *aham brahmasmi*, 'io sono Brahman' (*Brihad aranyaka Upanishad*) e *ayam atma brahama*, 'Atman e

Brahman sono lo stesso' (*Mandukya Upanishad*) a indicare l'unità di Io e Dio, di Sé individuale e Sé universale e di soggetto conoscente e universo conosciuto. Sempre nelle *Upanishad* si trova la distinzione tra il mondo manifesto e il non-manifesto, che da esso è sotteso ma di cui è la causa formale ed efficiente. La Natura è illusione (*maya*) e Brahman è il creatore dell'illusione (*Svetasvatara Upanishad*). Tuttavia le *Upanishad* non adottano come il pensiero occidentale uno stretto dualismo spirito-materia, ma ammettono diverse gradazioni da uno stato sottile a uno grossolano. Nella sostanza grossolana del corpo dimora una sostanza più sottile, il Sé, all'interno del cuore, da dove esso dirige i processi intelligenti, coscienti, autoorganizzanti dell'organismo, tanto che si può dire con la *Aitareya Upanishad*: «Tutte queste creature ricevono la propria realtà dalla consapevolezza e sono mosse dalla coscienza. La consapevolezza è l'occhio e il fine dell'universo, la consapevolezza è il Brahman» (Devi, 2012, p. 13).

Nel sufismo iraniano il tema dell'ascesa attraverso i molteplici livelli dell'essere è espresso dal simbolismo della ricerca dell'oriente che non è però un oriente geografico, poiché non è compreso in alcuno dei sette climi (*keshtar*) della terra, rappresentando l'ottavo clima. L'ascesa attraverso questi climi è scandita da una geografia visionaria, e comporta il perfezionamento, all'interno del miste, di una nuova struttura, di natura sottile: il corpo di luce. Si sviluppano cioè dei veri e propri 'organi di appercezione visionaria' o 'sensi sottili del soprasensibile' (*latifa*). Il pellegrino mistico diventa 'uomo di luce', differenziando entro la propria mente una qualità sottile che lo rende suscettibile delle visioni di *alam al-mithal* (*mundus imaginalis*), mondo intermedio tra la realtà materiale e le forme astratte dell'intelletto puro (Corbin, 1971, 1979). Questo mondo è la matrice originaria che dà vita all'universo fisico ma è anche un piano d'esistenza abitato dalle forme-pensiero prodotte da tutta l'umanità, che si manifestano sotto forme mostruose e altamente simboliche, e solo la peculiare facoltà immaginativa del mistico gli consente di aggirarsi senza impazzire. L'affinamento di questa perspicua facoltà sensoriale lo rende in grado di distinguere fenomeni misteriosi, quali i fotismi colorati, che hanno caratteristiche peculiari ad ogni livello dell'essere, e la cui successione guida il pellegrino nella sua ascesa visionaria. Analogamente, nella cabala l'esperienza mistica è accompagnata da un'esplosione di luci e di visioni colorate così intensa da travolgere l'iniziato, come è del resto testimoniato dal nome stesso di due testi canonici, il *Sefer ha-Bahir* (il Libro dell'Illuminazione) e il *Sefer ha-Zohar* (il Libro dello Splendore). Ancora: la liturgia mitraica del Grande Papiro Magico di Parigi, quello del Dieterich (1903), che offrì a Jung il celebre motivo comparativo descritto nella teoria dell'archetipo, enumera pericoli simili nell'ascensione dell'iniziato. Il mondo intermedio è popolato da luci, onde, suoni e manifestazioni vibratorie, in altre parole è un mondo di frequenze più che di sostanze che lo rende compatibile con la descrizione offerta da Bohm dell'universo implicato. Esso richiede a chi lo visita un particolare affinamento delle sue facoltà percettive, che si dà naturalmente in certi stati di pre-morte o artificialmente attraverso stati alterati di coscienza prodotti da droghe, cerimonie iniziatiche o intense esperienze meditative. Anche per il buddhismo la realtà materiale è *maya*, illusione, e nel *Bar do t'os grol*, il *Libro tibetano dei morti* (a cura di Tucci, 1949), si danno istruzioni al morente perché affronti i demoni dello stadio intermedio di Bardo – che come il mondo sottile del soprasensibile è sospeso tra la vita e la morte ma anche tra la realtà materiale e la e mondo astratto dell'intelletto puro – considerandole sue proiezioni, e quindi creature illusorie da lui stesso generate.

#### 4.2. Il ruolo della coscienza nelle condizioni di possibilità di esistenza del reale

Jung appartiene a quelle faglie della ragione illuminista che non si identificano con l'assolutismo della visione scientifica positivista, ma ricercano una spiegazione dell'accadere psichico in altre correnti di pensiero, tra cui il romanticismo e la tradizione gnostico-ermetico-umanistico-alchemica e infine esoterica (Fissi 2018). In questa prospettiva la conoscenza scientifica non è, secondo il modello illuministico, fine a se stessa, ma mezzo per attingere una conoscenza – una gnosi? – di ordine superiore, attraverso la quale si perviene a un re-incidentamento del mondo, a una visione unificata delle forme organiche, a una concezione del cosmo come un organismo vivente cui si può accedere solo attraverso un approccio che implica la partecipazione della soggettività, che è alternativo all'oggettivazione del metodo scientifico sperimentale e si ricollega piuttosto al risveglio interiore dell'uomo vero della tradizione.

L'idea di Capra (1975) che le particelle elementari sono vibrazioni di pura energia facenti parte di un cosmo animato e vivente può sembrare un residuo di animismo, ma in realtà ha a che fare con la natura dei quanti. Le particelle della fisica elementare hanno una doppia natura di particelle discrete e di onde (si veda l'esperimento della doppia fenditura per l'elettrone). In quanto onde, hanno una distribuzione non locale, che può essere descritta in maniera probabilistica dall'equazione d'onda di Schrödinger. Entrambi gli aspetti d'onda e di particella sono presenti nei quanti, e il modo in cui si rivelano è determinato dall'interazione con un sistema osservante. A seguito di una misura, ad esempio della posizione, dello spin o della velocità di una particella, la funzione d'onda subisce un processo istantaneo e irreversibile per il quale non rappresenta più una sovrapposizione di auto-stati della grandezza misurata, ma viene 'collassata' in uno solo di essi, ovvero assume una posizione ed una velocità discrete nel tempo e nello spazio (decoerenza quantistica). Nell'interpretazione a molti mondi della meccanica quantistica (multiverso), il processo di misurazione non determina nessun collasso della funzione d'onda, ma la realtà si divide in molti universi paralleli in ciascuno dei quali si verifica ogni possibile risultato della misura. Come nella filosofia idealista, il sistema osservante, la coscienza, la soggettività rendono possibile l'esistenza del mondo.

Sia nel mondo subnucleare che nell'universo stellare niente è slegato da niente ma tutto interagisce e si trasforma in continuazione da una entità all'altra e da una forma all'altra, lasciando intatta l'eternità dell'uno che vive dietro tutto. Un'intelligenza grandiosa che forse non sa di esserlo? Teodorani sostiene che il lavoro dei fisici è quello di fare in modo che Dio prenda coscienza di sé (2007a). Analogamente per Jung il compito dell'uomo individuato, attraverso il passaggio dall'esperienza del male e dal conflitto degli opposti, è contribuire al processo per cui Dio prende coscienza di sé (1952).

#### Bibliografia

- Bar do t'os grol*, ed. it. *Il libro tibetano dei morti* (a cura di G. Tucci), SE, Milano 1949.  
Bohm D. 1980, *Wholeness and the Implicate Order*, trad. *Universo, mente e materia*, Rea, Bologna 1996.  
Capra F. 1975, *The Tao of physics*, trad. *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982.

- Corbin H. 1971, *L'homme de lumiere dans le soufisme iranien*, trad. *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Mediterranee, Roma 1988.
- Corbin H. 1979, *Corps spirituel et Terre celeste*, trad. *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 1986.
- Devi Parama Karuna 2012, *Le 108 Upanishad – serie complete*, Parama Karuna Devi, Germania.
- Dieterich A. 1903, trad. *APATHANATISMOS – Rituale mitriaco del 'Gran Papiro Magico di Parigi'*, *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io* (a cura di Gruppo di Ur), Fratelli Melita, Genova 1987.
- Ellenberger H.F. 1970, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, trad. *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Fissi S. 2018, *Jung e l'esoterismo*, <http://animaeanime.co.nf/index.php/jung-e-lesoterismo/>.
- Horkeimer M. - Adorno T. 1947, *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, trad. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1976.
- Jung C.G. 1920/1948, *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, in *OCGJ*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1931, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, in *OCGJ*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1934a, *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, in *OCGJ*, vol. 16°, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1934b, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, in *OCGJ*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1947/1954, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *OCGJ*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1951, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *OCGJ*, vol. 8°, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1952, *Risposta a Giobbe*, in *Opere di C.G. Jung*, 11, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Jung C.G. 1955/1956: *Mysterium coniunctionis*, in *OCGJ*, vol. 14°, Bollati Boringhieri, Torino 1989-1990.
- Metzinger T. 2009, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, trad. *Il tunnel dell'io – Scienza della mente e mito del soggetto*, Cortina, Milano 2010.
- Monti R. 1988, *Analisi storico critica dei modelli di atomo*, in «Seagreen», 4, pp. 16-25.
- Pribram K.H. 2013, *The Form Within – My Point of View*, Prospecta Press, Westport.
- Talbot M. 1991, *The Olographic Universe*, ed. it. *Tutto è uno – L'ipotesi della scienza olografica*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Teodorani M. 2006, *Bohm – La fisica dell'infinito*, Macro Edizioni, Cesena (FC).
- Teodorani M. 2007a, *L'atomo e le particelle elementari – dalla scienza degli antichi alle superstringhe di oggi*, Macro Edizioni, Cesena (FC).
- Teodorani M. 2007b, *Entanglement – L'intreccio nel mondo quantistico: dalle particelle alla coscienza*, Macro Edizioni, Cesena (FC).





## A TEMA

a cura della Redazione

*Se si dovesse sintetizzare in cosa si esprime l'essenza e lo specifico dell'attività di cura della psiche, si potrebbe riassumerla nel suo continuo 'stare tra': Logos ed Eros, esperienza della relazione e possibilità di riflessione, pratica clinica e teoria.*

*La rubrica a tema si pone come uno spazio di confronto, di espressione ed elaborazione di tutte le tematiche che partendo dalla pratica clinica evolvono in visioni della psiche, favorendo la possibilità di mantenere continuamente viva una sospensione che si interroga.*





# L'odore del sacro

Elena Gigante<sup>1</sup>

Se creassimo una tassonomia linguistica dell'inconsistente, il lemma 'sacro' si collocherebbe ai vertici di quell'improbabile classifica dell'immateriale. Immaginiamo per un momento di trasportarci ne *La Biblioteca di Babele* di Jorge Luis Borges (1941) e di dover catalogare tutte le parole astratte che presentino una corrispondenza transculturale, assegnando poi a ciascuna di esse un valore capace di esprimerne il grado di astrazione e il tasso di congruenza tra le diverse lingue del pianeta: il termine 'sacro' potrebbe risultare come una delle parole più incorporee e contemporaneamente più diffuse al mondo attraverso i secoli, come un concetto universalmente presente e intrinsecamente assente perché impossibile da afferrare. Alla fine della ricerca, potremmo scoprire paradossalmente che il sacro coincide con la *Biblioteca* stessa. Esso sembra riferirsi a qualcosa di impalpabile, volatile, aereo, etimologicamente intangibile, eppure imponente. Infatti, nonostante il suo carattere di inconsistenza, il sacro allude a una dimensione che attraversa il tempo e lo spazio.<sup>2</sup>

La (in-)consistenza del concetto rivela qualcosa di potente, ma contemporaneamente fragile, delicato, sottile, ineffabile, quasi inesistente – un 'quasi-niente', potremmo pensare con Vladimir Jankélévitch (1980). Pertanto si potrebbe meditare sul fatto che il sacro rappresenti un'idea talmente astratta da non esistere. Tuttavia dovremmo nuovamente considerare che se la lingua – o ipoteticamente tutte le lingue del mondo – ci forniscono una parola per designare quel qualcosa di intangibile, evidentemente esso gode di un certo grado di esistenza, per quanto sfuggente, altrimenti perché gli uomini avrebbero dovuto dare un nome a qualcosa che non esiste? Perché avrebbero avvertito l'esigenza di nominare quella cosa? (La necessità delle parole rivela molto della meta-psicologia delle culture e della multidimensionalità del reale, per cui per esempio, osservando le lingue da questa angolazione, potremmo scoprire che 'drago' e 'pane' oppure 'silenzio' e 'acqua' godono dello stesso grado di esistenza nella realtà psichica).

La fisionomia della parola 'sacro' esprime una geografia liminare che compone il concetto

---

<sup>1</sup> Psicologa, analista del CIPA.

<sup>2</sup> In riferimento all'estensione temporale dell'esperienza del sacro, si pensi alle testimonianze pittoriche rupestri della preistoria; a questo proposito mi permetto di rimandare a una mia pubblicazione relativa a 'Grotta dei Cervi' conosciuta come il complesso pittorico neolitico più cospicuo d'Europa e considerata come la *Cappella Sistina* della preistoria (Cristante - Gigante 2017). Per quanto riguarda inoltre l'estensione spaziale della dimensione del sacro e il suo valore transculturale, potremmo riferirci per esempio alla ricerca di Henri Hubert e Marcel Mauss (1899), Émile Durkheim (1912), Rudolf Otto (1917) e Mircea Eliade (1956).

di confine con quello di contaminazione. Il sacro vive negli interstizi, è una congiunzione che da sola non significa niente, ma che contemporaneamente significa tanto. Esso rappresenta una forma di occultamento nello svelamento, un limite e un varco insieme, come il corpo calloso che unisce i due emisferi cerebrali, come l'oggetto transizionale di Donald Winnicott (1971): un orsacchiotto sospeso tra reale e virtuale, presenza e assenza.

Il sacro potrebbe essere pensato anche come una proprietà del simbolo, quella configurazione che secondo Carl Gustav Jung (1921, pp. 525-533), «non dice e non nasconde, ma accenna»,<sup>3</sup> proprio come una donna incinta, presagio di una vita che è e non è ancora. Infatti il sanscrito *\*sak-* indica l'aderire che è anche un avvicinare e l'aggettivo 'sacro' rappresenta originariamente ciò che aderendo separa, opponendo il *fanum* (la manifestazione, il tempio) al *profanum* (lo spazio che sta di fronte al tempio). Il limite che sembra connotare il senso profondo del sacro, ne plasma la sua essenza *borderline* che lo rende un concetto antinomico: esso sta sempre tra due cose, esprime sempre una tensione tra istanze opposte, non risiede in nessun punto, ma si nutre di un movimento osmotico tra interno ed esterno, alto e basso.

Potremmo pensare il sacro come una postura psichica ed esistenziale oppure come una *struttura* della coscienza – come ci insegna Mircea Eliade (1956) – o ancora come una modulazione del nostro sguardo sul mondo, un atteggiamento interiore; in definitiva potremmo immaginarlo come una dimensione dell'esperienza luminosa e al contempo oscura, affascinante e tremenda (cfr. Otto, 1917). Tuttavia qualsiasi tentativo di definire astrattamente questo concetto risulterebbe come una ricerca impossibile, un'impresa eroica, una farraginosa manovra per schivare un inevitabile fallimento, per sfuggire alla parzialità, alla piccolezza dell'essere umano: come potrebbe un uomo circoscrivere qualcosa di così divino come il sacro? Un'operazione del genere assumerebbe il sapore di un paradosso o potrebbe tingersi di grottesco come se fosse il *camouflage* del tentativo di sfuggire alla morte stessa, pensandosi davvero talmente immortali, onnipotenti, divini da poter definire l'idea di Dio o qualcosa che abbia a che fare con il divino. Dunque cercare di delimitare aprioristicamente il senso del sacro sembrerebbe una specie di negazione della finitezza umana, dimenticando quanto Giuseppe G. Belli denunciava affermando che «la morte sta anniscosta in ner l'orloggi».<sup>4</sup> Un esercizio intellettuale del genere, oggi, rientrerebbe nella cultura post-capitalistica dell'affaccendamento e dell'accumulazione – non meno feroce di quella capitalistica, sebbene si tratti di un affaccendamento concettuale e di un'accumulazione immateriale – *come un tentativo di archiviarsi senza alcuna possibilità di consistere*.

Forse l'opacità del concetto di sacro potrebbe acquisire un certo grado di plasticità solo attraverso un linguaggio più giocoso e patico: quell'inafferrabile probabilmente potrebbe diventare manipolabile, se declinato all'interno di un contesto linguistico – almeno un po' –

<sup>3</sup> Jung ha ripreso questa espressione da Eraclito; cfr. Colli G. (a cura di), *La Sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano 1980, p. 21; cit. in Aversa L., *Interpretazione e individuazione. Progetto ermeneutico per la Psicologia Analitica*, Borla, Roma 1987, p. 53; cit. in Gigante E., *Del miraggio, della trasparenza. Le immagini sonore tra limite e sacro*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», n. 14, Moretti&Vitali, Bergamo 2014, pp. 157-185.

<sup>4</sup> «La morte sta nascosta negli orologi»; cfr. G.G. Belli, *La golaccia*, in Id., *Tutti i sonetti romaneschi*, Roma, Newton Compton, Roma 1998.

*sensibile*. Il *senso* del sacro esprimerebbe così non il suo significato intellettuale, ma l'ancoraggio della parola all'esperienza (in questo caso un'esperienza olfattiva); quell'aderenza empirica potrebbe comporre, ossia mettere insieme, la dimensione sensata, sensoriale e sensuale del linguaggio e delle immagini. Da un punto di vista epistemologico, accostarsi al sacro attraverso questa prospettiva potrebbe significare ricercare un *metodo sensibile* che confidi nella possibilità di accedere a un aspetto più incarnato della conoscenza e pertanto più aderente all'esperienza. (D'altronde, non credo che abbiamo altro modo di rapportarci alla realtà complessa della psiche, se non partendo proprio da una conoscenza sensibile e ineludibilmente empirica).

Dunque ritengo che per riflettere sul sacro sia necessario mettersi dei sassolini nelle tasche per schivare il pericolo di volare via con un discorso letteralmente troppo psichico – volatile, aereo – come quello sull'odore del sacro in chiave psicologica. È noto infatti che l'etimologia stessa della parola psiche allude allo pneuma, al soffio, a una dimensione impalpabile che in questa particolare occasione vogliamo anche immaginare come aromatica, odorosa.

Potremmo inoltre considerare che quando si accosta il lemma 'sacro' alla parola 'psiche', sia necessario tenere alta la soglia d'attenzione, pena il rischio di diventare come il *Cavaliere del secchio* di Franz Kafka (1921) che si librava a cavallo di un secchio, implorando una manciata di carbone per scaldarsi le ossa. Il sacro forse rappresenta anche quel carbone perché risponde a un bisogno tipicamente umano: il bisogno di spiritualità; esso descrive in fondo la necessità di dare *senso* a ciò che, per sua natura, senso non ha, come la vita stessa nell'incontro quotidiano e incomprensibile con la morte. La radice \**sak-* descrive appunto quel limite che, ridotto ai minimi termini, definisce il confine osmotico tra la vita e la morte.

In definitiva la riflessione intorno al sacro si configura come un vero e proprio campo minato, pieno di insidie, perché rischia di proiettarci nell'illusione di poter circoscrivere o imbrigliare qualcosa che invece eccede la possibilità di vivere nel linguaggio e che reclama la libertà di essere ciò che è, nella realtà viva della *praxis*.

Pertanto, lontano dalle trappole metafisiche e dai sensazionalismi che potrebbero farci prendere quota, tentiamo ora di operare un passaggio ponderato e sensibile dalla fisica alla metafisica, inteso anche come transito tra la dimensione biologica e quella culturale dell'esistenza. Questi due aspetti – solo concettualmente distinguibili, come frutto di un'astrazione logica, utile ai fini quest'argomentazione – non ammiccano a una dicotomia di memoria cartesiana (cfr. Damasio 1994), bensì descrivono, nei limiti del linguaggio, il carattere antinomico che costituisce la natura stessa della psiche e il carattere liminare del sacro.<sup>5</sup>

Seguendo l'insegnamento di Jung, potremmo considerare che l'accesso alla dimensione

---

<sup>5</sup> Carl Gustav Jung ha immaginato tutta la vita psichica come una tensione tra opposti che può sfociare in un conflitto temporaneamente o cronicamente insanabile quando l'energia psichica si arresta su uno dei due poli dell'antinomia. Il blocco dell'energia vitale su una polarità di opposti produce ciò che noi chiamiamo sintomo. Viceversa la tensione antinomica può trasformarsi in un movimento fluido che – nel linguaggio 'gnostico-barocco' di Jung (cfr. Trevi 1988) direttamente ripreso da Eraclito – è stato definito come 'enantiodromia'. Essa rappresenta letteralmente la corsa nell'opposto, un flusso tra tesi e antitesi senza soppressione di alcuna delle due parti. Questa dinamica determinerebbe la composizione (da *cum-ponere* cioè mettere insieme) dei due poli antinomici in un terzo che chiamiamo simbolo.

simbolica dell'esistenza – in cui l'aspetto biologico e quello culturale non vivono d'insanabile opposizione – avviene attraverso l'attivazione della cosiddetta 'funzione trascendente'. Essa a volte può rappresentare un approdo transitorio, più che una conquista definitiva, un *intervallum insaniae*, come talvolta accade nell'esperienza del sacro, dell'arte e dell'ironia. Nel glossario presente in calce ai *Tipi*, Jung (1921, pp. 525-533) precisa che l'aggettivo 'trascendente' non abbia niente a che fare con la metafisica, se intendiamo quest'ultimo termine come qualcosa che travalica il piano dell'immanenza psichica. La funzione trascendente indica piuttosto quel particolare dispositivo psichico, frutto dell'insieme delle funzioni psichiche, capace di attivare il *transito* da una cosa a un'altra cosa, da un atteggiamento a un altro atteggiamento. Potremmo utilizzare una metafora spaziale immaginando che questo movimento non allude a una cinetica verticale – un passaggio tra un sotto e un sopra, come un'ascesi, un'elevazione –, né si riferisce a un'osmosi tra interno ed esterno, come dinamica esoterica-essoterica. La trascendenza per Jung indica piuttosto il passaggio tra i due poli di un'antinomia, intesa appunto come condizione costitutiva della psiche; essa riguarda pertanto qualcosa che avviene in un piano immanente, interno, puramente psichico ed esperienziale, che resta comunque saldamente ancorato alla terra.

## I. Il sacro come 'coerenza delle zanne della tigre'

Finora abbiamo dunque considerato che nella visione junghiana, il sacro costituisce un'esperienza psichica radicata nel bisogno umano di spiritualità. Esso, talvolta, può fungere da catalizzatore della funzione trascendente che permette l'accesso al simbolico, alla dimensione simbolica dell'esistenza; tuttavia, quando la tensione antinomica non viene canalizzata nella costituzione del simbolo, l'esperienza del sacro può anche determinare un'inflazione della componente spirituale dell'uomo, con conseguente perdita del senso di realtà: come a dire che a furia di guardare verso l'alto, perdiamo l'aderenza a ciò che sta in basso, al *sensu comune*. Questo è quanto accade in alcune manifestazioni psicotiche con particolare riferimento ai multiformi fenomeni dissociativi descritti dalla letteratura psicopatologica; da ciò deriva anche uno dei compiti fondamentali della psicoterapia indicato acutamente da Ludwig Binswanger quando afferma che la principale missione dell'analisi è proprio quella di riportare il paziente 'sulla terra'.<sup>6</sup> Dunque tutto consiste nel saper cogliere la giusta modulazione tra umano e divino, lavorando per Cesare e per Dio, *contemporaneamente*.

Le antinomie che compongono il sacro sono tante quante quelle che rendono incomprensibile e paradossale l'esistenza. È proprio la *coniunctio oppositorum* a caratterizzare in ultima analisi l'essenza del sacro nel suo duplice aspetto: *Fascinans* (luminoso e numinoso) e *Tremendum* (terrificante e oscuro), come ci ricorda tra gli altri Rudolph Otto (1917). Per

<sup>6</sup> «Ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a 'vedere' la struttura complessiva dell'esistenza umana, il suo 'essere-nel-mondo' e a capire il punto in cui egli si è smarrito [...] significa recuperare l'ammalato dalla situazione [...] in cui si trova e riportarlo 'sulla terra'; soltanto dalla terra è possibile una nuova *partenza*, una nuova *ascesa*»; cfr. Binswanger L. 1956, *Tre forme di esistenza mancata*, SE, Milano, 2011, pp. 23-24.

cogliere questa peculiare sintesi d'opposti, possiamo riferirci alla matrice cristiano-cattolica di cui è impregnato il nostro substrato culturale. In particolare potremmo pensare all'esperienza dei santi e delle sante di ogni temperamento e latitudine, al loro oscillare tra l'estasi mistica, la bellezza luminosa e la grazia della contemplazione del sacro e, *contemporaneamente*, la passione e il dolore nella forma estrema della sofferenza fisica, come nel fenomeno delle stigmate.

La dimensione olfattiva rappresenta uno scorcio privilegiato per poter cogliere, nell'immediatezza dell'esperienza, il senso della tensione antinomica del sacro. Per esempio, in alcune narrazioni agiografiche – come quella di San Pio da Pietralcina o di Santa Teresa d'Avila – le stigmate stesse o il corpo in decomposizione subiscono una metamorfosi odorosa, un'enantiodromia (cfr. nota 4) aromatica: l'acredine della putrefazione della carne si trasforma nel suo opposto, nel profumo più soave e delicato, come quello di una rosa. Da qui deriva l'espressione 'in odore di santità', utilizzata per sancire la canonizzazione dei santi, la prova della loro sacralità immanente. In quelle esperienze la dimensione olfattiva diventa una specie di setting sperimentale in cui si immagina possibile la verifica ontologica della congiunzione degli opposti nell'esperienza del sacro. L'odore di santità costituisce la prova dell'inatteso nell'ordinario, proprio attraverso la sublimazione della morte in un profumo tanto vitale quanto quello di un fiore. Ritengo che quella trasformazione odorosa rappresenti una metafora potente di tutte le imprese umane che riescano ad aprire una breccia nella miseria naturale dell'uomo, nella sua precarietà costitutiva, nel suo lezzo intrinseco. Ogni volta che uno scrittore scrive veramente, che un compositore compone autenticamente, che un uomo *sta* 'vicino al cuore selvaggio della vita' (Joyce 1916) o che semplicemente riesce ad accedere a una grazia minima, a un 'non so che, che si trova per caso' (cfr. Giovanni della Croce) è come se il suo corpo morto emanasse – almeno per una manciata di secondi (che diventano eterni) – un profumo vitale, talmente intenso da infondere in tutti gli altri esseri umani la fiducia in un senso dell'esistenza. Quella trasformazione odorosa così paradossale caratterizza l'essenza intima di ciò che Giorgio Manganelli (1945-1962, p. 32) ha definito come 'coerenza delle zanne della tigre'. Manganelli descrive così la possibilità di afferrare uno sprazzo incostante di bellezza nella crudeltà costitutiva dell'esistenza, come sentire un odore preciso in un punto esatto:

dove non c'erano parole/ dove non ci sono parole/ nel centro del centro del centro/ delle cose sorde, vitali, sanguinose/ dove si enumerano stomaco/ unghie, genitali/ intestini lunghissimi, zampe/ e le lacrime sono lacrime/ per sangue che esce da carne lacerata/ per l'orrore forte della morte/ dove si redigono cataloghi/ di urla, di minacce, di carne/ del male carnale solamente/ dove non c'è amore né lussuria/ ma la voglia gagliarda della vita/ il centro dell'inguine/ che matura insensato nelle cose (*ibidem*).

## 2.1. La declinazione immanente del sacro nell'eredità di Mario Trevi

L'odore del sacro rimanda a una dimensione vitale originaria che contemporaneamente ci invita, in questa sede, a lasciare da parte il racconto agiografico per addentrarci invece in una riflessione più ordinaria e soprattutto laica – potremmo dire più umana, meno santa. Per esempio, a proposito di rapporto con il sacro e con la spiritualità, mi piace ricordare una battuta di Mario Trevi, in cui mi riconosco profondamente. Egli soleva dire:

«sono ateo, ma prego tre volte al giorno». La sua ironia acuta e raffinata ci permette di introdurre un elemento centrale nell'articolazione della riflessione junghiana sul sacro. Mi riferisco alla declinazione del sacro in una dimensione laica di immanenza che potrebbe essere sintetizzata nella critica ai versetti del *Vangelo* di Luca «Dio è tra voi» anziché «in voi». Jung, in diversi passaggi della sua opera (e.g. Jung 1944, p. 14) ha sostenuto che la sciagurata traduzione 'tra noi', anziché 'in noi', abbia sancito l'errore dell'Occidente rispetto alla relazione con il sacro poiché ha suggellato una separazione insanabile: «la perdita del rapporto misterioso con l'uomo interiore» (*ibidem*). Questa riflessione critica ci introduce pertanto all'interno di una prospettiva non più teologica, ma interamente psicologica. Mario Trevi ha approfondito questa visione in un saggio illuminante intitolato *Il modello Io-Sé nell'interpretazione del fenomeno della preghiera* (Trevi 1988). In quello scritto si parte dalla constatazione dell'universalità del fenomeno della preghiera come pratica comune agli uomini di ogni tempo e spazio. Il fatto che l'uomo contemporaneo, almeno apparentemente, non preghi non ne inficia l'universalità. Il modello Io-Sé junghiano, ovviamente, non rappresenta una realtà ontologicamente definita, ma uno schema duttile e provvisorio, utile all'interpretazione della vita psichica. Esso costituisce la traduzione psicologica del rapporto tra l'uomo e il sacro o – potremmo riformulare – tra l'immagine più istintuale e quella più divina dell'uomo. Infatti per Jung l'Io rappresenta il centro dei complessi psichici che contiene in sé lo schema corporeo e che permette il radicamento alla realtà e il dialogo con l'esterno, mentre il Sé descrive il corrispondente psicologico del sacro, nella polarità *Fascinans-Tremendum*.

L'Io è caratterizzato da una logica dirimente, che si articola tra opposti e che risponde ai principi aristotelici di identità, non contraddizione e del *tertium non datur*, viceversa il Sé segue una logica componente, capace di tenere uniti i contrari «in uno sforzo doloroso e sublime, tuttavia sublimamente irenico e composto» (ivi, p. 111). L'Io ha a disposizione la facoltà del giudizio. È direttivo, lineare, semplice; il Sé ha a che fare con il simbolico ed è invece rizomatico, polidimensionale, complesso. L'Io decide, agisce, opera. Il Sé non discerne, non agisce, non opera.

La dimensione emozionale dell'Io è l'ansia, l'affanno, il fare, la cura, il suono e il finito. La dimensione emozionale del Sé è la pace, l'abbandono, il non fare, la trascuranza, il silenzio, l'infinito. L'Io costituisce la dimensione del ricordo e della memoria; il Sé quella dell'oblio e del silenzio.

Nel fenomeno della preghiera la polarità Io-Sé appare rappresentata in modo trasparente. Infatti se per esempio analizzassimo le preghiere dell'ecumene cristiano-cattolica – come ci invita a fare lo stesso Trevi – potremmo accorgerci di come esse siano strutturate antinomicamente: esiste sempre una parte di richiesta e una di accettazione che corrispondono, specularmente, al bisogno dell'Io – ancorato a una dimensione funzionale – e a quello del Sé che contempla. Pensiamo per esempio al *Padre Nostro*. Esso è diviso in una prima parte di accettazione/contemplazione: «Padre Nostro che sei nei cieli/ sia santificato il tuo nome/ venga il tuo Regno/sia fatta la tua volontà»; segue la richiesta dell'Io che appare quasi un lamento: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano/ rimetti a noi i nostri debiti/ non indurci in tentazione/ liberaci dal male». Secondo Trevi queste due parti di richiesta e accettazione/contemplazione corrispondono agli atteggiamenti universali della strumentalizzazione e della

comunicazione e alle pratiche spirituali della magia e del misticismo. Infatti la magia indica una strumentalizzazione della sfera del sacro per raggiungere un fine, un'utilità personale o collettiva, viceversa il misticismo afferisce a una dimensione non funzionale, come comunicazione o comunione con il divino – come *Arte*, potremmo pensare in ultima analisi, nell'accezione più nobile del termine. Nel fenomeno della preghiera, come pratica del sacro, esiste un intreccio indissolubile tra la richiesta e l'accettazione: «al limite della richiesta c'è l'accettazione e al limite dell'accettazione c'è la richiesta, se non altro sotto la forma della supplica di renderci capaci di sopportare il dolore inevitabilmente connesso all'esistenza» (ivi, p. 112).

## 2.2. La complessità del modello junghiano Io-Sé attraverso Meister Eckhart e Angelus Silesius

Ciò che è veramente difficile da comprendere nel modello Io-Sé di Jung, come nella relazione tra l'uomo e il sacro, non sono le singole istanze, ma la relazione tra le parti. La paradossalità di queste relazioni si fonda in particolare su tre elementi:

- la reciproca paternità: l'Io nasce dal Sé, come il Sé dall'Io;
- la complementarità: non può esistere un Io senza un Sé e un Sé senza Io;
- la reciproca inclusività: l'Io è dentro il Sé, come il Sé dentro l'Io.

Se il Sé è la totalità della psiche si può comprendere come esso includa l'Io, ma è molto difficile comprendere come esso sia a sua volta incluso nell'Io. Trevi in un passaggio commovente ci ricorda che «tutta la storia dell'uomo è un'illustrazione di questa paradossalità. L'Io produce il Sé in ogni momento del tempo» (ivi, p. 110).

La tradizione mistica ci consegna innumerevoli esempi di questa paradossalità «che viene proiettata sullo schermo fantastico del divino e più propriamente sullo schermo mitico e favoloso del rapporto tra umano e divino» (*ibidem*).

Pensiamo a Meister Eckhart – peraltro citato dallo stesso Jung – quando, rispondendo alla domanda sul perché preghiamo, afferma: «perché Dio nasca nell'anima e l'anima a sua volta in Dio. L'intima essenza di ogni granello significa frumento, e di ogni metallo oro e di ogni nascita l'uomo!» (Jung 1921, p. 272). Eckhart parla di *essenza* nel descrivere il rapporto Uomo-Dio che rispecchia la relazione Io-Sé. Potremmo riflettere sul fatto che quando ci si riferisce all'odore si utilizzi proprio questo termine – 'essenza' – a indicare il prodotto di una distillazione, come se l'odore rappresentasse di per sé la possibilità di arrivare al cuore di quella paradossalità che, per Trevi, descrive tutta la storia dell'uomo. L'odore costituisce metaforicamente la possibilità irreali di estrarre l'*intima essenza* di una paradossalità. Esso allude infatti, *contemporaneamente*, a qualcosa di invisibile e intangibile, ma anche, paradossalmente, a una presenza autoevidente e pervasiva.

Un altro esempio che esprime bene la reciproca l'inclusività dell'Io nel Sé, come dell'uomo in Dio, può essere rintracciato nel pensiero di Angelus Silesius che Jung definisce di una «chiarezza trasparente» (cfr. Jung 1921, p. 277) o per noi 'aromatica', lo stesso che ci ammonisce suggerendoci: «Amico, basta oramai. Se vuoi leggere ancora, va e diventa tu stesso la Scrittura e l'Essenza» (Silesio 1992, p. 399). Silesio anticipa la reciproca inclusività

dell'Io-Sé di Jung con queste parole: «Io sono creatura e figlio di Dio, egli è a sua volta il mio figliuolo. Come accade allora che entrambi sono entrambe le cose? Io stesso devo essere il sole, io devo con i miei raggi dar colore al mare scialbo della divinità» (cfr. Jung 1921, p. 278).

### 2.3. L'origine è la meta

È importante sottolineare come possano essere individuati due aspetti del Sé: uno originario, il centro propulsore di sviluppo della personalità, e uno che è effetto o conseguenza del processo individuativo, un Sé processuale. Questa duplicità di aspetti, originario-processuale, può essere ritrovata nella fenomenologia dell'odore; esso infatti esprime una sorta di indizio sensoriale che spinge alla ricerca della sostanza che lo emana, come attraverso un *metodos* indiziario-olfattivo e, d'altra parte, può essere anche immaginato come *acmé*, ovvero picco esperienziale, poiché l'odore ha la caratteristica di assalirci, di avvolgerci in tutta la nostra fisicità, come in una esperienza immersiva. Così il Sacro può essere immaginato come elemento catalizzatore che induce alla *dinamis* e, contemporaneamente, come pienezza d'equilibrio, come pace della stasi contemplativa. Questa duplicità, che esprime la complessità del Sé nell'essere origine, fine e processo, può essere rintracciata nel monito che Nietzsche (1888) riprende dall'antica saggezza di Pindaro: «Diventa ciò che sei» e riecheggia anche nelle parole oracolari di Karl Kraus: «Origine è la meta» (1913, p. 74-76).<sup>7</sup>

Potremmo sostenere che mentre Sigmund Freud (1933, p. 191) contempla una parte della reciproca inclusività tra istanze psichiche («Dov'era l'Es, ci sarà l'Io»), egli tuttavia non effettua mai, almeno esplicitamente, un rovesciamento della relazione tra le istanze psichiche («Dov'è l'Io, deve subentrare l'Es»). Questa operazione rappresenta quello che Jung descrive nel secondo capitolo dei *Tipi Psicologici* e in particolare costituisce una prerogativa degli uomini che esplorano l'abisso, il territorio dell'infinito e dell'ignoto. Nella vita umana appare necessaria una complementarità e un'alternanza costante tra la dimensione dirimente e logica dell'Io e quella componente e analogica del Sé, allo stesso modo in cui appare indispensabile l'alternanza veglia-sonno come ritmo circadiano, pena l'annoso rischio dell'inflazione e quindi anche della dissociazione. La vitalità consiste proprio nella possibilità che si instauri tra le parti un rapporto enantiodromico, una doppia corsa all'incontrario, in cui una dimensione subentra dove l'altra si esaurisce. Attenzione però: la circolarità Io-Sé non riguarda un rapporto tra due istanze intese come mutualmente escludentisi ossia presenti in modo nettamente disgiunto, come se ci fossero delle fasi in cui Io e Sé si susseguono, prima c'è l'uno e poi l'altro. Nella realtà viva non esistono categorie draconiane come le voci di un oroscopo che descrivono l'esistenza a compartimenti stagni: amore, lavoro, denaro; d'altronde neanche il sonno e la veglia possono essere considerate come dimensioni psichiche rigidamente separate, infatti anche durante la veglia si può attingere a un pensiero non direttivo che 'compensa' il pensiero tipicamente direttivo tipico della veglia stessa. Se questo non accadesse non avremmo l'arte,

<sup>7</sup> La forma originale dell'aforisma è: «Du bleibst am Ursprung. Ursprung ist das Ziel», trad. «Rimani presso l'origine. Origine è la meta»; cit. in I. Fantappiè, *Pensieri shakespeariani come leggi dello stato. Letteratura e diritto in Karl Kraus*, «Between», II.3, 2012, reperibile online all'indirizzo: <http://www.Between-journal.it/>, consultato il 26 marzo 2017.



la poesia, la musica.<sup>8</sup> Trevi sostiene in modo perentorio la necessità di comporre *continuamente* l'Io con il Sé):

Un uomo che pensasse solo con il pensiero del Sé diventerebbe folle e inutile (come Nietzsche nell'ultimo periodo della sua vita), viceversa un uomo esclusivamente calato nella dimensione dell'Io diventerebbe pedante piatto, insopportabile come i funzionari di Cechov o Pirandello. La dimensione del Sé si esprime dunque con il linguaggio dei poeti e con il silenzio. Tuttavia da sola conduce all'inflazione. L'Io ha il preciso compito di lottare, di decidere e di agire anche contro gli assertori della pace e dell'infinito e del Sé. L'Io ha il compito etico dell'aderenza al reale che deve necessariamente e almeno alternativamente entrare nel mondo, penetrarvi, prendere parte, fallire (Trevi 1988, p. 122).

### 3. Il sacro, il sogno e il senso

Potremmo immaginare che la declinazione del sacro nell'uomo, il suo bisogno *umano troppo umano* (cfr. Nietzsche 1878) di spiritualità, possa tradursi nell'esperienza ordinaria delle immagini psichiche e, in particolare, di quelle oniriche. In questa prospettiva, il sogno diverrebbe la manifestazione ordinaria della sacralità immanente dell'uomo, una specie di miracolo quotidiano che permette di connetterci a una dimensione spirituale e simbolica dell'esistenza. La realtà psichica è intessuta di immagini; in particolare le immagini oniriche costituiscono la possibilità di accedere all'*imago* divina dell'uomo, alla sua parte psichica più profonda. Essa non rappresenta qualcosa di metafisico ovvero di separato, staccato dalla fisica dei sensi, ma al contrario appare inestricabilmente legata al sentire e pertanto all'*aisthesis*.

A questo proposito, mi pare opportuno riferirmi al pensiero di James Hillman, in particolare a un suo scritto minore del 1979, intitolato *Image-sense*, che propone di approcciarsi alla realtà della psiche proprio attraverso *un metodo estetico*.

Se da una parte Trevi ci invita a un cauto nominalismo in cui l'Io-Sé non può essere pensato come realtà ontologica, ma come modello duttile e provvisorio che lasci la psiche libera di essere ciò che è, d'altra parte Hillman suggerisce di operare un ulteriore passaggio logico fondato sulla *deletteralizzazione* del linguaggio dei sensi. Con questo termine, lo psicoanalista americano indica la possibilità di avvicinarsi alle immagini psichiche utilizzando un linguaggio sensibile che, tuttavia, richiede una trascendenza estetica. Infatti, generalmente, le immagini psichiche vengono percepite ovvero afferrate (*to grasp*) prendendo in prestito il linguaggio delle immagini sensoriali (vedere, sentire, annusare le immagini). La de-letteralizzazione

<sup>8</sup> Anche le neuroscienze sembrano confermare questa ipotesi, si pensi all'analisi in frequenza delle onde cerebrali praticata attraverso l'EEG: le onde beta – che caratterizzano tipicamente la veglia e che hanno frequenze più elevate – possono essere accompagnate da onde con frequenze inferiori come per esempio le onde alfa che indicano uno stato di maggior rilassamento, tipico dello stato di veglia a occhi chiusi; tuttavia le onde beta possono anche essere accompagnate da onde a frequenze ancora più basse che ritroviamo tipicamente negli stati di sonno, come le onde delta e theta. È stato dimostrato, per esempio, che le onde theta – tipiche del sonno profondo senza sogni e dell'attività onirica – si ritrovano anche nella veglia creativa, quando l'uomo è impegnato in compiti immaginativi; cfr. Sawyer K., *The Cognitive Neuroscience of Creativity: A Critical Review*, «Creativity Research Journal», 23(2), 2011, pp. 137-154, <https://doi.org/10.1080/10400419.2011.571191>.

comporta invece l'educazione ad andare oltre il senso letterale, mediante una mentalità sinestetica. Hillman, per esemplificare questo concetto, riporta le immagini di un sogno: un uomo sta in una caverna che all'improvviso inizia a declinare all'indietro e verso il basso.

Nell'afferrare le immagini del sogno, non c'è bisogno secondo Hillman di immaginare la grotta come regressione allo stato uterino riferendosi alla teoria freudiana; né è necessario invocare la *nigredo* alla maniera alchemico-archetipica junghiana. Potrebbe essere utile, invece, *vedere attraverso* l'immagine di quella cavità in cui all'improvviso – come nell'eco della grotta stessa – risuonano le parole 'all'indietro' e 'verso il basso' che ci riportano così a una precisa atmosfera psichica. Quell'immagine sinestetica, visiva e uditiva insieme, secondo Hillman può essere colta solo sviluppando *un buon fiuto*. È necessario sentire l'odore di quella grotta e per far ciò bisogna restare legati al piano dell'immagine e non cercare il significato dell'immagine di fronte all'immagine stessa (un po' come diceva Ludwig Wittgenstein a proposito del linguaggio; cfr. Gargani 2008). In questo modo si potrebbe comporre il *sense* con il *second sense* che funziona in modo analogo alla percezione olfattiva.

In definitiva Hillman propone una *rivoluzione analogica* che consiste nel passaggio dalla simbolizzazione che ci insegnano a scuola – intesa come conoscenza *circa* le immagini, attraverso una logica del 'come se' –, all'immaginazione pura che significa stare *dentro* le immagini. La proposta dello psicoanalista americano consiste in un superamento dell'antinomia senso-fisico (*sense*) / senso-spirituale (*second sense*); quest'ultima richiama l'antica scissione senso-intelletto condensata nel motto *nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*. Secondo Hillman in questa visione riecheggia ancora la logica cartesiana di una divisione rigida mente/corpo. Pertanto appare necessario un passaggio all'*aisthesis* pura, alla realtà estetica come possibilità di comporre le immagini sensoriali – diremmo noi esperite dall'Io – con quelle spirituali del Sé. Attraverso il metodo estetico, le immagini oniriche, riflesso della spiritualità umana, diventerebbero *contemporaneamente* sensate, sensoriali e sensuali.

Afferrare le immagini psichiche per Hillman sembra assomigliare all'afferrare il mondo con l'orecchio di Wittgenstein; tuttavia, per lo psicoanalista statunitense, questa operazione appare ascrivibile al mondo olfattivo più che a quello uditivo.

Come per Eraclito, anche per Hillman l'olfatto rappresenta il percepito più sottile e il più preciso e, contemporaneamente, quello che ci permette di accedere a una dimensione spirituale e sensoriale insieme. «Dio distingue le cose con le narici» (Eraclito 7, 67, 98; cfr. Hillman 1979, p. 181). Coltivare la spiritualità, il sacro nell'uomo, significa educarsi all'immaginazione che richiede gli strumenti dell'*intuizione sensibile* e della *sensazione intuita*. Queste disposizioni percettive funzionano in maniera analoga alla fenomenologia olfattiva. In definitiva potremmo pensare che le immagini del sogno debbano essere 'annusate' cioè colte attraverso una modalità estetica che rispecchia metaforicamente il funzionamento della percezione olfattiva. Infatti, per esempio, le immagini oniriche si presentano in una modalità pervasiva che ci investe nella sua totalità: siamo immersi nell'immagine onirica proprio come nell'odore che, a differenza degli altri percetti, ci assale completamente; sentire un odore significa sentire qualcosa con tutto il corpo. Inoltre le immagini oniriche sono parassitarie proprio come l'odore: il loro senso non può essere *staccato* dall'immagine che lo veicola – attraverso un'interpretazione in cui il significato sia concepito come di fronte all'immagine; al contrario, il senso dell'immagine resta 'attaccato' (*to stick at*) a essa. Allo stesso modo l'odore non può

essere separato dalla sostanza che lo emana: il profumo di una rosa è indissolubilmente legato alla rosa, come il senso del sogno richiede un'aderenza all'immagine del sogno. Infine l'odore, in conseguenza del suo carattere parassitario, esige una precisione percettiva: l'odore di una cosa è proprio l'odore di quella cosa e non di un'altra, ciò che i greci chiamavano *diakrisis*; allo stesso modo potremmo sostenere che cogliere il senso di un'immagine onirica significa avere un buon fiuto, richiede cioè una precisione intuitiva e sensibile, un'esattezza odorosa che non si può descrivere al di fuori della realtà empirica della psiche. Quella precisione, come intuizione sensibile e sensazione intuita, rappresenta in definitiva la possibilità di cogliere il sacro, un'essenza esatta che può essere annusata, ma che non può essere evocata. Richiede presenza e abbandono contemporaneamente, non la possiamo costruire intenzionalmente – (l'odore è qualcosa di diverso dal profumo: gli dei fabbricano odori, gli uomini profumi). L'odore ci accade, proprio come l'immagine onirica. Pertanto, la realtà della psiche reclama la possibilità di essere afferrata, almeno temporaneamente, attraverso un'educazione sensibile che è un po' come esercitarsi ad affinare il fiuto, come rispondere al bisogno umano di annusare l'infinito nel quale siamo immersi.

#### 4. Una preghiera per l'analisi

Mario Trevi ha considerato che tutta la storia del pensiero umano possa essere immaginata come una filosofia dei bisogni umani. Egli ritiene che il bisogno che più caratterizza l'uomo contemporaneo sia quello di «dominare l'infinito che ci assedia da tutte le parti, e il conseguente bisogno di dominare il rischio estremo di morte dell'intera umanità con la produzione di una nuova etica e di una nuova bellezza mai viste o sperimentate» (Trevi 1988, p. 109). Trevi aggiunge che il filosofo del futuro «nascerà dal nostro coraggio di vivere nel rischio estremo» (*ibidem*).

Ritengo che nel tempo della riproducibilità tecnica di qualunque percetto, la quota di coraggio di cui parla Mario Trevi sia da rintracciare nella possibilità di preservare un certo grado di umanità *sensibile*, non digitalizzabile – quella parte di sacro che è *in* noi, non tra noi – proteggendola dalla travolgente fenomenologia della smaterializzazione del corpo che stiamo attraversando.

In effetti, riflettendoci, non siamo ancora stati capaci di digitalizzare l'odore. Esso appare come qualcosa che eccede la possibilità di essere tradotto in una sequenza dicotomica di zeri e uno. Non esiste ancora un algoritmo dell'odore. L'olfatto segue le leggi della chimica o – potremmo osare – dell'alchimia. Mi preme precisare che questo non intende configurarsi come un discorso apocalittico (cfr. Eco, 1964). Considero la tecnologia un *pharmacon*, come ci insegna Platone (*Fedro*, 274c-275b) a proposito dell'invenzione della scrittura – una delle prime forme di tecnologia. Essa può essere una medicina, ma può trasformarsi anche in veleno: tutto dipende dal *come* venga utilizzata. Qui la quota di sensibilità non digitalizzabile a cui faccio riferimento, non ammicca a una critica alla tecnologia tout court, bensì riguarda la possibilità di mantenere *anche* una distanza rispetto al nostro bisogno di traduzione algoritmica, di smaterializzazione corporea: la capacità di sapersi anche espellere dallo spettacolo contemporaneo è altrettanto importante della capacità di adattamento che coincide con

la partecipazione allo spettacolo. Certe volte sospendere il gioco è essenziale tanto quanto saper giocare. Credo che recuperare una sensibilità olfattiva – deletteralizzandola alla maniera hillmaniana – possa costituire un *metodo estetico* efficace per preservare la propria quota di umanità nell'incessante, spasmodica corsa dell'uomo contemporaneo verso il suo bisogno di dominare l'infinito: è come esercitarsi a odorare quell'infinito anziché spiegarlo, come immergersi nello stupore dell'immensità invece di ostinarsi ad addomesticarsela in zeri e uno. Il sacro rappresenta per noi quell'infinito, un'oscurità luminosa della quale partecipiamo e che è, *contemporaneamente*, parte di noi.

La riflessione di Mario Trevi, attraverso l'interpretazione del fenomeno della preghiera, mi spinge a immaginare il filosofo del futuro come un filosofo dell'odore e l'analista del futuro come colui che si esercita nella capacità di sentire ancora l'*odore delle parole*. D'altra parte, la sensibilità estetica, auspicata da James Hillman, nella *talking cure* diventa inevitabilmente parola, una parola sensibile e odorosa, capace talvolta di curare. Friedrich Nietzsche ha anticipato questa visione ricordandoci che ogni parola ha il suo odore. Esiste un'armonia e una disarmonia dell'odore e dunque della parola (cfr. Nietzsche 1888) che – probabilmente mai come in questo momento storico – ci sta pregando di affinare il fiuto.

## Bibliografia

- Aversa L. 1987, *Interpretazione e individuazione. Progetto ermeneutico per la Psicologia Analitica*, Borla, Roma.
- Belli G.G. 1998, *La golaccia*, in Id., *Tutti i sonetti romaneschi*, Roma, Newton Compton, Roma.
- Binswanger L. 1956, *Tre forme di esistenza mancata*, SE, Milano, 2011.
- Borges J.L. 1941, *La Biblioteca di Babele*, in Id., *Finzioni*, Einaudi, Torino 2006.
- Colli G. (a cura di) 1980, *La Sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano.
- Cristante S. - Gigante E. 2017, *L'inaudito delle origini. Progetto per una sociologia della paleocomunicazione*, in «Mediascape Journal», n. 8, Sapienza Università di Roma 2017, pp. 38-56.
- Damasio A.R. 1994, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.
- Durkheim E. 1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di comunità, Milano 1971.
- Eco U. 1964, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 2001.
- Eliade M. 1956, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Eraclito, *Fragments*, Penguin, New York 2001, [www.heraclitusfragments.com/Fragments.html](http://www.heraclitusfragments.com/Fragments.html), consultato il 26 marzo 2017.
- Freud S. 1933, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- Gargani A.G. 2008, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano.
- Gigante E. 2014, *Del miraggio, della trasparenza. Le immagini sonore tra limite e sacro*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», n.14, Moretti&Vitali, Bergamo 2014, pp. 157-185.
- Giovanni della Croce, *Opere*, Postulazione generale dei carmelitani scalzi, Roma 1991.
- Hillman J. 1979, *Image-sense*, in Sells B. (ed.), *Working with images. The theoretical base of archetypal psychology*, Spring, Whashington 2000.
- Hubert H. & Mauss M. 1897, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia 2002.

- Jankélévitch V. 1980, *Il non-so-che e il quasi niente*, Marietti, Genova 1987.
- Joyce J. 1916, *Dedalus. Ritratto dell'artista da giovane*, Mondadori 1997.
- Jung C.G. 1921, *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Jung C.G. 1944, *Psicologia e Alchimia*, in *Opere*, vol. XII, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Kafka F. 1921, *Il cavaliere del secchio*, in Id., *I racconti*, BUR, Milano 1985.
- Kraus K. 1913, *Der sterbende Mensch*, in Fantappiè I., *Pensieri shakespeariani come leggi dello stato. Letteratura e diritto in Karl Kraus, «Between»*, II. 3, 2012, [www.between-journal.it/](http://www.between-journal.it/), consultato il 26 marzo 2017.
- Manganelli G. 1945-1962, *Poesie*, Crocetti, Milano 2006.
- Nietzsche F. 1878, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano 1979.
- Nietzsche F. 1888, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 1991.
- Otto R. 1917, *Il Sacro*, SE, Milano 2009.
- Platone, *Fedro*, Bompiani, Milano 2000.
- Sawyer K. 2011, *The Cognitive Neuroscience of Creativity: A Critical Review*, in «Creativity Research Journal», 23(2), 2011, pp. 137-154, <https://doi.org/10.1080/10400419.2011.571191>.
- Silesio A., *Il pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992.
- Trevi M. 1988, *Il modello Io-Sé nell'interpretazione del fenomeno della preghiera*, in Id., *L'altra lettura di Jung*, Cortina, Milano.
- Winnicott D.W. 1971, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1994.



# Disturbo dissociativo ed esperienza del sacro

Massimo Russo<sup>1</sup>

L'interesse principale del mio lavoro risiede non tanto nella cura delle nevrosi, quanto nel tentativo di avvicinarsi al numinoso. Di fatto, però, l'accesso al numinoso costituisce la vera terapia e ci si può liberare dalla maledizione della malattia, solo in quanto si attinge alle esperienze numinose. La malattia stessa assume un carattere numinoso (Jung1982, p. 63).

Se si ha la fortuna, e la sfortuna, di esperire il numinoso (quando si parla del sentire e non solo di questo, dato che il sentire non risulterebbe scevro dal pensare) si tratta di un'esperienza che implica uno stato modificato di coscienza. Da un punto di vista soggettivo l'interessato diventerà testimone di accadimenti esclusivamente intrapsichici ma avvertirà rispetto a questi un certo senso di estraneità in virtù del fatto che l'Io non sarà l'unico attore sulla scena. In particolare si tratta di modificazioni della coscienza spesso associate a sintomi di depersonalizzazione e derealizzazione, in assenza di allucinazioni e di delirio, con un esame di realtà adeguato e, paradossalmente, in presenza di uno sviluppo della personalità. Testimonianza, di fatto, esposta alla critica della nosografia psichiatrica che, nell'ambito della cultura junghiana, non ci stupiremo di analizzare procedendo a partire dalla diagnosi, quale potrebbe individuarsi a partire dal DSM IV in quella di Disturbo Dissociativo di Depersonalizzazione (AA.VV. 2001, p. 569). D'altra parte, qui si sottolinea che: «[...] risulta particolarmente importante la prospettiva transculturale, in quanto gli stati dissociativi possono essere espressioni comuni ed accettate di attività culturali o di espressioni religiose in molte società» (DSM IV. 2001, p. 558). Quindi anche l'esperienza personale del sacro (*sacer*) che, se fraintesa, verrebbe ricondotta esclusivamente alla psicopatologia, risulterebbe, invece, da un'altra prospettiva, inscindibile dall'esperienza iniziatica sperimentata in diversi luoghi e culture. Esperienza del sacro, che nella sua definizione, a livello psichico, non concernerebbe il trascendente ma un particolare stato di coscienza. In proposito, come scrive Eliade: «Il 'sacro' è insomma un elemento nella struttura della coscienza e non uno stadio nella storia della coscienza stessa» (Eliade 1948, p. 7), centrando il problema, così dicendo, sul terreno empirico dell'esperienza psichica. Come quando il sacro si rivela allo sciamano nell'uscire fuori di sé, in quanto esperienza propria dell'estasi (*ékstasis*) che presuppone un'alterazione dello stato di coscienza, e che diviene anch'essa rivelativa di qualcosa separato dall'Io, di «assolutamente diverso» (Van Der Leeuw 1933, p. 29), di Altro da sé. A proposito della

---

<sup>1</sup> Psicologo, analista del CIPA.

percezione del sacro e del profano, nell'ambito della coscienza, è Durkheim ad affermare che: «Sono qui di fronte due sistemi di stati di coscienza che sono orientati e che orientano la nostra condotta verso due poli contrari» (Durkheim 1912, p. 346), tuttavia, per ciò che concerne il compito psicologico dell'individuazione il problema consiste nel dover superare tale dicotomia per esperire una *coincidentia oppositorum* che, evidentemente, non risulta semplicemente di natura filosofica e che, in ultima analisi, potremmo definire senz'altro esperienza del sacro, sia pure nella piena consapevolezza che quest'ultima si presta a diverse interpretazioni. Si realizza così ciò che, a livello antropologico, è stato definito da M. Mauss (1950) una *rottura di livello* tra ciò che intendiamo, solitamente, sia per sacro che per profano, dato che attraverso l'iniziazione, un'esperienza psichica che presuppone transitori stati alterati di coscienza e disturbi dissociativi, si può accedere ad uno stato intermedio di coscienza tra l'Io e il Non-Io, tra conscio e inconscio che, come ben dice Eliade, porta progressivamente ad una: «[...] mutazione ontologica del regime esistenziale» (Eliade 1958, p. 10). In proposito, dunque, rivisitiamo la proposta teorico-clinica junghiana che nella fenomenologia psichica dell'esperire il Sé come corrispondente del sacro, che a partire da R. Otto (1984) diventa nella sua duplice valenza anche il numinoso, non solo rinviene il sacrificio dell'unilateralità dell'Io nei confronti della psiche, l'individuazione e la matrice di unificazione tra l'uomo e il cosmo, ma anche l'esperienza psichica che conduce all'anima. La quale finalmente non risulterà più l'anima personale ma l'*Anima Mundi* e alla quale ci si rivolgerà per riscoprire il bello una volta ritrovata la conciliazione e la cura.

Un'esperienza psichica tutt'altro che immune dalla psicopatologia, anche se non riducibile ad essa, ed a questa intrinsecamente connessa e subordinata se non fosse, d'altra parte, per la durata dei sintomi che la differenziano, innanzitutto, anche per l'insistenza temporale, dall'*Episodio Psicotico Breve*. Inoltre, l'esito favorevole della prognosi, in questo caso, restituirebbe *in integrum* il paziente (da un'altra prospettiva diremmo l'iniziato) e agevolerebbe, addirittura, la 'guarigione' e lo sviluppo della sua personalità. Precisamente può accadere, in una forma transitoria ma che può durare anche molto tempo (lasciando uno strascico anche di anni caratterizzato dalla paura e da un vissuto di segretezza rispetto l'accaduto), di destabilizzarsi circa il proprio senso di identità e di sentire che le proprie funzioni psichiche non si ricordano più ad una unità che le presiede ma, al contrario, che si scindono evocando immediatamente la paura di impazzire. L'Io fatterà a sentirsi coeso, sia rispetto la corrispondenza delle proprie funzioni psichiche che in condizioni di normalità si armonizzano, sia rispetto i confini che delimitano la demarcazione tra sé e l'altro, tra sé e il mondo. Possono, altresì, affacciarsi sintomi che di solito, ma non in questo caso, concernono la *schizofrenia*, quali, ad esempio, la percezione di scosse elettriche in assenza di stimoli esterni, l'alterazione spazio-temporale (ad esempio macropsia o micropsia), l'impressione di essere scollati da se stessi e di osservarsi dall'esterno, il sentirsi meccanizzati, il venir meno di una netta demarcazione propriocettiva. A volte la situazione è talmente penosa da dover desiderare la morte come il male minore da affrontare, tuttavia, si tratterà di un lento e progressivo ampliamento della coscienza che impegnerà l'Io ad uno sforzo di sopravvivenza nei confronti dell'irruzione dell'inconscio. Tutto ciò comporterà, per la coscienza, una difficoltà notevole nell'utilizzo esclusivo degli strumenti della logica, poiché questi, da soli, non risulteranno sufficienti a risolvere il problema. Al contrario, l'ostinazione



dell'Io a voler comprendere ciò che ad esso risulta inspiegabile sortisce l'inasprimento del conflitto. L'inspiegabile è rappresentato dal mistero della natura umana, da quel *Mysterium coniunctionis* che, prima di ogni nostro intervento, ci caratterizza. Da quell'irrapresentabile con il quale ci confrontiamo quando vogliamo capire chi siamo in quanto esseri umani e che ad un certo punto si affaccia come sintomatico, come fenomeno percettivo non integrato e di fronte al quale dobbiamo ad un certo punto arrenderci e abbandonare la volontà di analizzare e spiegare. Tale fenomeno può affacciarsi anche durante un'analisi, quando si è giunti ad una rivisitazione importante delle dinamiche intrapsichiche e relazionali che hanno condizionato e contraddistinto la struttura della personalità per tanto tempo ma che ora risultano inadeguate ed in procinto di cambiare e che, forse, proprio per questo, generando stress, traumatizzano e destabilizzano a tal punto il soggetto da evocare l'esperienza del numinoso. Esperienza del sacro, quindi, preceduta dall'*insight*, da un'intuizione improvvisa in qualità di esperienza interiore che promette di percepire una forma d'insieme nuova, significativa e risolutiva del problema personale ed esistenziale. Operazione che non riesce, purtroppo, sempre in riferimento a quest'esperienza, al nostro gemello diverso schizofrenico che continua a smarrirsi tragicamente nella contraddittorietà di una impossibile esplicativa sintesi logica, vissuta a livello percettivo anche come dissociazione delle funzioni psichiche. Invece, nel caso dello sviluppo della personalità, l'esperienza del numinoso consiste nel dovere accettare e integrare, dialogicamente, una psiche che non si riduce all'Io; prendendo coscienza dei propri limiti nel confronto che si gioca all'interno di se stessi tra l'Io e il non-Io. Come scrive Jaspers in riferimento all'estasi:

[...] mentre la maggior parte dei fenomeni psichici che siamo in grado di descrivere sono descritti nell'ambito di una scissione di soggetto e oggetto, come proprietà del lato soggettivo o di quello oggettivo, esistono peraltro anche esperienze psichiche nelle quali la scissione di soggetto e oggetto non c'è ancora o è sospesa (Jaspers 1919, p. 515).

In proposito, a livello terapeutico, sarà importante considerare che l'Io risulta malato quando si inflaziona, arrogandosi prerogative non proprie ma della 'propria' natura; quando si intromette impropriamente nel fluire spontaneo e sinergico delle attività delle funzioni psichiche, presupponendo (illusoriamente) di anteporre il proprio controllo (o la volontà di conoscere a livello esperienziale l'inconoscibile), così come quando si perde non riconoscendosi espressione misteriosa del mondo.

Parliamo della sensorialità dell'esperienza psichica del Sé, della possibilità di esperire il sacro attraverso un particolare modo di sentire che, in quanto estatico e non estesico, si accompagnerà necessariamente ad una visione del mondo, ad una ierofania, che, se autentica, varierà da individuo a individuo sia pur riproponendo, a grandi linee, accadimenti che, a livello collettivo, si susseguono a partire dalle origini della storia della religiosità primitiva, così come vengono descritti in antropologia. Come scrive Altan:

In altri termini queste creazioni simboliche non sono qualcosa di puramente contingente, di gratuito, di arbitrario, di astratto, pure favole senza senso, ché altrimenti non si ritroverebbero, quale motivo centrale di tante religioni, in tutto il mondo. Esse sono simboli che rimandano ad una esperienza profonda, comune ai diversi popoli che le hanno prodotte, e come tali chiedono di essere interpretate. A questo

punto appare con evidenza l'affinità che queste immagini del mito hanno con quelle coscientemente elaborate dalla psicologia del profondo per interpretare i contenuti dell'esperienza psichica dell'uomo. L'accostamento del *mysterium tremendum* del sacro, nei suoi aspetti vitalistici, oscuri, e come fonte della vita e della morte, alla raffigurazione dell'inconscio, all'Es, come sede di Eros e Thanatos, e cioè delle pulsioni generatrici tanto della vita quanto dell'aggressività distruttiva, e l'accostamento del simbolo luminoso della divinità – che apporta l'ordine nella natura e fra gli uomini ed apre ad essi, come detto nella Bibbia, la possibilità di distinguere il bene dal male – all'immagine dell'Io, della coscienza che controlla l'inconscio, e permette all'uomo di agire in modo volontario e liberamente, secondo la propria legge, tali accostamenti non sembrano arbitrari e forzati (Altan 1983, pp. 250, 251).

Un linguaggio che sembra riproporre, nel suo articolarsi, le stesse immagini mitiche che vorrebbe descrivere e che apparterrebbero alla psiche, così come quando il linguaggio della psicologia analitica si sviluppa attraverso delle immagini simboliche. Un particolare tipo di linguaggio che nel suo nascere non può prescindere dall'esperienza psicologica personale dell'*iniziato*. Di qui risulterebbe difficile scindere, come fece in qualche modo Jung in *Tipi psicologici* (1921), l'estetica dalla religiosità, l'*istinto di gioco* schilleriano dalla *funzione trascendente*, per aspirare ad una, per quanto imperfetta, conciliazione degli opposti psichici, dato che non potremmo più concepire un'estetica, sia pure *sui generis* e rivelativa di un rapporto di parentela con l'estatico, scissa da una qualsiasi *Weltanschauung* e, d'altra parte, una religiosità originaria ma, nel nostro caso, anche attuale e potenzialmente sempre presente, che risulti scissa da una qualsivoglia sensorialità. Dunque l'estetico e l'estatico, anche in analisi, si compenetrerebbero attraverso il luogo e l'esercizio del rito (basti pensare al setting), come, d'altra parte, scrive Eliade in riferimento al costume dello sciamano:

Il costume rappresenta in se stesso un microcosmo spirituale, qualitativamente diverso dallo spazio profano dell'ambiente. Per un lato esso costituisce un sistema simbolico quasi completo, per un altro esso è impregnato, per consacrazione, di forze spirituali multiple e in primo luogo di 'spiriti'. Per il semplice fatto di indossarlo – o di maneggiare gli strumenti che ne tengono il luogo – lo sciamano trascende lo spazio profano e si prepara ad entrare in contatto col mondo spirituale (Eliade 1951, p. 171).

Analogamente, nella stanza di analisi la componente estetica si interseca inscindibilmente a quella interpretativa, anche attraverso una serie di canali sensoriali, costituendo un linguaggio e uno spazio-tempo particolare (mitico) che favorisce progressivamente l'iniziazione e il cambiamento. Nel nostro caso continueremo a parlare, comunque, in termini di opposti psichici ma soltanto come fatti relativi all'esperienza del numinoso, cioè come difficoltà e obiettivo conoscitivo della coscienza ad integrare in un tutto armonico il corpo con il pensiero o, se vogliamo usare un altro linguaggio, affronteremo la dissociazione generata da questo confronto. Più precisamente come estremo tentativo della coscienza di capire attraverso l'esperienza personale e diretta il mistero di questa *coniunctio*. In altre parole non ridurremo la ricerca del Sé ad uno psicologismo della percezione, né la confineremo ad una ricerca filosofica, religiosa o intellettuale e nemmeno ad un credo confessionale. Al contrario, vogliamo analizzare come il Sé può rivelarsi nell'esperienza del *mysterium tremendum* o del *mysterium fascinans* (Otto 1984), attraverso la psicopatologia e come questa, come il sintomo, può essere letta da un punto di vista psicologico. Secondo la tradizione junghiana,

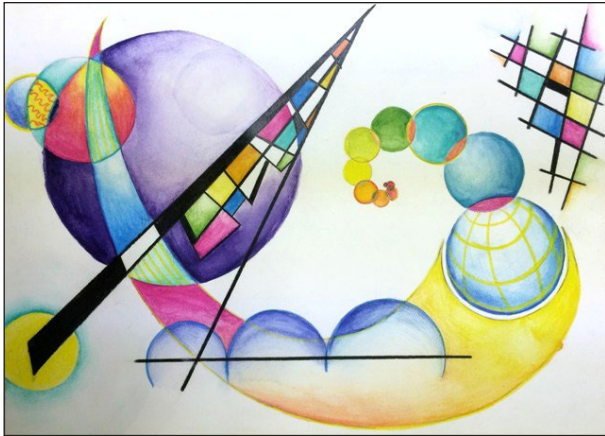
noi vogliamo parlare di esperienza psicologica. Un'operazione inattuale quanto, in ultima analisi, curativa e in certi casi possibile (e ineludibile) in riferimento al rapporto che intercorre tra l'esperienza del sacro e l'individuazione. Così, come è sempre stato, il contatto con il sacro non riguarderà tutti, bensì persone separate dal resto della comunità sociale. Una separazione che, d'altra parte, si potrà sanare soltanto facendosi carico del proprio destino, cioè facendosi non solo testimoni ma anche pratici intermediari clinici (sciamani, sacerdoti...) tra i due mondi, cioè quelli del sacro e del profano, quelli del conscio e dell'inconscio, i quali, tuttavia, attraverso l'esperienza personale del sacro verranno momentaneamente sospesi, dato che tale dicotomia verrà annullata, così come a livello psicopatologico attraverso questa esperienza, in questo caso, per un lasso di tempo determinato, verrà meno la distinzione tra ciò che considereremo sano e ciò che risulterà malato, essendo le due componenti necessariamente *embricate*.

In tal modo, l'analista junghiano si presenterà umilmente sia come testimone dell'esperienza curativa del numinoso che dello sviluppo della personalità e dell'iniziazione al bello, attraverso la sofferenza psicologica e l'estasi. Dato che, se è vero che al bello si accede naturalmente attraverso lo stupore spontaneo ed immediato della sensorialità, dell'*aisthesis* (scindendosi dalla quale ci si abbrutisce e ci si deprime), è altrettanto vero che si scopre il bello, ulteriormente, grazie ad un'educazione che passa attraverso una iniziazione dolorosa o estatica che relativizza l'Io rivelando la presenza di una parte psichica che si affaccia come sintomatica, in quanto rivelativa di ciò che a posteriori potremmo indicare come un effetto indesiderato dell'inconscio. Un tipo di dissociazione che in questo caso, ma ovviamente non in tutti, quando si associa al trauma di questa particolare esperienza psichica, non si spiega (soltanto a titolo di esempio) risalendo alle esperienze infantili, siano esse inconse o manifeste nei ricordi, quanto, diremmo, al manifestarsi sintomatico del numinoso. In clinica, la dissociazione psichica viene sperimentata anche attraverso il corpo e i sintomi, come modificazione dello stato di coscienza e dell'esperienza percettiva colmando, in questo modo, la distanza con l'astrattezza dell'idea di inconscio che, altrimenti, verrebbe inteso soprattutto come metafora riducendosi a mera ipotesi metapsicologica. Al contrario, in questo caso, l'inconscio si rivela indirettamente (rimanendo in sé un postulato sullo sfondo e come tale inconoscibile) attraverso il sintomo e il corpo, mettendo in crisi l'Io che si trova a dover fare i conti con l'integrazione di tali funzioni psichiche scisse (ad esempio: il pensiero dal linguaggio, l'idea dall'Io, il movimento corporeo dall'intenzionalità). Tale stato modificato e transitorio di coscienza comporta una lotta per la sopravvivenza psichica nei confronti della follia, che si potrà risolvere soltanto nel pieno riconoscimento della natura antinomica della psiche e della sua profonda inconoscibilità. In ultima analisi, si spererà nell'attivazione della cosiddetta *funzione trascendente*, nel fatto che dopo tanto pensare intervenga una funzione psichica che non sia riconducibile all'Io ma che, al tempo stesso, si attivi spontaneamente, appianando la conflittualità e ridimensionando i sintomi (addirittura annullandoli). L'attivazione o la non attivazione di tale funzione determinerà la sanità o la follia dell'individuo interessato. Tanto da poter pensare che durante il percorso terapeutico, arrivati a questo punto e dopo essersi confrontati con l'inconscio analizzando i sogni, ciò che concorrerebbe a fare la differenza potrebbe essere determinato in ultima analisi anche geneticamente. L'Io, da parte sua, cercherà di non soccombere al terrore dell'estraneità dell'inconscio, né pretenderne la sottomissione,

ma dovrà riconoscere, relativizzandosi, che la psiche come il corpo, non sono esclusivamente sotto il suo controllo. Al contrario, questi presuppongono una natura già data con la quale confrontarsi. In questo caso, allora, le esperienze di dissociazione al limite della morte o estatiche, riavvicinano nuovamente e pericolosamente l'Io ipertrofico allo smacco rivelativo dell'alterità psichica provocato dall'inconscio. Terrorizzandolo, piegandolo all'esperienza originaria del sacro, restituendolo, però, alla possibilità di una coscienza rinnovata. Vale a dire, alla possibilità di sentire la propria visione del mondo, cioè restituendogli in questo modo la sua capacità di immaginare e fondare il suo mondo interiore ed esteriore (simbolicamente ed esteticamente), e quindi di salvarsi. Una *Weltanschauung* che, pensando, immaginando e sentendo, conferisce un senso alla propria storia personale e alla propria condizione umana nella scia dell'esperienza del numinoso fatta dall'Io impegnato a sopravvivere. L'esperienza psicopatologica del numinoso, in questo modo, può diventare curativa.

## Bibliografia

- American Psychiatric Association 2001 – DSM-IV-TR, Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano 2001.
- Durkheim E. 1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1971.
- Eliade M. 1948, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Eliade M. 1951, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 2005.
- Eliade M. 1958, *La nascita mistica*, Editrice Morcelliana, Brescia 2002.
- Jaspers K. 1919, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
- Jung C.G. 1975, *Esperienza e mistero*, Editore Boringhieri, Torino 1982.
- Jung C.G. 1921, *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Mauss M. 1950, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965.
- Otto R. 1917, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Tullio-Altan C. 1983, *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano.
- Van Der Leeuw G. 1933, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975.



## CONTEMPORANEA

*a cura di Anna Moncelli*

*Una delle eredità più significativa che il pensiero di Jung ha lasciato alla psicologia, è stata quella di sottolineare il rapporto dialettico tra lo spirito del tempo e i vissuti individuali. La concezione di malattia e cura, si riferisce, così, ad una psiche che vive nel mondo, nella società e partecipa alla storia.*

*La rubrica Contemporanea, in continuità con questa visione, offre uno spazio di riflessione su temi di attualità. È uno spazio dedicato alla riflessione e alla ricerca di chiavi di lettura che mettano in relazione quegli accadimenti del nostro tempo che si impongono all'attenzione secondo visioni parziali, con una visione simbolica che ne restituisca possibilità di senso psichico.*



# La maternità nella stanza dell'analisi. L'etica dell'analista di fronte alle nuove frontiere della biotecnologia

Bianca Gallerano<sup>1</sup>

La nostra pratica clinica, spesso, ci fa vivere situazioni nelle quali sembra divenire necessario chiedersi

se è possibile pensare in modo diverso da come [solitamente] si pensa [...] perché senza questa distanza non sarebbe più possibile riflettere oltre. Senza questa curiosità, la ricerca non è altro che una legittimazione di ciò che già si sa (Foucault).

Le considerazioni che propongo non hanno la pretesa di avere valore assoluto, ma sono relative al modo in cui ho assimilato sia la mia formazione teorica che l'esperienza clinica. Quest'ultima è specifica e unica per ogni singolo analista poiché dipende anche dai pazienti che ha incontrato nel suo percorso professionale e, in particolare, da quelli che riesce a contenere<sup>2</sup> e curare.

Le riflessioni che seguono sono nate e hanno preso forma dalla mia esperienza clinica con donne che attraversano, o hanno attraversato, percorsi complessi e tortuosi nell'intento di poter concretizzare il sogno/desiderio/bisogno di diventare madri, nonostante la natura sia con loro *matrigna*. Donne che si trovano di fronte a scelte complesse che chiamano in causa relazioni, coscienza del limite e desideri che la modernità rende legittimi. Infatti: «...le biotecnologie rispondono a desideri reali, leniscono grandi infelicità, cercano di porre rimedio alla più iniqua delle ingiustizie, quella biologica» (Vegetti Finzi 1999, p. 4).

L'impossibilità di diventare madri, per alcune donne, può costituire un evento di profondissimo impatto emotivo, uno degli eventi limite che si possono presentare in un percorso esistenziale. La loro vita sembra essere segnata da un'alternanza straziante tra speranza e pessimismo. «La sensazione dell'impossibilità di accesso al 'mondo delle madri' fa spesso parte del vissuto delle donne con problemi di infertilità» (Marioni 1998, p. 117). Una frase che Garcia Lorca affida ad un personaggio di una sua opera teatrale, Yerma, rende, in modo esemplare, questo vissuto:

---

<sup>1</sup> Psicologa, analista del CIPA.

<sup>2</sup> Il termine 'contenere', in questo contesto, viene usato nell'accezione data da Nadia Neri: «...spesso noi analisti ci sentiamo più tranquilli nell'aiutare che nel rischiare di contenere» (1991, p. 310).

Quando una donna ha avuto figli, non pensa più a quelle che non ne hanno. Diventa di un'ignoranza così assoluta come chi nuota nell'acqua dolce e non ha più idea di cosa sia avere sete. Io ho ogni giorno più desideri e meno speranza (Garcia Lorca 1937, p. 27).

Il mio bisogno, invece, come analista e come donna che non sa *'cosa sia avere sete'* è stato quello di riuscire a mettere parole sulle specifiche dinamiche emotive che prendono corpo nella stanza d'analisi. Dinamiche nate dall'incontro tra due mondi psichici: quello di donne che di fronte all'impossibilità sono spinte ad attraversare esperienze che oscillano tra sentimenti di profonda impotenza e una determinazione caparbia a realizzare, a tutti i costi, il loro desiderio; e quello dell'analista che non può prescindere dalla sua dimensione etica, e dalle sue convinzioni in rapporto all'utilizzo della tecnica.

La visione del mondo che abita il mondo interno di ogni singolo analista, a volte, rischia di trascinare l'altro nel suo concetto di normalità e di patologia. La sua dimensione etica può condizionare fortemente il suo modo di ascoltare e di comprendere profondamente la difficile e dolorosa esperienza a cui vanno incontro oggi molte donne. Si rischia, cioè, di essere catturati da un atteggiamento ideologico nei confronti di una trasformazione epocale, che la filosofa Moneti Codignola, nel libro *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione* descrive con l'espressione *rivoluzione biotecnologica*. Rivoluzione a cui da alcuni anni stiamo assistendo: l'immagine collettiva della procreazione è stata incrinata dalle tecniche di fecondazione indotta che separano la generatività dalla fecondità. Secondo l'autrice:

Il segreto profondo della vita, [...] il luogo in cui il mistero della creazione rimaneva intatto, è oggi in gran parte svelato e nelle mani degli scienziati della vita che possono manipolarlo e riprodurlo secondo i progetti e i desideri degli uomini [...]. Si sono varcate soglie prima considerate sacre e inespugnabili, si sono compiuti passi decisivi verso un mondo artificiale (2008, p. 12).

I periodi di grandi cambiamenti comportano disagio e spaesamento sia a livello collettivo che individuale. Spaesamento che può condizionare la fiducia che ogni singolo ripone nelle proprie convinzioni, nella propria formazione e su i propri saperi certi. Questo sentimento di incertezza, derivante dalla mancanza di verità assolute, contagia e contamina anche la nostra professione di analisti. (Cfr Gallerano - Picone 2016; Gallerano 2009)

Per tale motivo intendo, in questo lavoro, focalizzare lo sguardo su tre temi che possono condizionare la mente dell'analista al lavoro, la sua modalità di ascolto dell'altro:

- 1) Le biotecnologie, la manipolazione dei processi vitali del corpo umano, hanno mutato anche l'immaginario collettivo rispetto al modo di pensare la maternità. Mutamento che ha comportato una profonda ricaduta in relazione al desiderio/bisogno di diventare e sentirsi madri. Questa è la ragione per cui uso il termine al plurale: 'le maternità'.
- 2) Le teorie psicodinamiche, sui cui fondiamo le nostre certezze identitarie, contengono, a mio parere, dei limiti intrinseci che rischiano di oscurare la nostra capacità di comprendere e spiegare le ricadute che le tecniche di fecondazione assistita hanno sulla psiche delle donne.



- 3) La dimensione etica di ogni singolo analista, la sua visione del mondo, e il suo rapporto con la tecnica inevitabilmente tende a condizionare la modalità di porsi di fronte a questi mutamenti epocali. Per tali ragioni ritengo necessario operare una distinzione tra etica soggettiva, cioè la posizione personale di fronte alle biotecnologia, e responsabilità etica dell'analista nei confronti della cura dell'altro. Tema che tratterò attraverso il racconto di un'immagine tratta dalla clinica.

### La bioetica e l'enigma della maternità

La profonda penetrazione della biotecnologia nella vita umana tende a modificare l'orizzonte mentale e culturale degli uomini, ma le conquiste della biotecnologia sembrano procedere molto più velocemente rispetto alla possibilità di poterne cogliere le ricadute sulla psiche delle singole persone. Come sostiene una storica, Barbara Duden, nel libro *Il corpo della donna come luogo pubblico*:

Il compito del medico, che consisteva nell'alleviare le sofferenze delle persone (dalla nascita alla morte), viene esteso, attraverso una nuova etica medica, alla gestione del materiale genetico umano: [a partire] dalla fecondazione (Duden 1994, p. 116).

Da ciò ne consegue che sia l'idea collettiva della maternità, sia il bisogno/desiderio che vivono molte donne di diventare madri, sembra essere radicalmente mutato. Però il venir meno dei tradizionali punti di riferimento può provocare nelle donne cosiddette infertili «ebrezza dell'onnipotenza, [e] apre scenari all'eventuale e all'impossibile» (Vegetti Finzi 1999, p. 5).

Ebrezza dell'onnipotenza come reazione al dolore profondo legato all'impotenza del desiderio continuamente frustrato ma, al contempo, sempre agognato. Del resto le donne che desiderano diventare madri sono socialmente legittimate e soprattutto supportate dalla biotecnologia a concretizzare tale bisogno/desiderio. È umanamente difficile accettare un limite se il contesto culturale di appartenenza suggerisce che può essere travalicato, basta affidarsi all'evoluzione della scienza. Ci si può affidare ai prodigi della medicina, con fede/fiducia, e sperare di realizzare un sogno, un desiderio, un bisogno che culturalmente è vissuto come un diritto.

Come sostiene la filosofa Vittoria Franco: «L'introduzione di dosi massicce di artificialità nella natura fa parte dei processi di civilizzazione» (Franco 2005, p. 106). Possiamo, però, aggiungere che la possibilità che i processi vitali del corpo umano possono essere concretamente manipolati, ha aperto orizzonti problematici che hanno richiesto nuove strutture concettuali per essere realmente compresi. Infatti la cosiddetta rivoluzione biotecnologica, come sappiamo, è stata affiancata dalla nascita di una nuova scienza di matrice biologica: la bioetica, nata in un'epoca relativamente recente<sup>3</sup> e intesa come una specifica

---

<sup>3</sup> «Il termine bioetica, costruito a partire dalle due parole greche bios (vita) ed ethos, (morale), è stato coniato dal cancerologo statunitense Van Rensselaer Potter, che lo ha utilizzato in due articoli del 1970, [...] alludendo, con esso, al tentativo di coniugare le scienze della vita con un'etichetta in grado di funzionare da

sezione dell'etica applicata «[...] dedita allo studio delle questioni derivanti dalla ricerca biomedica e dalla cura della salute» (Fornero 2009, p. 3).

La bioetica è una disciplina che «... si occupa delle questioni morali che sorgono parallelamente al rapido progredire della ricerca biologica e medica» (Lecaldano 2005, p. 28). La finalità di questa recente disciplina è quella di riuscire a cogliere le modificazioni e le ricadute nell'universo simbolico collettivo e i riflessi sulla vita umana del rapido progredire della ricerca biologica e medica.

Come tutti sappiamo il dibattito odierno sulla bioetica, che infiamma sia l'opinione pubblica che gli addetti ai lavori è complesso, ed è arduo da esporre. Per il fatto che ci troviamo di fronte ad un «pluralismo di opzioni etiche» (Fornero 2009, p. 191), sono in grado di «legittimare interpretazioni differenti della dignità umana» (*ibidem*). Possiamo, quindi, affermare che la bioetica contemporanea è caratterizzata da un «pluralismo etico» (ivi, p. 213) a cui corrisponde «una pluralità di narrazioni morali» (ivi, p. 89). Pluralità di narrazioni «testimoniato dal diverso atteggiamento nei confronti di problemi come l'aborto, l'eutanasia, la fecondazione assistita» (Mori 2001, p. 166). Il filosofo Fornero ritiene che questo pluralismo etico può essere compreso solo se ricondotto a due paradigmi dominanti della bioetica odierna: la bioetica cattolica e la bioetica laica. Sono paradigmi antitetici e non commensurabili tra loro, poiché affondano le radici in due visioni antropologiche profondamente e radicalmente differenti tra loro. In estrema sintesi la bioetica cattolica, partendo dal concetto della sacralità della vita di ogni singolo essere umano, pone l'accento sulla sua indisponibilità e inviolabilità, e su una serie di divieti assoluti che ogni singola persona è tenuta a rispettare. La bioetica laica, invece, partendo dal concetto della qualità della vita, pone l'accento sulla disponibilità della vita, sulla indipendenza e autonomia decisionale dell'uomo rispetto a qualsiasi ordine ontologico preconstituito, e sull'assenza di divieti assoluti. (Fornero 2009, p. 132).

Qualsiasi punto di vista soggettivo e personale nei confronti dei temi complessi che pone la biotecnologia necessita della consapevolezza che i valori in cui crediamo non sono «granitici ma umanamente problematici» (ivi, p. 126).

Questa consapevolezza dovrebbe accompagnare noi analisti anche, e soprattutto, nella stanza d'analisi. Perché ciò possa accadere credo sia necessario che ogni singolo analista divenga consapevole a quale registro etico sente di aderire, quale posizione personale e soggettiva vive nei confronti della cosiddetta *rivoluzione biotecnologica*. Poiché quando, nella stanza d'analisi, abbiamo di fronte una donna che vorrebbe scegliere o ha scelto di rivolgersi alla procreazione assistita, dovremmo evitare di incanalarci in facili scorciatoie ideologiche, da cui ne consegue inevitabilmente una scelta di campo netta ed univoca. Piuttosto, il nostro compito dovrebbe consistere nell'acquisire la consapevolezza della nostra posizione etica di fronte a questi temi, per essere poi in grado di distinguere tra la nostra etica soggettiva, e la responsabilità etica della cura. Dimensioni contigue ma non sovrapponibili.

Uberto Scarpelli, considerato la figura più significativa della bioetica in Italia, parla di 'etica senza verità, non possiamo, quindi, avere certezze assolute in questo campo poiché: «Nell'affrontare i problemi bioetici noi ci portiamo dietro tutta la nostra etica, e la visione del mondo in cui ciascuna

---

'scienza della sopravvivenza» (Fornero 2009, p. 2).

etica si inquadra» (Scarpelli 1998, p. 67). Per l'autore «etica senza verità» vuol dire che: «... è il singolo individuo, ovviamente quello che coesiste concretamente con gli altri, e non l'individuo-isola, a doversi assumere il peso e la responsabilità delle proprie scelte morali» (ivi, p. 84).

Riflessioni, quelle espresse da Scarpelli che hanno una profonda sintonia con ciò che io penso sia l'atteggiamento analitico in campo junghiano, in particolare ciò che io considero la dimensione etica della cura. Infatti Jung sottolinea, in tutta la sua opera, quanto sia importante per un analista tener conto del fatto che non esistono ricette di vita che possiamo adattare a tutti in modo indistinto in quanto: «Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale» (Jung 1935, p. 9). Poiché: «le necessità e le esigenze degli esseri umani sono disperate. Quel che è liberazione per l'uno è una prigione per l'altro» (Jung 1929, p. 79); «... ognuno ha in se la propria forma vitale» (Jung 1929a, p. 50).

Queste riflessioni di Jung, credo, testimoniano la specifica difficoltà legata alla nostra pratica clinica. In teoria dovremmo riuscire a convivere in una tensione costante che possa permetterci di rimanere aderenti e fedeli a noi stessi, essere radicati nella nostra storia, nella nostra visione del mondo e non assumere atteggiamenti di falsa vicinanza, né imporre all'altro il nostro sapere, incarnando il ruolo dell'analista *supposto sapere* e, al contempo, rispettare l'altro, la sua posizione etica, anche se non sempre la condividiamo. Rimanere in questa tensione permette di non scivolare in una dimensione pedagogica di fronte alla domanda implicita che la paziente continuamente ci pone: «È giusto usare queste tecniche o devo accettare questo destino?»

Dentro di noi dovremmo avere il coraggio di dire «non lo so», e ricordare sempre la frase di Jung: «C'è da disperarsi al pensiero di quanto prive di ricette o norme universalmente valide sia la psicologia pratica» (Jung 1929, p. 80).

L'inevitabile difficoltà di convivere nella stanza d'analisi con questa consapevolezza spesso può spaventarci e per difesa, la nostra mente irrigidita, si aggrappa ai costrutti teorici che trasformiamo in *ponti illusori*, attraverso i quali riteniamo di comprendere i bisogni reali della persona che abbiamo di fronte e la facciamo rientrare in uno schema teorico preconfezionato: cioè i limiti vanno accettati per poter raggiungere un'adeguata sanità mentale, oppure scivoliamo in un atteggiamento *puer* che spinge in modo compulsivo a travalicare i limiti.

## Le teorie psicomodinamiche tra certezze e limiti

La nostra risposta interna (*non lo so*) ci impone un supplemento di riflessione teorica con l'intenzione di creare nuovi strumenti concettuali adeguati a comprendere i nuovi campi dell'esperienza umana prodotti dalla rivoluzione biotecnologica. In campo filosofico la Moneti Codignola afferma:

[questo fenomeno] impone una rimessa a punto degli strumenti concettuali che costituiscono i ferri del mestiere, per renderli al tempo stesso più duttili, per modellarli sulle novità con cui hanno a che fare, senza svuotarli della loro capacità peculiare di comprensione (Moneti Codignola 2008, p. 11).

L'autrice si riferisce alla necessità, da parte del pensiero filosofico attuale, di accogliere questa nuova sfida. Queste riflessioni legate al pensiero filosofico ritengo che debbano investire anche il nostro ambito specifico e il valore che diamo alle nostre teorie. Anche noi analisti dovremmo rendere *i nostri strumenti concettuali più duttili per modellarli sulle novità* a cui stiamo assistendo, altrimenti oscurano lo scopo ultimo del nostro lavoro che non è quello di azzerare il dolore psichico ma di renderlo vivibile.

In un precedente lavoro del 2015 dal titolo «*Parlare è un'arte facile*». *L'analista 'devota' e la madre 'inadeguata'* sottolineavo, seguendo Jung, come le nostre teorie hanno un valore relativo e soggettivo, anche se evidenziano *verità parziali*. Jung ci pone nella condizione di non affidarci acriticamente ad ogni visione deterministica che si pone come esaustiva, in quanto ritiene di poter abbracciare e comprendere, in modo definitivo, tutta la complessità della vita. Da ciò ne consegue che le *verità parziali* delle teorie dell'età evolutiva contengono al loro interno dei limiti intrinseci e sono accompagnate da una visione ideologica. L'attenzione è, in particolare, focalizzata sulla madre in quanto agente che può favorire o ostacolare nel figlio una crescita psicologica sufficientemente sana. Le caratteristiche di cui dovrebbe disporre una madre sono: la capacità di riconoscere e contenere le proprie emozioni negative per non affidarle in senso proiettivo al bambino; essere capace di rispecchiamento, essere in sintonia con i bisogni del bambino, essere capace di *reverie*; essere lì per essere usata, essere in grado di favorire un graduale processo di separazione che dovrebbe procedere dalla dipendenza assoluta a quella relativa fino a che il figlio possa sperimentare una condizione psicologica caratterizzata dal sentimento di separatezza e autonomia; ed infine essere in grado di riconquistare gradualmente la sua condizione esistenziale di donna. Sono tutte competenze che le teorie dell'età evolutiva attribuiscono al corredo psichico delle madri.

Sono considerate qualità umane essenziali per poter essere madri, qualità che aiutano l'essere umano, 'organismo in evoluzione' (Winnicott 1964, p. 25), ad acquisire una sufficiente sanità mentale. Noi terapeuti disponiamo, quindi, di una sorta di decalogo di come si deve essere madre. Tutto questo bagaglio teorico, pur cogliendo *verità parziali*, rischia di allontanarci da quella singola madre che abbiamo di fronte, nella stanza d'analisi, e dalla necessità di riuscire a comprendere come l'esperienza della maternità ha condizionato l'equilibrio psichico di quella singola donna. Rischiamo quindi di confrontare quella singola madre con la madre ideale delle nostre teorie, piuttosto che cercare di comprendere come funziona o disfunziona la psiche di quella singola madre *in carne ed ossa* che è di fronte a noi.

Lo stesso atteggiamento ideologico rischia di catturare la nostra mente, di impregnare il nostro immaginario rispetto all'idea di maternità realizzata con l'ausilio delle nuove biotecnologie. Nella letteratura psicoanalitica che ha cercato di comprendere sia la natura profonda del desiderio di maternità che le radici psichiche della infertilità psicogena, si incontra, a volte, un tale pregiudizio. Si focalizza l'attenzione sulle ricadute psichiche che l'utilizzo delle tecniche di fecondazione assistita possono avere sul nuovo nato; fino a ritenere di dover tendere alla costituzione di una *bioetica psicoanalitica*. Termine utilizzato, in particolare, dalla Nunziante Cesaro nel libro *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*.

Il bisogno primario di procreazione viene ricondotto soltanto a due motivazioni profonde: Il bisogno di eternità, che si presenta «[...]» come adesione interiorizzata al bisogno

umano di sconfiggere la morte attraverso un'illusione di continuità e di immortalità di propri tratti irripetibili che nei figli prendono corpo» (Nunziante Cesaro 2000, p. 79). E il bisogno di ristabilire un'illusoria fusionalità, descritta come una «[...] perenne tendenza dell'individuo [...] a ripristinare la fusione perduta. [...]. La gravidanza può essere vista come azione alla ricerca dell'integrazione [...], essere bambina nel ventre materno e fare un bambino vengono a coincidere [...] nel loro significato simbolico» (ivi, p. 80).

Inoltre, si ritiene che per molte donne il desiderio di maternità sembra non essere autentico ma indotto, una sorta di scorciatoia per eludere la fatica che comporta, nell'arco della vita, la costituzione della propria identità, che ovviamente non è un'acquisizione stabile e certa, ma soggetta al continuo divenire. Quindi, per alcune donne, la maternità diventa una facile e illusoria scorciatoia, poiché garantisce una identità forte, sia in relazione al mondo, sia in relazione a se stessa. La maternità può pacificare l'angoscia legata alle difficoltà di acquisire una definizione di sé.

In relazione al tema dell'infertilità, la letteratura psicoanalitica avanza l'ipotesi che, nella psiche delle donne:

[...] si attivi un interdetto psicosomatico a generare, un conflitto intra-psichico che si radica nel soma e che simbolizza il non- desiderio/timore inconscio di generare, a fronte di un dichiarato e pervicace desiderio di un figlio a tutti i costi con cui la medicina collude senza interrogarsi. (Nunziante Cesaro, 2000, p. 11).

L'infertilità è, dunque, vista come un «interdetto psicosomatico» (ivi, p. 12). Un profondo conflitto psichico si esprime nel *silenzio generativo*.

Un'autrice, Ciambelli, esprime una radicale critica, senza appello, nei confronti della biotecnologia, argomentandone le ricadute negative sulla psiche delle donne, e dei futuri nati:

Si realizza [...] di fatto un incontro collusivo tra una vera e propria pulsione ad agire, alimentata da fantasie di controllo onnipotente della procreazione e un desiderio frustrato di generare, che assume la forma del figlio a tutti i costi, oggetto di drammatizzazione individuale e collettiva (Ciambelli 2000, p. 104).

Tali riflessioni sembrano rivolte prevalentemente a descrivere le ricadute negative che l'uso delle tecnologie possono avere sulla psiche del neonato. In relazione alla fecondazione artificiale eterologa si assiste:

[...] all'intersezione di una figura terza nel fantasma della scena primaria: il donatore estraneo alla coppia. [...] Il legame di filiazione, che non si ordina più intorno alla triangolazione, assume un carattere problematico e l'elaborazione del vissuto fantasmatico soggiacente non può che risultrne problematicamente complesso sia per i genitori che per il figlio che nasce (Nunziante Cesaro 2000, p. 78).

Nel caso della fecondazione omologa, quest'ultima è inscritta fuori dall'ordine sessuale, e trascina con sé colpa, vergogna e segreto: «Il non detto rimane [...] circolante nel nucleo familiare strutturando la relazione inconscia genitori-figlio/figlia sulla base del segreto e della mancanza» (*ibidem*, p. 78).

Possiamo, quindi, ritenere che la *bioetica psicoanalitica* assume una posizione molto netta e radicale nei confronti della biotecnologia. Poiché si ritiene che quest'ultima colluda con un

vissuto soggettivo a cui non è sotteso un autentico desiderio e cerca di negare il significato di un sintomo psichico che parla attraverso il corpo. Corpo che rappresenta lo scenario che la psiche sceglie per le sue rappresentazioni.

Da queste ipotesi interpretative e dalla posizione etica assunta nei confronti delle biotecnologie ne consegue un modo specifico di intendere sia la funzione dell'analista che la finalità della cura. Ho l'impressione che ci troviamo di fronte ad una sorta di *prescrizione psicoanalitica*. Si tratta quindi di aiutare le donne a divenire consapevoli della natura conflittuale del loro desiderio e accettare che quel desiderio non è autentico, piuttosto è *un falso desiderio*. Queste ipotesi interpretative così radicali ed assolute non spiegano fino in fondo perché tante donne accedono facilmente alla maternità e poi vivono quest'ultima accompagnate da un profondo conflitto, da una profonda ambivalenza che le trascina verso una sofferenza che tende a declinarsi in senso patologico.

Se la ragione è da ricondurre soltanto ad un profondo conflitto, iscritto nel corpo, rischiamo di operare una distinzione tra donne che possono procreare e donne che, per motivi psichici, non possono. Non credo che la psiche abbia un potere così determinante sul corpo. Possiamo soltanto dire, come sostiene la Vegetti Finzi che ci troviamo di fronte ad una «ingiustizia biologica».

Inoltre se penso alla mia esperienza mi vengono in mente donne che con la fecondazione assistita, sembrano essere madri *sufficientemente buone*, e vivono il loro essere madri accompagnate dal corredo dei conflitti, le ambivalenze e le angosce tipiche che caratterizzano la maternità.

Non possiamo, quindi, porci di fronte a quella singola donna, che è di fronte a noi nella stanza d'analisi, con queste teorie parziali a cui è sotteso un determinismo psichico che vuole porsi come esaustivo. Un preconcetto ideologico che si vuole divenga un valore condiviso. Il pregiudizio normativo nella nostra pratica clinica rischia, piuttosto, di farci avere una visione normalizzante delle relazioni umane.

Non possiamo, quindi, delineare un «canone normativo» di donne idonee ad essere madri (cfr. Nunziante Cesàro 2000, pp. 92-97).

Nella stanza d'analisi, invece, spesso ci troviamo di fronte ad un abisso tra i nostri costrutti immaginativi e il dolore muto, difficilmente comprensibile che vivono molte donne. Come sottolinea Marta Verna, un medico che ha attraversato questa esperienza dolorosa, «[...] nel momento in cui si dichiara di desiderare un figlio non è più possibile tornare alla dimensione ontologica precedente, sia che il figlio arrivi sia che esso non arrivi mai» (Verna 2016, p. 57). La frustrazione cronica diventa un'infelicità, un avvenimento potente, intimo che genera differenze, si è e ci si sente diverse, si convive con un'assenza che è sempre presente. La modalità di vivere queste esperienze acquista sfumature profondamente diverse, che possiamo delineare all'interno di un arco ideale al cui estremo troviamo donne che dispongono di risorse psichiche che le permettono di vivere accompagnate da un *dolore cronico*, e possono vivere con questa iniqua ingiustizia biologica, riuscendo a trovare dentro di sé risorse fino ad allora impensabili. All'estremo opposto troviamo donne che sono travolte da questa dimensione cronica che sovrasta e azzerava il senso e il significato della loro vita. Nella stanza d'analisi noi vediamo l'aspirazione della sofferenza umana, della fragilità consustanziale all'umano. Nei confronti del tema dell'infertilità, abbiamo a che fare con forme di sofferenza difficilmente descrivibili attraverso categorie diagnostiche rispetto alle

quali non è certo pensabile una *clinica della* classificazione (Marioni - Gallerano 2006, p. 54).

Possiamo, invece, avanzare l'ipotesi che, nella psiche di alcune donne, si costelli una dimensione di «dolore psichico cronico» (*ibidem*). Questa espressione, che è stata utilizzata da molti autori per descrivere la condizione psichica che vivono le madri di figli portatori di handicap (cfr. Marioni - Gallerano 2006), ritengo possa essere estesa alle donne che non possono divenire naturalmente madri. L'immagine del *dolore cronico* ritengo sia più aderente alla realtà clinica. Con questa espressione gli autori si riferiscono ai vissuti dolorosi legati all'impotenza e alla continua frustrazione che si ripresentano periodicamente sotto forma di picchi di dolore, che non vengono mai eliminati né trasformati, anche se ci si adatta a tale situazione immodificabile. Si assiste così ad un fenomeno psichico ricorrente che vede il risorgere continuo del dolore ineliminabile. Infatti l'infelicità correlata alla continua frustrazione fa sì che alcune donne si sentano sbagliate, e difettose. Tutto questo tormentato bagaglio di emozioni sembra essere un percorso obbligato, poiché la percezione del divario con il mondo 'delle altre' tocca in modo profondo le donne che non possono procreare: «La loro esistenza si coagula su un obiettivo mancato» (Verna 2016, p. 99), «si è attratte dal vortice della mancanza» (*ivi*, p. 61), «e il sogno finisce per diventare una malattia» (*ivi*, p. 76).

Se rinunciamo alla convinzione che le nostre ipotesi interpretative hanno un valore assoluto, quindi non possiamo costituire una *bioetica psicoanalitica*, possiamo avvicinarci a queste situazioni attraverso un sguardo fenomenico che ci permette di operare una distinzione tra sofferenza consustanziale all'umano e sofferenza declinata in senso patologico. Secondo una visione junghiana possiamo parlare di sofferenza declinata in senso patologico quando un nucleo di dolore tende ad impossessarsi, cronicamente, della naturale plasticità della psiche, di conseguenza l'assetto difensivo tende, sempre più, ad irrigidirsi e la personalità si impoverisce. Questa distinzione ci permette di cogliere la profonda differenza tra donne che dispongono di risorse psichiche che le permettono di vivere accompagnate da un 'dolore cronico' che non impedisce loro di sentirsi vitali negli altri ambiti della vita, e donne che sono travolte dal dolore cronico e quest'ultimo invade e travalica tutti gli aspetti della vita. Donne agite da una compulsione, una coazione a ripetere in senso autodistruttivo. Coazione che trasforma il desiderio in rabbia cronica e delusione costante.

## L'etica dell'analista e la responsabilità etica della cura

Non si può giungere alla comunicazione con una persona lacerata dalla sofferenza psichica [...] se non la si accoglie nella sua diversa forma di vita, nella sua alterità, e nella sua ardente umanità: ferita dal dolore, e nondimeno animata dalle speranze, non identiche alle nostre [...]. Se noi non sappiamo uscire dai confini della nostra identità, e ne rimaniamo prigionieri, nulla capiremo [...] dei modi di essere dell'altro (Borgna, 2015, p. 79).

Per poter aiutare l'altro a non essere trascinato ed agito dal fascino coatto della propria storia personale, aiutarlo a convivere con un dolore cronico ritengo «... che, per la pratica clinica, sia indispensabile che l'analista mantenga in vita la capacità-possibilità di assumere, in ogni seduta, la speranza di essere affidabile per l'altro e riuscire ad ascoltarlo in modo rispettoso e dialogare in modo autentico» (Gallerano 2014, p. 47). Chiaramente non ci sono

garanzie, possiamo fare solo affidamento sul nostro impegno etico nei confronti della cura e sulla fiducia che la nostra mente possa mantenere vivo uno spirito autocritico e, come sostiene Jung, applicare a noi stessi l'atteggiamento conoscitivo che tendiamo a rivolgere al paziente.

Di seguito attraverso il racconto di un'immagine tratta dalla clinica focalizzerò l'attenzione e lo sguardo sulle specifiche difficoltà nel mantenere fede al nostro impegno etico quando abbiamo di fronte una donna che soffre per situazioni a noi estranee e distanti.

### Entriamo nella stanza d'analisi

La storia di M. «*Sono un garage*».

Una donna relativamente giovane chiede aiuto perché vive profonde difficoltà nel gestire sua figlia di 2 anni. La bambina è venuta al mondo in seguito ad una fecondazione eterologa, e la gravidanza, nel vissuto della paziente, è ricordata come l'essersi sentita un «semplice contenitore». Vissuto che continua ad avvolgerla e a farla sentire una madre indegna di essere tale. Le sedute sono segnate dai vissuti della paziente accompagnati da pensieri distanti tra loro ed opposti. Sente di non essere una *vera madre*. Ed è questa drammatica emozione che le impedisce di dedicarsi alla figlia in modo, a suo dire, adeguato, fornendole tutte le cure e le attenzioni che lei necessita. Infatti, qualsiasi pensiero che attraversa la sua mente – desiderio di riprendere a lavorare, stanchezza, rifiuto, mancanza di pazienza – sono la prova che lei non è una *vera madre*. Riesce a non essere catturata da questo malessere che la fa sentire indegna, coltivando l'intenzione di poter andare incontro ad un'altra gravidanza, desiderio condiviso con il partner. Desiderio a cui è sotteso il bisogno di vivere la nuova esperienza in modo meno angosciato e avere di sé un'immagine di madre, questa volta, degna. Il mito dell'amore materno, come amore totale e incondizionato, la possiede, invade la sua psiche, e ogni piccolo fallimento o sentimento, che non conferma la sua dedizione totale le fa sentire una madre *non vera*.

Le sedute oscillano tra la delusione che vive verso se stessa e l'entusiasmo perché pensa di realizzare il nuovo progetto. Una seduta è dedicata ai suoi sentimenti di indegnità e di inadeguatezza, e quella successiva all'entusiasmo per la promessa futura, per il viaggio che ha deciso di intraprendere per tornare in *quel luogo* dove il desiderio si potrà, questa volta, realizzare. Questa seconda volta andrà meglio, poiché lei, nella precedente esperienza non era stata in grado di vivere in modo adeguato quello che le era accaduto.

È stato molto difficile per me accompagnarla nella sua oscillazione tra questi due vissuti estremi, la mia capacità di ascolto e di comprensione veniva spesso messa a dura prova. Nella mia mente scorrevano pensieri negativi, diagnosi sia psichiatriche che psicodinamiche. Mi sentivo spesso impotente, a volte, non in grado di aiutarla. La pensavo solo come una paziente cosiddetta grave. I giudizi silenti sul suo operare come madre, scorrevano velocemente dentro di me, passavo in rassegna tutta la letteratura e lei rientrava nel quadro della non 'idoneità alla maternità'. (Nunziante Cesàro 2000, p. 97). Questo clima emotivo ha accompagnato le sedute per un tempo relativamente lungo. Oggi posso dire che il mio sentire verso di lei e su di lei, forse, alimentava e teneva in vita una dimensione scissa della paziente. La mia mente si bloccava in un atteggiamento giudicante di fronte a quello che consideravo



un tratto onnipotente che spingeva la paziente, secondo la mia interpretazione di allora, a risolvere il sentimento di indegnità con la compulsione. Per me la fecondazione eterologa era un'esperienza negativa da non praticare, frutto dell'impossibilità di accettare i propri limiti. Per me era solo una *paziente grave*. Invece di accogliere e contenere in me tutti e due gli aspetti, separati nella paziente, in un primo movimento di integrazione che può avvenire solo nella mente dell'analista, mi ero identificate con l'aspetto giudicante e autosvalutante della paziente. Nella mia mente la sua indegnità si era trasformata, attraverso la mia visione ideologica, nella diagnosi di *non idoneità alla maternità*. Infatti un pensiero albergava spesso nella mia mente ed era rivolto alla figlia, vissuta da me come vittima di un destino ingrato.

Durante una seduta la paziente parlando della sua indegnità pronuncia una frase accompagnata da una carica emotiva segnata dal un dolore intenso: «in fondo, io sono stata un garage e mio marito mi ha tradita». La mia mente si irrigidisce, si pietrifica, penso: «sta delirando!». Poi vedo il volto sofferente e tragico della paziente e penso al suo fortissimo desiderio di fare un secondo figlio con l'eterologa. Mi accorgo che la mia mente e le mie emozioni erano rimaste bloccate, tutte occupate dal mio rifiuto nei confronti dell'eterologa. In fondo anch'io ero presa da qualcosa di simile alla fantasia della paziente: *sei stata un garage*. L'espressione del volto della paziente, segnato dalla paura per la frase che aveva pronunciato, mi colpisce. Penso al pregiudizio maschile, già Aristotele pensava alla femmina come mero contenitore passivo del processo generativo.<sup>4</sup> In fondo anch'io avevo una visione simile della fecondazione eterologa. Questi pensieri mi calmano, mi scongelano. Riesco a vedere la paziente, posso avvicinarmi a lei. Mi appare una donna in tutta la sua disperazione, incastrata: «tra una vera e propria pulsione ad agire, alimentata da fantasmi di controllo onnipotente della procreazione e un desiderio frustrato di generare» (Ciambelli 2000, p. 104). Situazione che la fa sostare tra l'impotenza e l'illusione, in un circolo vizioso sterile e senza fine. Comincio a dar maggiore ascolto alle sue fantasie di madre *non vera*, inadeguata, aiutandola a districarsi tra quei sentimenti che sono i vissuti di molte madri – le dico –, anche di quelle *vere*. Probabilmente il sentire da parte della paziente che la sua inadeguatezza trovava realmente dignità di cittadinanza nella stanza d'analisi, ha permesso che si attenuasse l'oscillazione che aveva segnato il primo periodo. Tutto lo spazio è occupato dal suo senso di indegnità sia come madre che come figlia. La madre della paziente sin da quando lei era molto piccola soffriva di una depressione profonda e lei si sentiva la madre della madre che non era riuscita a guarirla. Lo spazio delle sedute successive sarà occupato dal suo dolore cronico, come figlia di una madre profondamente depressa e soprattutto come madre *non vera*. Dolore cronico che gradualmente, riuscirà a trovare un luogo protetto, che ha diritto di essere accolto e lenito. La cura diventa così un argine contro la disperazione e il sentimento di nullità. Come scrive Primo Levi: «Dopo di allora, ad ora incerta, quella pena ritorna, e se non trova chi la ascolti, gli brucia in petto il cuore» (1984, p. 23). La fantasia dell'analista è che la stanza d'analisi possa divenire quel *Luogo* che ascolta, ad un'ora certa, quella pena, affinché non invada e travolga

<sup>4</sup> «La femmina offre sempre la materia, il maschio è l'agente del processo di trasformazione». In sostanza solo al maschio era attribuita la capacità di generare, mentre il ruolo della donna era svilito, ridotto a mera funzione di contenimento: il suo corpo nutriva ciò che il seme maschile aveva generato; il maschio era attivo, 'agente e trasformatore'; la femmina passiva, nel senso etimologico del latino patire (subire)» (Filippini 2017, p. 22).

tutto il senso della sua vita. Aiutando la paziente ad acquisire gradualmente la capacità di far sì che il danno, la ferita, il dolore psichico cronico «non suscettibile di cura diretta» (Jung 1943, p. 89) non si trasformi in umiliazione, profondo senso di solitudine e isolamento, e non assuma così una declinazione stabilmente patologica. Come scrive Hillman: «... resta il complesso e la lacuna, ciò che si diversifica sono le nostre connessioni con quei luoghi e le nostre riflessioni attraverso esse» (Hillman 1984, p. 189).

### Considerazioni conclusive

Nell'incontro clinico, per un'analista junghiano, la dimensione diagnostica ha un valore relativo. L'interesse è spostato dal sintomo al significato che quell'evento ha per la personalità nel suo complesso, quale sia la sua funzione e a cosa sia finalizzato. È chiaramente una visione olistica, l'individuo è un essere umano unico, specifico nel suo essere al mondo, e solo all'interno di quella unicità è possibile incontrare dimensioni trasformative. Non è nostro compito decidere al posto dell'altro cosa sia bene e cosa sia male, nel nostro caso specifico se l'eterologa è una nuova possibilità che la scienza apre o se è un'esperienza che alimenta fantasie onnipotenti.

Il nostro impegno etico nei confronti della cura dell'altro, ritengo che, in queste situazioni specifiche, dovrebbe consistere nel riuscire a pensare di poter aiutare la paziente a individuare un proprio sistema di coordinate all'interno del quale inserire il dolore «non suscettibile di cura diretta». L'obiettivo dell'analisi (di qualunque analisi) non può essere quello di azzerare la sofferenza, che è elemento consustanziale all'umano, ma di fornire la possibilità di entrare in contatto col proprio dolore senza esserne annientati. La Hillesum ritiene che: «per ogni evento l'uomo possieda un organo che gli consente di superarlo» (1990, p. 45). Possiamo avanzare l'ipotesi che l'ascolto analitico, rispettoso, umile, accompagnato da compassione e scevro da pregiudizi teorici o ideologici possa rappresentare una delle possibilità di attivazione degli *organi psichici* di cui parla la Hillesum.

Nel libro *Nessuno esca piangendo*, l'autrice evidenzia come di fronte all'impossibilità di procreare naturalmente «c'è sempre qualcosa da fare e quel qualcosa è curare» (Verna 2016, p. 54), rendere cioè il dolore cronico umanamente sopportabile, sottolineando che la rabbia cronica può essere trasformata in un dolore cronico solo se si verifica «un'alleanza salvifica tra chi cura e chi è curato» (ivi, p. 69).

### Bibliografia

- Borgna E. 2015, *Parlarsi. La comunicazione perduta*, Einaudi, Torino.
- Ciambelli M. 2000, *Il figlio desiderato e il figlio 'fabbricato'. Qualche riflessione in tema di procreazione artificiale*, in *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione assistita* (a cura di A. Nunziante Cesàro), Franco Angeli, Milano.
- Craparo G. 2016, *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici*, Mimesis Edizioni, Milano.
- Duden B. 1991, trad. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati

- Boringhieri, Torino 1994.
- Filippini, N.M. 2017, *Generare, partorire, nascere. Una storia dall'antichità alla provetta*, Viella Libreria Editrice, Roma.
- Fornero G. 2009, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Mondadori, Milano.
- Franco V. 2005, *Bioetica e procreazione assistita*, Donzelli Editore, Roma.
- Gallerano B. - Picone F., *L'incertezza come paradigma della contaminazione ed esperienza del contagio nell'analisi Jungiana*, in (a cura di G. Craparo), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici*, Mimesis, Milano 2016.
- Gallerano B. 2009, *Il meticcio nella stanza d'analisi: la contaminazione tra i modelli di funzionamento della psiche*, in «Studi Jungiani», n° 30, 2009, Franco Angeli, Milano.
- Gallerano B. 2014, *Zone d'ombra nel processo analitico. Incidenti, collusioni e stati regressivi della mente*, in «Psicobiettivo», n° 1, 2014, Franco Angeli, Milano.
- Gallerano B. 2015, *“Parlare è un'arte facile”. L'analista 'devota' e la madre 'inadeguata'*, Seminario Residenziale del CIPA, Siracusa 2015.
- Garcia Lorca F. 1937, trad. *Yerma*, Einaudi, Torino 1997.
- Hillesum H. 1990, *Lettere 42-43*, Adelphi, Milano 1990.
- Hillman J. 1985, trad. *Trame perdute*, Raffaello Cortina, Milano.
- Jung C.G. 1929, *I problemi della psicoterapia moderna*, in *OCGJ*, vol. 16°, Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1929a, *Scopi della psicoterapia*, in *OCGJ*, vol. 16°, Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1935, *Principi di psicoterapia pratica*, in *OCGJ*, vol. 16°, Boringhieri, Torino 1981.
- Jung C.G. 1943, *Psicoterapia e concezione del mondo*, in *OCGJ*, vol. 16°, Boringhieri, Torino 1981.
- Lecaldano E. 2005, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Bari.
- Levi P. 1984, *Ad ora incerta*, Garzanti, Milano 1998.
- Marioni P. 1998, *Sull'infertilità: il desiderio mancato tra mitopoiesi e tecnologia*, *Psicobiettivo*, n° 2.
- Marioni P. - Gallerano B. 2006, *Lutto in elaborazione o dolore cronico? L'ascolto analitico delle madri di figli portatori di handicap*, in «Studi Jungiani», vol. 12, n° 2, Franco Angeli, Milano.
- Moneti Codignola M. 2008, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carrocci, Roma.
- Mori M. 2001, *L'etica della qualità della vita e la natura della bioetica*, in «Rivista di filosofia», vol. XCII, Il Mulino, Bologna.
- Neri N. 1991, *Importanza di un approccio psicoterapeutico con i genitori*, in *Modelli teorici e tecnici della psicoterapia infantile Jungiana* (a cura di F. Montecchi), Borla, Roma.
- Nunzante Cesàro A. (a cura di) 2000, *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, Franco Angeli, Milano.
- Scarpelli U. 1998, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Vegetti Finzi S. 1999, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano.
- Verna M. 2016, *Nessuno esca piangendo*, UTET, Novara.
- Winnicott D.W. 1964, trad. *Il bambino, la famiglia e il mondo esterno*, Edizioni Magi, Roma 2010.



# Nascere per procura: riflessioni su un nuovo paradigma

Anna Moncelli<sup>1</sup>

Segnalate più spesso dai media che analizzate ed esplorate nei più profondi risvolti dagli psicologi, le pratiche di surrogazione della maternità rappresentano uno dei temi più complessi e ‘perturbanti’ della contemporaneità. Prima di addentrarci nella riflessione su questo argomento, si rende necessario come premessa definire brevemente in cosa consistono.

I termini maternità surrogata, utero in affitto o gestazione per altri, rientrano tra i metodi di fecondazione assistita, per i quali una donna, su richiesta di *single* o coppie impossibilitate a generare o concepire un figlio, si presta a portare a termine un’intera gravidanza e a consegnare il nuovo nato ai genitori committenti. Esistono due forme di maternità surrogata: tradizionale e gestazionale. Nella prima forma, più spesso definita ‘utero in affitto’ l’ovulo della donna che si offre di fare da madre surrogata, viene fecondato in vitro dal seme dell’uomo o di uno degli uomini della coppia e poi impiantato in utero. In questo caso la donna non è solo colei che porterà avanti la gravidanza, ma sarà anche la madre biologica del bambino. Nel secondo caso, la donna è madre surrogata gestazionale: essa porta avanti la gravidanza in seguito all’impianto di embrioni fecondati (fecondazione assistita) e geneticamente appartenenti ai due genitori. In entrambi i casi la ‘madre terza’ si impegna ad ‘ospitare’ la gravidanza fino al parto e a rinunciare al nascituro, solitamente dietro pagamento di una somma. In altri casi si tratta di un vero e proprio gesto di donazione.

Nella nostra qualità di ‘addetti ai lavori’ – in questo contesto in particolare – il *focus* della riflessione non riguarderà definire l’opportunità di esercitare una pratica individuale, più o meno accettabile, ma interrogarsi e possibilmente ristabilire una dialettica, tra le dinamiche di tutti i soggetti coinvolti (la coppia, la madre terza, il figlio), le implicazioni sociologiche, giuridiche, etiche, antropologiche e, soprattutto, psichiche, relative al sentire individuale e collettivo contemporaneo, e ai suoi nuovi orientamenti. Lo sguardo con cui avvicinarsi richiede una visione completa, totale della psiche che abbandoni, come suggerisce Jung, l’atteggiamento dell’Io e delle sue categorie, per potersi confrontare con tutta la portata di senso e la numinosità che appartiene a questo fenomeno. Questa trasversalità del pensiero, si rende tanto più necessaria quanto più, immersi in un processo di trasformazione dove tende a predominare la visione unilaterale della scienza e della tecnica, non siamo ancora capaci di

---

<sup>1</sup> Psicologa, analista del CIPA.

raggiungere con un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta emergendo nella nostra epoca. Senza questa rivoluzione di sguardo si resta incastrati in un labirinto di fatti, cause, spiegazioni, prese di posizione, che fanno smarrire l'orientamento e la direzione di senso rispetto ai nuovi paradigmi che attraversano la postmodernità.

Nel libro *Maternità surrogata: un figlio a tutti i costi* della neuropsichiatra Paola Binetti, l'autrice evidenzia tra i tanti, un tema che mi ha molto colpita. La suddivisione del ruolo materno, coinvolto in queste pratiche non ha precedenti nella storia del diritto. Questa situazione ha messo in crisi la maggior parte degli ordinamenti legati da secoli al principio *mater semper certa*, per cui si considera madre colei che partorisce. Da *mater semper certa est a pater semper certus est*.

Se trasliamo questo concetto ad un livello simbolico e ne ampliamo il senso in termini psichici, non possiamo forse fare a meno di pensare che quello che è in atto è il cambiamento o il capovolgimento di un paradigma, non solo riferito alla maternità come esperienza individuale, ma ad una visione più ampia sulle possibilità generative insite nella nostra epoca:

L'evoluzione tecnico-economica della civiltà industriale, e la penetrazione ideologica dei mezzi di comunicazione di massa ha modificato il sistema tradizionale dei simboli. Ha determinato una intercambiabilità degli individui come elementi di un macroorganismo universale, ha ridotto l'umanità, ad un solo tipo di uomo adatto alla sua funzione unica di cellula generatrice [...]. Alla riduzione della valenza biologica del segno, fa riscontro un incremento della sua valenza sociologica, che rinvia al mondo istituzionalizzato il bisogno naturale di appartenenza. È l'omaggio che un sistema dell'essere, porge a un sistema del fare, che si espande man mano che si passa da un stadio di natura, a uno di cultura (Galimberti 1989, p. 199).

L'espressione *pater semper certus est* potrebbe così essere interpretata come metafora della rottura di uno schema che non appartiene solo alla dimensione genitoriale o ad una questione di genere, ma assume dei confini molto più ampi e più complessi: archetipici. L'idea di natura e di natura umana sembrano da tempo aver cessato di avere un contenuto preciso, e quindi di avere come unico referente e come limite il corpo come entità biologica. Così: «gli abitanti di questo corpo rischiano di visualizzarlo come i saperi ce lo descrivono, perdendo tutti quei volumi di senso che il nostro corpo custodisce inascoltati perché non suffragati dai saperi» (ivi, p. 182).

Abbatte la certezza della maternità o dell'universo di segni che la fissità della natura rendeva possibili e che l'avvento della tecnica via via sembra cancellare, rappresenta un mutamento radicale di cui è importante essere consapevoli, poiché là dove non c'è referente non c'è limite, non c'è norma, orizzonte, identità da salvare, differenze da mantenere per orientarsi. Sostituendo la continuità di un processo, che parte dal legame prenatale e continua nella relazione psico affettiva madre-figlio, con una pratica di laboratorio su commissione, o peggio ancora commerciale, non si rischia di trasformare i desideri in diritti e l'identità dei singoli in qualcosa di fluido e inafferrabile? Annullare la distanza e soprattutto la dialettica, tra l'atto di desiderare un figlio e la sua realizzazione, se manca la consapevolezza, può creare una inevitabile scissione tra affettività e sessualità, tra sessualità e procreazione, tra procreazione e gestazione, tra gestazione e accoglienza del bambino. Può dunque schiacciarli su una dimensione temporale e spaziale concretistica, oltre che a-simbolica. Se, nella fantasia il concepimento di un figlio si colloca tra una dimensione di continuità dell'individuo e della

coppia, rappresenta la nascita di una nuova identità, unica, da scoprire nella sua specificità, svincolato da questa dimensione ci dobbiamo chiedere chi sia il figlio. È un diritto di qualcuno o qualcuno con dei diritti?

Jung si sofferma a tal punto sul rapporto fra l'equilibrio interiore degli individui e la situazione collettiva che si costella fuori di lui, da considerare la psicopatologia del paziente come specchio delle nevrosi del proprio tempo. Viceversa più il soggetto è frammentato, disorganizzato, confuso dentro di sé, più è forte il rischio che nel collettivo si crei un sistema ipercompensato, incapace di conciliare gli opposti e assolutistico. Contro questo rischio l'unico rimedio possibile sembra consistere nel rafforzamento della vita interiore come derivato di una psiche che non smette mai di interrogarsi, di riaprire gli orizzonti di senso, soprattutto quando la conflittualità tra le necessità individuali e quelle morali indulgono nella rigidità di posizioni unilaterali. In riferimento al tema in oggetto, può essere importante allora reinterrogarsi e ripartire dalla maternità come 'mistero della vita' e ricondurlo al sentire più profondo che ai misteri si connette: il Sacro.

### Maternità e mistero della vita

Nella mitologia, divinità come Dioniso, Wotan, Osiride vengono adorate orgiasticamente come dei della fertilità: il femminile percepisce, nel contatto estatico e spirituale con essi, la profondità della sua natura. La coesistenza di estasi spirituale e fisico-orgiastica si manifesta simbolicamente nel fatto che la donna non comprende con la testa ma con tutto il corpo, e i fenomeni spirituali sono congiunti con quelli fisici. I rituali sacri di iniziazione mettono in scena l'eterno insorgere della *zōè*, il principio vitale della Natura nel *bios*, generazione dei singoli esseri viventi. La sacralità ruota intorno al mistero, al soprannaturale, di cui le varie divinità incarnano le varie facce, le opposizioni e le congiunzioni, in una eterna ed incoercibile tensione che l'umano non può risolvere con la *hybris*, senza il rischio di esserne distrutto. Il paradosso dell'uomo contemporaneo, abbandonata la trascendenza, è quello di avocare a sé la prerogativa divina della contemplazione e ciò esige essere senza macchia, peso, corpo: questa la parabola del narcisismo.

Nella dimensione di *vacuum*, che lo spirito del tempo ha prodotto e incoraggiato, la dimensione narcisistica ha rarefatto [...] le tracce del passato, quelle connesse alle tracce sensoriali del corpo che hanno sedimentato le esperienze divenendo memoria strutturante (Di Renzo 2017, p. 340).

In termini junghiani potremmo ipotizzare che se il *logos* sublima l'istinto sessuale e incanala l'*eros*, lo ammaestra, il corpo non trova più la fonte da cui prendere energia e lo spirito non ha vigore per esprimersi. Così si potrebbe leggere la metafora del *Pater semper certus est*. Fuori dall'epoca del Sacro la ricerca della perfezione non si traduce più in tensione etica ma estetica, non si rivolge al mondo in forma di dialogo ma di monologo. Sembra qui sintetizzata l'odierna incertezza culturale del femminile e del maschile: non più definibili in termini di natura e alla ricerca ambivalente di identità che, capovolgendo riempimento e svuotamento, convessità e concavità, senza che le due polarità possano essere trascese, esprimono la difficoltà di conciliare l'energia ideale con la visceralità, l'individualità con

l'accoglienza, la sensualità con la spiritualità. Miti, stili di vita che si radicano nella natura, ma che la cultura del tempo rende inconciliabili secondo Natura.

La consapevolezza umana nasce da una distinzione, dalla differenziazione e dal riconoscimento di ciò che ognuno non è: lì dove finisce il mio corpo e la mia realtà inizia la realtà di un altro oggetto, di un'altra persona e così il mio senso di esistenza si definisce e si rafforza. Questo è un possibile punto di partenza dell'etica. Il *politically correct*, come espressione unilaterale, convenzionale del *logos*, persa la sua funzione psichica di *psicopompo* diviene intellettualismo, e se non è declinato con l'*eros* imbavaglia e disorienta la coscienza collettiva e la riconduce al un relativismo individuale che rende tutto possibile. Persino il desiderio di un figlio, che nella fantasia prima ancora che nella realtà diviene l'incarnazione del mistero della vita, viene oggettificato, come l'utero di un'altra donna mercificato, senza legame e senza la tensione che il sacrificio (*Sacrum facio*) richiede. Come afferma Jung nel *Liber Novus*: «Se il pensiero porta a ciò che è inconcepibile, allora è tempo di tornare alla vita semplice. Quello che non risolve il pensiero lo risolve invece la vita» (Jung 2010, p. 293).

## Le nuove forme del Sacro

Nel libro *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* dell'antropologa Mary Douglas, l'autrice sottolinea come ogni società si preoccupi di identificare nello sporco il nemico dell'ordine e i rituali di purificazione di tutte le culture come un movimento positivo per ristabilire l'ordine. Il corpo, sottolinea l'autrice, fornisce uno schema base per ogni simbolismo.

«Non c'è nessuna contaminazione che non abbia un riferimento fisiologico primario» (Douglas 1975, p. 163). Gli orifizi del corpo sono particolarmente vulnerabili e tutte le secrezioni del corpo (latte, sangue, urine, feci, sperma), come ogni entrata e uscita da un corpo dentro o fuori un altro (nel rapporto sessuale, durante il parto), rappresentano il confine tra sacro e profano e non possono essere separati da tutti gli altri confini. Il desiderio di purezza, in altri termini, è il desiderio di sottrarsi all'ultima ed inevitabile corruzione della morte: la disintegrazione fisica. La scissione del bene dal male non può essere separata da quella dell'anima dal corpo, dalle idee di purificazione e dal desiderio di immortalità.

È interessante collegare a questo concetto di purificazione, essenzialmente declinato nelle religioni, la visione cibernetica di Norbert Wiener, base delle teorie dell'informazione dei sistemi, poi sfociato nella teoria della mente della scienza cognitiva e delle neuroscienze. Per la costruzione dell'intelligenza artificiale la mente, indipendentemente dal materiale di cui è costituita (cellule o silicene), è una macchina di informazioni e di processi. Questo paradigma culmina nella fantasia futuristica della 'singolarità' dello scienziato Ray Kurzweil, secondo la quale la biologia umana sarà trascesa, la gestazione e la nascita diventeranno obsolete. La gravidanza diventerà una pratica barbarica e la clonazione terapeutica eviterà il concetto di feto. Non è difficile ritrovare in questa fantasia computazionale la continuazione nella neoplatonica liberazione di un'anima eterna dalle catene del corpo. Attraverso la singolarità, il materiale inquinato, il corpo femminile e il feto che cresce al suo interno sono eliminati e la vita eterna arriva nella forma di un paradiso tecnologico creato dall'uomo. Una nuova religione?



## L'etica dell'*Anthropos*

Il superamento della concezione biologistica del grembo materno come puro contenitore, è stato determinante per la conquista della libertà e della dignità femminile. Il rischio che si ripropone con la pratica della maternità surrogata, è che la donna torni a diventare un contenitore biologico, per di più commercializzato, senza affettività né per se stessa né per il figlio, la cui origine resterà forse occultata da un segreto innominabile, un'Ombra di cui è importante che i diversi soggetti coinvolti prendano coscienza. «Solo la funzione sentimento può consentire un confronto con l'Ombra, che non degeneri in distruttività e possa consentire un'onestà psichica che non arretra davanti al perturbante» (Di Renzo 2017, p. 343). Quando lo spirito è ridotto ad una questione di semplice intelletto, la coscienza si esprime solo per mezzo della volontà e delle sue categorie. Il lato oscuro, il limite delle categorie maschile e femminile, sta nel fatto che sono più esclusive che inclusive. È necessario ritrovare l'archetipo che supera questa dicotomia, quello della solidarietà umana, dell'empatia verso il prossimo, della collettività: l'*Anthropos* che ci ricorda attraverso numerosi miti che in origine prima di frammentarci e di separarci eravamo tutti uniti, parte della stessa realtà. «Dall'archetipo dell'*Anthropos*, secondo la mitologia, nascono le stelle, il mondo, i pianeti e anche gli esseri umani» (Mercurio 2017, p. 352) Questa totalità continua a rappresentare nel profondo della psiche, «il sentimento istintivo di appartenenza al nostro mondo e alla famiglia umana» (*ibidem*) e, superando le categorie della razionalità umana, ci riconnette alla continuità tra natura e spirito restituendo dignità piena all'esistenza di ciascun individuo.

Utero in affitto o gestazione per altri, come afferma Paola Binetti, sono due termini per indicare la stessa cosa, ma assumono due significati diversi. Il primo crea una lunga catena di diritti e di doveri, il secondo parla di una catena d'amore: alla durezza del mercato si contrappone la dolcezza del dono (*ibidem*). In conclusione, forse è solo l'amore per l'Altro che può unire scienza ed etica?

## Bibliografia

- Binetti P. 2016, *La maternità surrogata: un figlio a tutti i costi*, Edizioni Magi, Roma 2016.
- Di Renzo M. 2017, *L'archetipo delle origini. Riflessioni cliniche sull'occultamento dell'Ombra*, in C. Widmann (a cura di), *Archetipi. Gli universali che ci determinano*, Edizioni Magi, Roma 2017.
- Douglas M. 1966, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Galimberti U., *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli, Milano 1989.
- Jung C.G. 1913-1930, *Il Libro Rosso – Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Kurzweil R. 2006, *La Singolarità è vicina*, Apogeo Education, Milano 2008.
- Mercurio R., *Oltre sesso e genere: l'archetipo dell'Anthropos*, in C. Widmann (a cura di), *Archetipi. Gli universali che ci determinano*, Edizioni Magi, Roma 2017.





## APERTURE

a cura di Eugenia Compostella

*Cosa ne sarebbe della psicologia analitica, ma anche della psicoterapia più in generale, se essa si chiudesse esclusivamente all'interno della propria stanza? Se è vero che è nell'intimità sacra dello spazio di lavoro che si coagulano i processi di cura, è anche vero che solo nell'apertura all'esterno essi trovano lo spazio per respirare, esistere, radicarsi e restare vitali. In questa rubrica, lo sguardo analitico degli Autori si volgerà verso l'esterno – arte, vita, esperienze... – alla ricerca di connessioni, legami, contaminazioni, affinché il ritmo vitale del dentro/fuori, interno/esterno apra alla possibilità di una riflessione analitica sempre vivace e feconda.*



# Il teatrista, il buco e la salvezza

Francesco Di Nuovo<sup>1</sup>

Quanto segue ha la forma sghimbescia di una scrittura in tre parti, di cui la prima, a mo' di premessa, sopravanza di non poco le altre due: ma in questa premessa vive un'esperienza che fa da nutrimento a tutto il resto del discorso.

Le altre due parti sono:

Una breve riflessione sul tema “*analisi e attore*”.

E, infine, un'ancor breve conclusione ispirata al *Fu Mattia Pascal*.

## Prima parte

La prenderò, come si usa dire, un po' alla lontana e per questo farò appello alla vostra pazienza.

A qualcosa come quindici anni fa data il mio ritorno dalla psichiatria bergamasca a quella di Palermo.

Fu così che dall'intensissima luce al neon di quelle stanze, dal nitore dei letti di degenza e dal silenziosissimo luogo che anche lì riusciva a essere un servizio per acuti, passai, da un giorno all'altro, alla vociferante ed estraniante, per odori, suoni, colori e altro ancora, confusione di *qui*.

Ma a turbarmi, fino a un vero e proprio senso di sperdimento, fu l'incontro col Responsabile del Servizio della mia nuova destinazione.

*Quello* di prima, persona ligissima alla regola, anche lui un po' al neon, un tutt'uno con protocolli e linee guida, ma pure persona a suo modo alla mano e disponibile nelle *rogne* – che del nostro lavoro, si sa, sono pane quotidiano – certo non potevo pensare che potesse reincarnarsi nella figura del mio nuovo Responsabile, qui in terra di Sicilia.

Ma, come da noi si dice: «È vero e verita!»

Il fatto era che proprio il mio nuovo capo di quella confusione sembrava essere artefice in prima persona, nonché garante istituzionale e, se il paradosso ce lo concede, custode scrupolosissimo.

Che dire dei transiti impossibili dal Pronto Soccorso senza uno straccio di carta, delle

---

<sup>1</sup> Psichiatra, analista del CIPA.

dimissioni a volte scritte su un fogliettino preso qua e là, dei turni del personale, me compreso, rabberciati di settimana in settimana, se non di giorno in giorno? E poi quelle prescrizioni all'uscita dal ricovero. *Già, all'uscita dal ricovero.* Era tutta una rumorosità stordente da *suk* della prima ora: non di rado vi si davano contrattazioni estenuanti sulle pillole da prendere a casa, sconti di dose richiesti, supplicati, implorati, in talune occasioni financo imposti dal paziente stesso e, da par suo, dal capo, ora negati, ora promessi o concessi, ma quasi sempre, comunque, *sciarriati*. E, quindi, via a una filiera lunghissima di ricette anche *sfardate* e poi riscritte, alla meglio ricopiate, con qualche svista pure; una volta, lo giuro, rimesse insieme con lo *scotch!*

E poi, l'inizio di giornata in reparto?

Lì, nel Bergamasco, si cominciava col calmo *briefing* di *équipe*, seduti tutti per bene e compiti, attorno a un ovale e le consegne fatte a puntino, medici, infermieri e pure gli OSA, con un linguaggio che non riusciva mai, neanche volendolo, a *sgarrare* di un tantino, preciso com'era, tecnicissimo, nitido come le lenzuola dei letti. E poco ci mancava, a conclusione, una dotta coda bibliografica!

Qui, all'opposto, varcato l'ingresso del reparto, veniva tutta a muoverci contro una massa chiassosa e informe di pazienti, familiari e infermieri, pure il medico della guardia notturna, uniti tutti a reclamare, lamentarsi e inveire. E lui, il Responsabile, in quel fracasso non era certo da meno, dandovi di tanto in tanto il *la* d'inizio, o rafforzandovi, se possibile ancor di più, con *gaffes* acrobatiche, certi passaggi turbolenti. Mi si faccia venia dell'azzardato neologismo: in definitiva, se ne sarebbe potuto dire come di un talentuoso direttore di *disorchestra!* Con l'orecchio implacabilmente attento a intercettare e colpire i (rari) momenti armonici del contesto, quasi fosse sempre pronto a incalzare: «*Attenzione violino, sei troppo in sintonia col contrabbasso, e tu, pianoforte, cerca di stonare ogni tanto; tamburo, tu sei troppo concentrato nel ritmo, prova ad andare almeno un po' per i fatti tuoi!*».

E poi che dire delle riunioni sui casi? Senza stabilità alcuna di luogo, di ora e di partecipanti: ora al bar in pausa o tra una consegna e l'altra, magari al telefono in viva voce, o durante il momento di visita dei familiari, a volte nate da incroci fortuiti di corridoio, mi verrebbe da dire, qualche volta quasi per sbaglio, *con chi c'è c'è*. Ma potevano ancora dirsi, queste, riunioni sul caso?

Come anche il canovaccio tipo di ogni comunicazione: interruzioni continue, che a loro volta s'interrompevano simmetricamente in una spirale infinita, in cui l'ultima cosa sopraggiunta si vantava il diritto di scalzare tutte le precedenti.

Certo, di tanto in tanto, una qualche disposizione all'accomodo, da parte sua, andava pure ad ammorbidire il solito grumo di opposte tendenze; ma questa mistura era pur sempre un impasto che non faceva difetto d'invettive, di arrabbiate, di rimostranze nutrite delle altrui rimostranze, di ruffiane lusinghe e persino di perfide allusioni, non sempre, queste, colte per ciò che erano.

Insomma, il mio perturbante interlocutore del momento, medico psichiatra, poco più che quarantino, maratoneta, centauro, e gran tifoso rosanero, in quel guazzabuglio mi pareva proprio di casa, e, anzi, a dirla tutta, ai miei occhi, sembrava sguazzarci pure, a suo immenso godimento.

Poi, un giorno, lo sperdimento svaporò e prese il posto suo l'idea di aver finalmente

capito, di colpo subentrando la *matematica certezza* di aver smascherato il personaggio in questione e con esso quel mondo che lui stesso garantiva.

E ora dirò cose di *chininico* sapore.

Il mio pensiero corse a *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, alla sua celebre profezia sulle *Iene* e sugli *Sciacalietti* che avrebbero un giorno preso il posto dei *Leoni* e dei *Gattopardi* (Tomasi di Lampedusa 1958).

Nel momento di quell'afosa giornata estiva, ricordo bene, la sentenza arrivò inappellabile: la *Iena* o lo *Sciacalietto*, che dir si voglia, ebbe il nome e il cognome del mio Responsabile, il dottor Enzo Cordovana.

Fu quando – entrambi in una pausa al bar – egli mi disse che a quel mestiere di psichiatra *non ci credeva, ma proprio per niente. Terapia, diagnosi, prognosi, guarigione*, per non parlar poi di astruserie più *fini*, quali *comorbidità, compliance, recovery*: parolone inutili e vuotissime, ai suoi occhi, e inapplicabilissime, in specie, alla sua pratica. E ora, sentite l'imperdonabile offesa arrecata al sacro Giuramento ippocratico: di sé disse *di non sentirsi, di non essere e di non volerlo neppure desiderare di essere, terapeuta*.

Di sé mi disse questo e questo solo: *che faceva teatro, che era un teatrista*.

Il fatto era che quello che poteva pure – ma a che prezzo! – passare come un personalissimo *autodafè* si dilatava poi, via via, nella sua smargiassa orazione, a una massima di portata generale, addirittura *metafisica*; e ciò si compendia in un interrogativo da lui servitomi sul piatto intarsiato di una smorfia sfingea: *come può qualcuno ardire solo di pensare di curare e persino guarire qualcun altro?*

Ora non posso dire di aver visto come il mio volto si comportò alla sua smorfia, ma di poterlo immaginare, questo sì. Ecco, io il mio volto me lo vedo ancor oggi nella forma, rappresa, di un'amara piegolina a un lato delle labbra. Avvenne così che la confusione, il tutto e il contrario di tutto, lo *scatafascio*, la vanvera del luogo mi apparvero governati da una legge nascosta e ferrea, che dello scrupoloso primario *manager* lombardo si faceva un emerito baffo. Trattavasi della legge del cinico disincanto, che, ove sentenzi nel codice della morale, trasfigura nella fradicia verità del vizio ogni apparente sfavillio di virtù, e, che, ove si pronunzi nell'ordine delle cose ultime, antivede nel misero naufragio del nulla ogni anelito d'essere.

Ora, il fatto era che più il tempo passava e più il filo del ragionamento s'ingarbugliava.

Punto primo: il dottore in questione, giorno dopo giorno, si rivelava psichiatra accorto, competentissimo, di memoria di ferro quanto alla storia dei suoi malati e di raffinatissime intuizioni cliniche. E non solo questo. Pure disponibilissimo nelle varie *camurrie*, piccole e grandi, di ogni giorno. Mai arrogante; anzi, lui il capo, un passo indietro, sempre. Il consiglio dato che non ti fa sentire *munniçça*. E, ancora: persona per bene. E ancora, *cristiano portato in palmo di mano*.

E non solo questo: il mio capo sembrava vivere al riparo dai venti olezzosi di potere e di *potericchi* che non mancano di spirare in ogni luogo e che semmai imperversano ove il potere medico rischia di cicatrizzare alla meno peggio le ferite della malattia, abdicando al compito archetipico di sanarle.

Anche uomo di buone letture e di lampeggianti squarci d'intuizione, *più sul versante*

*comunque della domanda che della risposta:* da quale incanto misterioso del suo animo risalì un giorno, tra una congiuntura e l'altra, quell'improvvisa sua rimembranza felliniana su *cosa fosse la musica?* Già, la musica: col tempo, quelle che inizialmente mi parevano le dissintonie moleste della *disorchestra*, cominciavano ad arrivarci come suoni di vibrante delicatezza.

E, infine, ecco il paradosso che la prima *inappellabile sentenza* ribaltava, questa volta sì, senza appello alcuno: *egli era terapeuta che curava e guariva; e che voleva pure bene ai suoi pazienti e da questi amato.*

Insomma, le carte mi si venivano a sparigliare di nuovo, finché, a un certo punto, le chiare acque del mio giudizio di un tempo s'intorbidirono fino al punto che lo sperdimento iniziale mi ritornò e più acuto di prima.

La cosa successe all'inizio di una giornata di lavoro e la ricordo ancora, stampata bene in testa. Come dicevo, a quell'ora, una massa umana informe, e non lieve, era solita dare il suo buon giorno, e con tutti i sacramenti, al montante di turno, già dal suo ingresso in reparto. In quell'occasione, io smontavo mentre il mio capo montava.

Successe allora che il singolo dominò sui molti. L'uno avanzò e gli altri arretrarono.

Il Responsabile ci si fece innanzi con occhi *sgrillati* e *spiritati* e il suo sguardo, come un lampo, ci silenziò e ci addomesticò. Tutti ce ne ritornammo dove eravamo venuti, mogi e zitti: pazienti, familiari, infermieri, ausiliari, e io in mezzo agli altri, e manco azzardammo a chiedergli una *cosuzza* da niente. C'era poi a scambussolarci non poco il fatto che quel giorno il nostro aveva violato le sacre ferie.

Quando poi si fece un pochino più calmo, egli questo ci raccontò, *stretto e asciutto.*

Quella mattina, prestissimo, che forse continuava a essere notte, si era svegliato angosciatissimo, ancor dentro testa e corpo nell'incubo da cui veniva. Aveva sognato che Peppino, quel secchissimo spilungone, alto sopra i due metri, che nella realtà lui aveva dimesso tre giorni prima – e Dio solo sa, anche in quel caso, quale turbolento parapiglio si era dato ai nostri occhi – quello spilungone, dicevo, pallidissimo e ancora malatissimo, non si sa come e per quale ghiribizzo della testa, era riuscito a passare attraverso la strettissima presa d'aria del finestrone della stanza di degenza. E ora, Peppino da lì pendolava, tutto aggrappato al sottilissimo davanzale che dava su un vuoto di dieci metri buoni e lo chiamava, lo invocava, gli gridava di venire a prenderlo, di venire a salvarlo.

Così il sogno di Vincenzo Cordovana.

Risvegliatosi di soprassalto, non ci aveva più dormito e il letto gli era venuto a tormento: «*Mi votu e mi rivotu suspirannu, ma senza biddizzi a contemplari*», proprio come smorfiammo la struggente canzone di Rosa Balistreri<sup>2</sup> per *sfruculiare* il sonno *latitante* dei nostri pazienti.

Il pensiero di Peppino non lo aveva lasciato più, gli aveva tolto il sonno e lo aveva fatto precipitare, ad onta della sua apparente natura *loffia*, dritto dritto al Pronto Soccorso, sebbene

<sup>2</sup> *Mi votu e mi rivotu suspirannu/passu li notti 'nteri senza sonnu/E li biddizzi tò in cuntimplannu/li passu di la notti 'nsinu a jornu.* Il canto *Mi votu e mi rivotu* è la canzone più ascoltata del repertorio di Rosa Balistreri. È molto antica, e l'autore, come in quasi tutti i canti popolari, è sconosciuto. Rosa Balistreri afferma di aver sentito cantare questa canzone per la prima volta dentro il carcere di Palermo, ed ha attribuito ad un carcerato la composizione; in realtà il testo di questa canzone è presente nella raccolta di *Canzoni siciliani* del Frontini.



quel giorno fosse di riposo, e lì aveva trovato Peppino: angosciatissimo, cereo se possibile ancor più del suo solito, ma per nulla sorpreso di vedervi *scoppiare* il suo medico. Qualche ora prima, in preda a un furore che non sapeva di che pasta *avariata* era, Peppino, facendo *pendant* col suo brutto sogno, si era scaraventato di brutto contro il finestrone della sua stanza per buttarvisi di sotto e farla così finita col suo calvario, quand'ecco che gli era venuto in testa il suo medico e che questi lo avrebbe salvato da quella *canazzza tinta* che era la sua malattia: anzi, tirando fuori tutto l'urlo della bestia ferita, aveva invocato il Cordovana di venire subito a pigliarlo. Dal *frustulo* di sollievo che ne aveva avuto, si era così deciso ad andare con i suoi piedi al Pronto Soccorso, ch  il suo medico Peppino era sicuro di trovarlo lì ad aspettarlo.

Fine del racconto.

Nessun commento, nessuna parola e simili. Men che meno un bisbiglio *infame* d'interpretazione.

Di quanto era successo, nell'anno e mezzo che io fui ancora in quel reparto non si parl  mai, n , incontrandoci fuori da li, un accenno di discorso vi fu preso. E neppure, penso, per ritrosia, pudore o altro sentimento meritevole di silenzio. Forse, semplicemente, non se ne cerc  pi  il filo perch  non ci si pens  pi .

Punto.

Qui finisce l'ampia divagazione per cui ho fatto appello alla vostra benevola pazienza e vengo al tema.

Eppure, mi prender  ancora due ultime parole su questa storia.

Quello psichiatra, che diceva di non sapere, n  di volere curare e guarire e che invece curava e guariva pure, quel giorno aveva per  operato nell'ordine della *salvezza*; ordine, questo, che va per  di gran lunga ben oltre quello della cura e della guarigione.

Ora, quando dico *salvezza*, lo faccio con una parola che voglio qui profferire nel senso pi  laico possibile del termine; eppure, se qualcuno vorr  recepirla con una qual certa intonazione religiosa, sappia che non me la prender  comunque a male e che, anzi, sarei disposto pure a fargliene una liberatoria apposta.

Il mio discorso si ricongiunge adesso alla mia riflessione su Pirandello, nell'affermare che, se salvezza quella volta ci fu, *ci fu proprio perch  il mio capo pensava di fare teatro e di essere un teatrista*.

Ora prover  a spiegare perch .

## Parte seconda

Sulle consonanze tra analisi e teatro, lo sappiamo bene, c'  di certo un gran bel dire nella letteratura analitica e non star  qui a farne un sunto che abbia pretese di completezza. Mi limiter  solo a essere debitore di ci  che Augusto Romano<sup>3</sup> ha mirabilmente scritto al riguardo, nel paragonare il terapeuta a un attore, giustificando l'accostamento in virt  del fatto che *entrambi incarnano continuamente figure sempre diverse*; avendo peraltro, ciascuno a suo modo, *la funzione di spingere l'altro alla commozione*.

<sup>3</sup> Relazione tenuta il 21 maggio 2006 in occasione del Convegno *La comprensione dell'altro* organizzato in Firenze dalla rivista *Anima*, consultabile *on line* nel sito [www.arpajung.it](http://www.arpajung.it), dal titolo *Limiti della comprensione*.

Romano tratteggia due esemplari drammaturgie assai diverse tra loro, l'una enunciata da Denis Diderot (1830), l'altra da Konstantin Stanislavskij (1938).

Cominciamo dal secondo. Questa tipologia, che di certo lusinga di più il nostro amor proprio di analisti, avrebbe a che fare, infatti, almeno nelle intenzioni, *nientemeno che con la verità*. Vissuto e verità vi si unirebbero insieme, avendo così luogo una *grandiosità che si traveste di autenticità*. Stanislavskij chiede infatti all'attore di essere fino in fondo il personaggio che interpreta, *giacché il solo apparire non basta proprio, occorre essere*.

Se la parola è il risultato di un processo, l'attore deve fare questo processo per proprio conto, risalire dalle parole ai pensieri e ai sentimenti che le hanno originate: rifare quindi, da un punto di vista organico, il periplo dell'autore. E perciò l'attore deve ricostruire il 'sottotesto', ritrovare al di là delle parole il vissuto. A tal fine, egli dovrà ricostruire la vita del personaggio, riempire i vuoti lasciati nel testo dall'autore, innestare sulla linea biografica del personaggio sue esperienze analoghe che renderanno vissuta quella biografia (Romano, p. 8).

Come non sfuggire alle *Sirene* che con Stanislavskij ci cantano il sacro peana dell'*Autenticità*, dell'*Immedesimazione* e dell'*Empatia*? Parola, questa, che avrebbe peraltro trovato un'ulteriore glorificazione da recenti studi sul cervello e sul comportamento scimmieschi. Si tratta, in fondo, di quella sorta di postulato ontologico-metafisico che può andare sotto il nome di *Relazione*, nelle sue diverse declinazioni di *intersoggettività*, di *spazio interpersonale*, e via dicendo. Ora, non che si voglia ritornare all'asettica parola *kraepeliniana*, ma come non ammettere che il termine *Relazione* sia a volte svilito al ruolo di melensa parola d'ordine, *passé-partout* per ogni buon percorso terapeutico, per cui saggio, forse, potrebbe essere il proporre una durevole moratoria d'uso?

Ma ad aggravare il quadro è poi quanto Romano ci dice sul possibile sentimento di onnipotenza che si annida nel programma eroico della *tentazione* Stanislavskij: «l'ambiguo piacere di sentirsi buoni, e ancora il gusto del tormento interiore e della ruminazione che sono a volta la droga dell'analista, il suo vizio professionale» (*ibidem*).

E che, diremmo noi, sono forse la più insidiosa spinta mortifera con cui l'analista può colludere rispetto alle aree di morte del paziente.

Mentre, prosegue Augusto Romano:

... non è possibile trattare ogni genere di pazienti, giacché l'empatia e l'analogia delle esperienze hanno un limite [...] e, nell'ottica di Stanislavskij, [l'analista] non può fare a suo piacimento Amleto e Falstaff. [...] Ognuno dovrebbe rispettare il suo limite (*ibidem*).

Altro è invece quanto ci suggerisce Diderot ne *Il Paradosso sull'attore*.

Qui la testa sembrerebbe averla vinta sul cuore e il lucido discernimento verrebbe a prevalere sulla calda sensibilità:

Il suo [dell'attore] talento consiste non nel sentire [...] ma nel rendere i segni esteriori del sentimento con tanta scrupolosità che voi [spettatore] ne restiate ingannato. Egli non è il personaggio, lo interpreta, e lo interpreta così bene che voi lo scambiate per quello (*ivi*, p. 7).

Tutto deve essere calcolato, combinato, ordinato nella sua testa.

Così continua Romano, citando Diderot:

Le lacrime dell'attore [...] scendono dal suo cervello. [...] Il vero talento consiste nel conoscere a fondo le manifestazioni di quest'anima presa a prestito (*ibidem*).

*Egli non è mai il suo personaggio, ma lo interpreta*, e su ciò vale proprio la pena soffermarsi, per cogliervi una paradossalità feconda di presenza-assenza, di pieno-vuoto, di qui-altrove, per cui il teatro, ci suggerisce Antonin Artaud: «ristabilisce il legame tra ciò che è e ciò che non è, tra la virtualità del possibile e ciò che esiste nella natura materializzata» (Artaud 1938, p. 123). Ma di cosa ciò ci parla se non della magia archetipica della *maschera*<sup>4</sup> e della sua fiera rivincita sulla folgorante immagine dell'eroe?

È chiaro, peraltro, che la *mozione*-Diderot non vada molto a genio a noi analisti, laddove tornerebbe più remunerativo fare del sentimento la linfa vitale del nostro lavoro; mentre qui il sentimento sembrerebbe mancare del tutto.

Ma, a ben vedere – ci avverte Romano – forse non è proprio così, nel senso che anche nel modello Diderot il sentimento gioca la sua parte, «solo che non è volto direttamente all'esterno, ma piuttosto tutto concentrato sul compito. Da questo punto di vista – osserva Romano – il modello di Diderot tocca una sorta di ascetismo» (*ibidem*).

Se questa particolare tipologia riesce a non scivolare nella versione degradata dell'analista *demiurgo* che pensa di poter incarnare tutte le parti, può invece venircene quella dell'attore-analista che si mette al servizio del suo personaggio con la *discreta devozione dell'artigiano scrupoloso*.

Dice l'autore (*ibidem*): «L'analista, per così dire, si svuota di sé ma al tempo stesso non si concede di essere invasato, cioè insieme illuminato e accecato», aggiungendo – e qui la cosa sembrerebbe perfettamente addirsi alla sincronicità onirica occorsa al mio Responsabile – aggiungendo, dunque, «Questo, se mai accadrà, appartiene all'ordine del miracolo, e non può essere cercato; anzi, va contrastato sino al momento in cui non ci si debba dichiarare vinti» (*ibidem*).

In effetti, il mio Responsabile non fece niente perché quell'esperienza gli accadesse e su questo *niente* vi prego di porvi la massima attenzione, perché credo ci sia il succo del mio discorso. Anzi, si potrebbe dire che tutta la sua pratica quotidiana sembrava rifuggire da ogni esplicita e programmatica intenzionalità terapeutica; certo egli, se si può dire, sé *noiente*, finiva

<sup>4</sup> Per una ricca ricognizione sugli aspetti antropologici e psicologici della *maschera*, si rimanda al saggio di Angiola Iapoce, *Psiche: una maschera necessaria*, in *Inganno e autoinganno* (M. Failla a cura di), Fattore Umano Edizioni, Roma 2017, pp. 202-203; ove, in particolare, se ne sottolinea la valenza «di elemento di transizione tra sé e il mondo, un luogo esemplare dell'intermediarietà [...], il transito per rendere visibile l'invisibile e l'incomunicabile, cioè non il corpo anatomico, ma il corpo 'emotivo', il corpo affettivizzato, il *leib*». In tal senso, seguendo il pensiero dell'Autrice, potremmo dire che la *rivincita* che la Maschera si prende sull'Eroe è quella del dispositivo dell'eccedenza trasformativa sul dispositivo, in sé concluso, dell'onnipotenza autoreferenziale.

comunque per curare; e del resto, l'atto prescrittivo stesso anche di una pilloletta non può non ricadere nell'orbita della cura. Ma egli era ben consapevole dello scarto posto tra sé e il terapeuta e questo scarto era forse proprio il suo essere, sono le sue parole, *teatrsta*, e che all'inizio della storia, non di rado, mi diede il suo bel tormento: *ma questo c'è o ci fa?* Ora, io penso proprio che questo nulla, questo scarto irriducibile sia lo spazio propizio germinativo del primo dei tre Verbi, il *Geben-lassen*, il *lasciare accadere*, di cui ci dice Jung; dove «l'Io che ritiene di occupare tutto il mondo pensabile, deve limitarsi, ridursi, contrarsi, per lasciar spazio alle emanazioni dell'inconscio» (Romano, *ibidem*), così ricambiandogli, ci verrebbe da dire con un sorriso, la *cortesia iniziale*, quando, in origine, fu invece l'inconscio a limitarsi per consentire all'Io di costituirsi.

Mi sovengono adesso due metafore, entrambe avendo a che fare con la luce.

Al modello Stanislavskij sembrerebbe ben addirsi quella dell'intenso fascio di luce che, prepotente, prova a chiarire fino in fondo il dato d'esperienza che ha di fronte, con l'ambizione di creare le premesse di una sua fedele riproduzione.

Questo fascio potrebbe essere rappresentato dalla figura del *faro*, con le sue seducenti blandizie, specie quelle che operano a partire dalla sua odierna versione, quella del sottilissimo *raggio laser* di precisione. Ai nostri giorni, infatti, circola sempre più nei congressi di Medicina, come pure in quelli di Psichiatria, un nuovissimo conio idiomatico, che è per l'appunto quello di *Medicina di Precisione*<sup>5</sup>. Si dà così nome al tentativo d'individuare, attraverso una sofisticata indagine genetica combinata con un'infinita raccolta di dati clinici, il luogo esatto del *tarlo* da cui il morbo ha avuto origine e di confezionarvi un miratissimo antidoto<sup>6</sup>. Qui, s'impone però la considerazione che se anche il mondo *Psi-* pretende d'essere anch'esso di precisione, esso può così di misconoscere la rotondità irriducibile dell'esperienza della vita che ha davanti; il cui battito, ci dice Emanuele Trevi (2017) riprendendo Clarice Lispector, è «insieme un ritmo e un'aritmia»: il profondo dell'esistenza che, secondo la scrittrice brasiliana, «emerge per bagnare e cancellare le tracce del pensiero».

È così lecito ipotizzare che ove la cura della psiche venga ingenuamente a impigliarsi nel dogma della precisione puntiforme, essa rischia al tempo stesso di perdere di vista l'intero, depauperandosi della sua originaria *vis sanatrice* e uniformando il suo oggetto a cosa *piatta e inerte*.

Ritornando all'analisi, ci si può ragionevolmente chiedere quanto l'istanza d'onnipotenza, che acceca proprio con la sua luce, si estenda al terapeuta Stanislavskij: il fascio di luce che con la sua potenza annulla le sfumature chiaroscurali di cui si sostanzia la vita<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Che sembra fare il paio con l'altro irrinunciabile conio idiomatico di *Evidence-based Medicine* (EBM). Sul rischio di una semplicistica estensione dell'EBM dalla Medicina alla Psichiatria si veda l'illuminante posizione critica contenuta nell'articolo di Susanna Every-Palmer e di Jeremy Howick (*Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 2014).

<sup>6</sup> Per la cronaca: Obama vi ha stanziato un investimento iniziale di 200 milioni di dollari. Il primo risultato entrato nella pratica con questa funzione è stato per esempio l'anticorpo monoclonale *trastuzumab*, approvato negli Stati Uniti nel 1998, per trattare i tumori del seno che esprimono sulle cellule il recettore HER2.

<sup>7</sup> Nella *Prefazione* di Filippo Maria Ferro alla recentissima edizione italiana del testo del 1906 di Eugen Bleuler, trad. *Affettività, Suggestione, Paranoia*, (Fattore Umano Edizioni, Roma 2017), a pagina XII si fa riferimento a «... una psicopatologia che alla moda delle evidenze sacrifica le sfumature che pure dovrebbero costituire l'essenza del suo 'speciale' sapere».

Altro, invece, sembrerebbe essere il terapeuta à la Diderot, *col suo nulla appresso*, umile artigiano dello scarto, a cui potrebbe addirsi piuttosto quel felice ossimoro con cui Maria Ilena Marozza (2012) prova a definire l'analista, come *esperto di niente*. E alla cui figura, con un po' d'astuzia, come vedremo, provo piuttosto ad accostare l'immagine di un'altra fonte di luce, quella del *Lanternino*.

E con ciò andiamo finalmente al *Fu Mattia Pascal* (Pirandello 1904).

### Parte terza

Prima di entrare nel merito, qualcosa soltanto accenneremo però alla questione della forma, che, lo sappiamo bene, è *già* sostanza.

Non sembra Mattia Pascal, in effetti, nutrire alcun interesse per lo stile del proprio racconto; sollecitato infatti dallo stesso don Eligio a rifarsi a modelli letterari per via del «loro particolar sapore» (ivi, p. 8), egli così dice: «io scrollo le spalle e gli rispondo che non è fatica per me» (*ibidem*); così calando sul tavolo l'Asso di Briscola che parrebbe *chiudere* la partita di questa singolare poetica: il *fu Mattia* si rivela assai poco incline a fare seguire ai propri propositi e convincimenti fatti che siano con essi in rapporto di coerenza: *egli si fa narratore, che scrive per distrazione*.

*Ma tutto ciò, pur con le dovute differenze del caso, non è in qualche modo in sintonia con lo stile di quel terapeuta che curava anche lui, se così si può dire, per distrazione, o con l'esperto di niente, di cui ci diceva prima Maria Ilena Marozza?*

Vado, dunque, dritto ai capitoli dodici e tredici del *Fu Mattia*, alla cui lettura, in particolare, m'ispiro per la mia conclusione.

Ma prima di provare a ragionarci un po' intorno, vorrei dirvi la prima cosa che mi è venuta in mente.

Che strana tenerezza ci può essere nel pensare che venga a riferirsi pure a noi, alla nostra vita associativa di analisti e ai nostri incontri, a volte tutto un contorcersi di oblique allusioni, di dispute aspre e di acidi malintesi, ma anche di salamelecchi e ruffianerie, incontri ove di tanto in tanto vien pure a farci visita *la grazia dell'incontro*, che venga a riferirsi pure a noi, dicevo dunque, quello che Anselmo Paleari così descrive:

... scompiglio delle singole lanternine: chi va di qua, chi di là, chi torna indietro, chi si raggira; nessuna trova più la via; si urtano, s'aggregano per un momento in dieci, in venti; ma non possono mettersi d'accordo, e tornano a sparpagliarsi in gran confusione, in furia angosciosa: come le formiche che non trovino più la bocca del formicajo, otturata per ispasso da un bambino crudele (ivi, p. 184).

Andiamo avanti, dunque.

Nel capitolo dodici de *Il fu Mattia Pascal, L'occhio e il Papiano* (ivi, p. 132), Anselmo Paleari ci introduce alla filosofia del *buco nel cielo di carta*: l'incidente casuale e banale che disvela l'effimera convenzionalità del nostro stare al mondo e che ci toglie il terreno da sotto i piedi.

Potremmo leggerci l'ombra dell'*Unheimliche*? A ben vedere, sì: e, dunque, la pubblicazione de *Il fu Mattia* gioca di buon anticipo, quindici anni, su quella de *Il Perturbante (Das Unheimliche)*,

1919) di Sigmund Freud e di appena due la prima introduzione del concetto in questione in ambito psicologico con Ernst Jentsch, che è del 1906<sup>8</sup>.

Per quel che ci riguarda come junghiani, non si fa certo fatica ad apparentare all'immagine del *buco nel cielo di carta* l'irruzione dell'inconscio nel pacato flusso coscienziale; e con esso, lo sfrangiamento egoico, che non è solo, lo sappiamo bene, sinonimo di malattia, ma anche, quando ci va bene, sinonimo di preziosa *chanche* individuativa.

Ora, a pensarci bene, quei giorni di lavoro qui in terra di Sicilia erano tutti un irrompere di strappi e di *scucitezze* e quell'apparente trascuratezza della prassi quotidiana ne era una sorta di pacifico salvacondotto, recante a suo modo il marchio di fabbrica del *cielo di carta*.

Nel nostro gergo potremmo forse dire che *il gioco dell'Io vi si svolgeva al ribasso*: non penso che si trattasse di una *intenzionale disintenzionalità*: nulla di programmatico di certo, le cose andavano così, per conto loro, e, a dire il vero, non saprei darmene una spiegazione su come la cosa si mise a funzionare in tal modo; sta di fatto che quel parapiglio alla fine funzionava, in termini, mi perdonerà il Cordovana, anche di *recovery, compliance e abbattimento dei drop out*; e, direi a occhio, forse persino meglio rispetto ai luoghi bergamaschi. E magari, capitava di divertirsi pure, come quella volta che il *casino* giocoso tra medici e pazienti assunse tali acuzie sonore che gli infermieri si precipitarono *scantatizzi*. A proposito ricordo: una volta dissi a un mio collega analista più anziano del dono che il nostro lavoro a volte ci fa nel concederci la gioia del divertimento, e lui mi corresse, "*dottore, non divertimento, ma passione*" e io a ribattere *presuntuosetto*, "*no dottore, non solo passione, ma anche divertimento*".

Nella stanza d'analisi quel *buco*, sappiamo bene, *coincide col vero inizio dell'analisi stessa*.

Su questo Fédida dice magistralmente:

L'analista non può che attendere una cosa: l'inquietante estraneità, il perturbante. Se si trova all'interno di una familiarità del simile, si trova all'interno di una pratica della teoria dell'Io, teoria che fa sì che io sia supposto aiutare l'altro perché immagino di potergli somigliare [...] Il processo analitico umano-disumano comincia con l'inquietante estraneità, che è ciò con cui l'analista ha un appuntamento. Se questo incontro non c'è, non vi è nessuna possibilità di pensare di poter curare un simile. 'Inquietante estraneità' significa che è lì dove qualcosa s'infrange, si interrompe, che ci si può mettere ad ascoltare, ad intendere (Fédida 2007, p. 82).

Discorso che sembra nutrirsi del celebre passo platonico del Cratilo (Platone 414. B):

Ma tu non ti rendi conto che io mi lascio trascinare fuori dal seminato non appena imbocco un tratto liscio?

Ora, tuttavia, non vorrei far torto a Fédida e al suo possibile antico mentore greco nell'affermare che *il buco* tuttavia un *cielo di carta* lo presuppone *inevitabilmente*.

<sup>8</sup> Freud, in effetti, si rifà alla teorizzazione di Jentsch, secondo cui la modalità drammaturgico/retorica presente in alcune opere letterarie si fonda essenzialmente sull'*escamotage* di porre il lettore di fronte a una sorta di paradosso cognitivo, nel quale egli si trova impossibilitato a decidere se alcuni personaggi della storia siano oggetti animati o inanimati, esseri viventi oppure cose senza vita. Vi si può agevolmente rinvenire una sorprendente analogia col capitolo de *Il fu Mattia* in questione, a proposito delle pirandelliane marionette rimaste attonite all'avvenuto buco.

Checché ne pensi certa deriva *New Age* del discorso junghiano, e non solo di questo, la teoria rimane, infatti, premessa irrinunciabile per una *sufficientemente* buona prassi terapeutica; e ciò non solo come momento di necessario ancoraggio *ordinativo*, rispetto alla possibile invasione *unheimlich* connessa all'impatto con la sofferenza psichica. E, tuttavia, il buon uso della teoria esige, Jung ce lo insegna e le parole di Marozza ce lo ribadiscono a chiare lettere, che questa sia «smentita nell'autentica esperienza terapeutica, per costituire lo sfondo sul quale emerge, per contrasto, il caso individuale» (Marozza 1999, p. 30).

Se ne potrebbe dire di un sapere che, nella sua crescita, *costella* generative lacune di mancanza, la cui bellezza è forse quella che ci arriva dai versi di Sandro Penna:

*La bellezza di quelli che non sanno/Non è più bella di quelli che sanno?*

Detta *smentita* non è forse il buco nel cielo di carta della stanza d'analisi?

*La teoria, forse, come male necessario? Chissà!*

Ciò detto, dunque, può servirci per fissare qualche paletto al nostro percorso: come dire, restando al capitolo dodici, *va bene Amleto, ma anche Oreste ha le sue ragioni*: possiamo tentare di mettere i due in una feconda, per quanto complicatissima, *tenzone dialogica*?

E, ora, due parole conclusive, a partire dal capitolo tredici, *Lanterninosofia* (Pirandello 1904, p. 182).

Qui, è mio parere, incontriamo una delle chiavi di volta del discorso pirandelliano. Mi riferisco al tema del *Nulla*. E lo farò solo per un brevissimo cenno, e gli interrogativi, vi dirò subito, sopravanzano le risposte.

Intanto, non ci sfugga la dolentissima circostanza dell'incontro tra *Meis* e *Paleari*: *la prigione cieca dell'esistenza da cui muove il bisogno del conforto cresciuto fino all'esasperazione*.

Da qui, la prima domanda: non è forse questo il luogo d'origine dell'Arte? Ma la stessa condizione non è anch'essa linfa del lavoro analitico?

Del *nulla*, dunque, vi si dice in questo passo; ma possiamo parlare di *nichilismo*? qualche dubbio me lo fa venire la *domanda* pirandelliana, che così ci interpella:

Spento alla fine a un soffio, ci accoglierà la notte perpetua dopo il fumoso giorno della nostra illusione, o non rimarremo noi piuttosto alla mercé dell'Essere, che avrà soltanto rotto le vane forme della nostra ragione? (ivi, p. 183).

Sì: qui di Essere si dice anche; e con la maiuscola. La questione può dunque dirsi lasciata aperta?

Ma la domanda che qui mi pare più opportuna, toccandoci direttamente, è un'altra: *In quale zona si adagia il nostro fare analitico?*

Nel cerchio più o meno ampio di luce – di qualsivoglia intensità e colore che sia – del *lanternino* o nell'oscurità che lo circonda da ogni parte?

Ecco, io vi proporrei questo.

Si potrebbe immaginare un filo molto tenue, un impalpabile *limen*, che la luce separa dal buio – anzi, si può dir meglio – *un limen* che è ancora luce e ancora buio, *luogo delle verità intraviste e che subito si sottraggono allo sguardo*. Chiamo qui a testimoniare una marionetta; e mi

riferisco alla toccante interpretazione che Totò fa di *Jago* nel film *Cosa sono le Nuvole* (1968)<sup>9</sup>, a regia di Pasolini, in particolare alla scena in cui alla domanda su cosa sia la verità, egli così risponde:

JAGO: *Cosa senti dentro? Concentrati bene. Cosa senti?*

OTELLO: *Sì, sì, si sente qualcosa che c'è!*

JAGO. *Quella è la verità. Ma, sb! Non bisogna nominarla, perché appena la nomini, non c'è più.*

Mi sovviene la tesi *kabbalistica* della creazione del mondo che procede dal ritiro di Dio. Se ne potrebbe dire come del momento in cui l'Essere si ritrae *per dar modo anche al nulla di aver la sua parte*.

È a partire da questa esigua frangia chiaroscurale che al mio collega e a Peppino fu data la *grazia* di quell'incontro? E questa *grazia*, se ci fu, non si diede forse nell'*ordine di quel miracolo che*, come ci dice Romano, «non può essere cercato; e che, anzi, va contrastato sino al momento in cui non ci si debba dichiarare vinti»?

Per questo, mi piace pensare che se un *nume tutelare* avrà mai protetto il mio Responsabile, non sarà stato il Dio onnipotente, il *Pantocrator* della nostra splendida *Cappella Palatina*, *colui che tutto tiene*, ma *colui* di cui ci parla Emmanuel Lévinas alla fine di *Nuove Letture Talmudiche*:

Iniziativa del concedere che, nello scontro di forze cieche, nella disputa che è forse il senso – o il non senso – del caos che precede l'essere, rende il mondo possibile. Essere come pace, e fondato sul movimento apparentemente negativo del ritegno. Ontologia aperta alla responsabilità verso gli altri. (Lévinas 1996, p. 97)

## Bibliografia

- Artaud A. 1938, trad. *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1968.
- Diderot D. 1830, trad. *Il paradosso dell'attore* (a cura di R. Serpa), Angelo Signorelli, Verona 1993.
- Every-Palmer S. e di Jeremy Howick J., *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 2014.
- Fédida P. 2007, trad. *Umano/Disumano*, Borla, Roma 2009.
- Ferro F.M. 2017, *Prefazione a Eugen Bleuler, Affettività, Suggestione, Paranoia*, Fattore Umano Edizioni, Roma.
- Iapoce A. 2017, *Psiche: una maschera necessaria*, in *Inganno e autoinganno* (a cura di M. Failla), Fattore Umano Edizioni, Roma.
- Jentsch E. 1906, *Zur Psychologie des Unheimlichen*, Kessinger Publishing, Whitefish USA 2010.
- Lévinas E., 1996, trad. *Nuove letture talmudiche*, SE, Milano 2004.
- Marozza M 2012, *Jung dopo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Marozza M. 1999, *La clinica come problema epistemologico*, in *Psicologia Analitica. La teoria della clinica* (a cura di L. Aversa), Bollati Boringhieri, Torino.
- Pirandello L. 1904, *Il fu Mattia Pascal*, Einaudi, Torino 2014.
- Platone 1997, *Cratilo. Tutte le opere* (a cura di E.V. Maltese), Newton Compton, Roma.

<sup>9</sup> *Cosa sono le nuvole*, Regia di Pier Paolo Pasolini, episodio del Film *Capriccio all'italiana*, 1968.



Romano A., *Limiti della comprensione*, [www.arpajung.it](http://www.arpajung.it), pp. 1-10.

Stanilasvskij K., 1938, trad. *Il lavoro dell'attore su stesso*, Laterza 2008.

Tomasi G. di Lampedusa 1958, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano 1963.

Trevi E. 2017, in *La Lettura*, Supplemento al *Corriere della Sera* del 26 marzo 2017.



# Pirandello ridens

Robert Mercurio<sup>1</sup>

Luigi Pirandello, come tutti i più grandi scrittori, sapeva osservare e descrivere, con grandissima precisione, la nostra condizione umana in tutte le sue sfumature. Ciò che, con un'insolita perspicacia, Pirandello coglie della nostra realtà umana sono proprio le nostre incongruenze e le nostre contraddizioni. Non esprime né approvazione né condanna nei confronti di chi cade nel tranello delle contraddizioni; non si pronuncia né a favore né contro le decisioni prese dai suoi personaggi, e non giudica. Pirandello si limita a cogliere e a mettere in evidenza questo inevitabile fenomeno di vita.

In questo Pirandello è in perfetta sintonia con Carl Gustav Jung che, a sua volta, sottolinea l'importanza delle inevitabili contraddizioni della vita (Jung 1934/1939, pp. 20, 118). Anche in quei momenti in cui crediamo e sentiamo di essere veramente convinti di un principio, della correttezza di un gesto o di un passo da fare nei confronti di qualche problema, se ci ascoltiamo con grande attenzione, sentiremo da qualche parte dentro di noi – insegna Jung – un'altra voce. Come Pirandello, anche Jung mette in discussione l'illusione della compattezza e della solidità della personalità. C'è – ci insegna Jung – una fondamentale dissociabilità nella personalità che tende a dividersi, a volte persino a frammentarsi, davanti a certi stimoli. Siamo fatti così, dice Jung. Ci piace credere che le nostre personalità siano dotate di un altissimo livello di coesione interna, ma spesso non possiamo negare che la realtà è un'altra. Questa dissociabilità non andrebbe vista come un difetto, perlomeno non sempre (Jung 2006, vol. I, p. 397). Essa, infatti, è ciò che rende la personalità un vero sistema, una rete, un *network* in cui le diverse parti interagiscono tra di loro e a volte si scontrano. La tensione tra gli opposti dentro l'essere umano diventerà per Jung la base della sua visione dell'energetica psichica. La tensione tra gli opposti diventerà per Jung quel luogo (interno ma anche esterno) in cui un individuo si definisce (o non si definisce) come persona *etica*. Arriva, il nostro Jung, a vedere e a interpretare l'immagine del Cristo crocifisso come rappresentazione dell'esperienza umana per eccellenza: la tensione tra gli opposti retta e vissuta lealmente fino in fondo (Jung 2006, vol. II, p. 414).

Tornando a Pirandello, le vicende di Moscarda, nel romanzo *Uno, nessuno e centomila* illustrano benissimo la dissociabilità della personalità. Lo stimolo altro non è che un commento, apparentemente insignificante, della moglie sul fatto che il naso del protagonista

---

<sup>1</sup> Psicologo, Analista dell'ARPA.

sia storto. Ma questo innocuo commento funge da solvente, e quel collante che tiene insieme i pezzi della personalità, donandoci un senso di identità, si scioglie.

Lo strumento che Pirandello utilizza per trattare l'incongruo nell'esistenza umana è, in gran parte, l'*umorismo*. Nel suo saggio dedicato proprio al tema dell'umorismo – pubblicato per la prima volta nel 1908 – Pirandello esamina come tanti altri scrittori del mondo classico e della scena contemporanea abbiano utilizzato l'umorismo e fa delle distinzioni preziose tra ciò che è semplicemente *comico*, *l'ironia* e, infine, *l'umorismo*. Il *comico* separa, mette distanza, ridicolizza e suscita una risata liberatoria in cui, chi ha dato vita al momento comico (la vittima del comico), altro non è che lo sfortunato oggetto da cui, noi che ridiamo, ci allontaniamo. Esso assomiglia per certi versi alla funzione 'attiva' della proiezione che divide. L'*ironia*, invece, rischia di degenerare e diventare sarcasmo. Dal canto suo, Pirandello nei suoi scritti osserva e descrive senza mai dimenticare che del momento comico siamo *tutti* osservatori ma *anche protagonisti* (o vittime, se volete). Ridiamo del serio avvocato oppresso dall'afa della vita, che si chiude in una stanza col suo cagnolino nella novella *La carriola* (Pirandello 2007, vol. V, p. 214), o del povero Belluca, il contabile docile e preciso che esce dall'oppressione della sua vita grazie al suono del fischio del treno che ha udito (o che crede di aver udito) (*ivi*, p. 79). Ridiamo dell'illustre professore Bernardino Lamis (Pirandello 1954, p. 1012) che presenta la sua *lectio magistralis* sul manicheismo davanti a un'aula affollata... di soprabiti, ma non di studenti! Ridiamo di loro, ma anche di noi stessi perché Pirandello – e in questo risiede un aspetto importante del suo genio ma, soprattutto, della sua umanità – condisce il comico e l'ironia con un grande senso di partecipazione e di compassione, forze che uniscono, non separano. L'operazione di Pirandello ci porta vicini a ciò che Jung definiva 'proiezione passiva' – quel gesto di empatia che ci spinge ad attribuire ad un'altra persona le nostre reazioni emotive e di provare ciò che prova l'altro (o che crediamo provi l'altro) (Von Franz 2010, pp. 17-26). Proviamo imbarazzo per uno che è in imbarazzo, la vergogna di un amico è anche la nostra vergogna, e condividiamo e partecipiamo alla gioia di un nostro vicino. Come scrive Peter Berger, sociologo e autore di un interessantissimo libro dal titolo *Homo Ridens* (1999), l'uomo è il proiettore nella vita perché lui *in primis* è proiettato (*ivi*, p. 305). Ognuno di questi personaggi pirandelliani è una sorta di *everyman*: siamo tutti noi. E in questo traspare un tema importante della psicologia di Jung, il tema dell'*Anthropos* che per Jung è l'archetipo della nostra *comune, condivisa umanità* (Von Franz 1994, p. 133). Siamo tutti, in ultima analisi, nella stessa barca.

Nella sua arte Pirandello fa ciò che Jung ci incoraggia a fare nei confronti della nostra sofferenza, ma anche in quei momenti in cui ci sentiamo (o forse in cui siamo realmente) ridicoli: *vivere l'esperienza pienamente, ma allo stesso tempo osservare noi stessi mentre la viviamo*. Nei suoi seminari sulle 'visioni' di una paziente americana, Jung illustra come a volte dobbiamo 'chiudere l'Anima in una provetta' e osservarla senza permettere che essa produca nessun agito nella vita (Jung 1930-1934, vol. I p. 613). In un altro testo, Jung usa l'immagine di un uomo che si trova in una vallata dove si scatena un temporale (1988, p. 285). L'uomo si bagna, patisce il freddo, soffre, ma idealmente una parte di quello stesso uomo si trova in cima ad un'alta montagna, al di sopra del temporale e delle nuvole, e da lì osserva ciò che gli sta succedendo e ciò che sta provando. Ma la nostra coscienza è terribilmente rigida e tende ad identificarsi completamente con la propria sofferenza. Il depresso sente di *essere* la

depressione invece di riconoscere che si tratta di una personalità *colpita* dalla depressione ma che si caratterizza anche in tanti altri modi. Pirandello dimostra di capire fin troppo bene la psicologia del nevrotico che spesso è così attaccato (quasi affezionato) alla propria nevrosi da ostacolare i movimenti della psiche che lo porterebbero a superarla e ad uscirne. Il senso dell'umorismo ammorbidisce la coscienza e trasforma la rigidità in flessibilità, permettendoci di vivere ciò che Koestler ha chiamato una 'bisituazione': siamo pienamente dentro e fuori allo stesso tempo (Koestler 1975 in Berger 1999, p. 103).

Il filosofo francese Henri Bergson, nel suo saggio sul *riso* (1901, p. 199), insiste su un punto essenziale: il senso dell'umorismo porta con sé dei chiari vantaggi cognitivi. L'umorismo ci permette di capire di più, di essere più intelligenti e di cogliere la complessità della vita in modo originale e sempre più umano. Ribalta il tragico, come quella terribile situazione che vive lo iettatore Chiarichiaro nella storia *La patente* (Pirandello 2007, vol. IV). Chiarichiaro si rivolge all'avvocato per fare causa a dei ragazzi che l'avevano offeso, dandogli dello iettatore in pubblico. Ma non fa causa per proteggere la sua reputazione o per una questione di dignità. La causa legale diventerebbe per questo povero uomo (vittima delle cattive opinioni – delle proiezioni – che gli altri hanno di lui) un'occasione per avere una patente, un riconoscimento ufficiale di ciò che gli altri gli attribuiscono. In questo modo la potrà usare a proprio vantaggio. La patente confermerebbe il male che egli è in grado di provocare e tutti sarebbero disposti a pagarlo pur di tenerlo lontano dalle loro case o dai loro posti di lavoro. Un gran bel 'vantaggio secondario', diremmo noi.

Molti autori – da Schopenhauer (Jung 2006, vol. III p. 47) che considerava l'umorismo l'unica qualità divina che posseggono gli esseri umani, al già citato Peter Berger, agli esponenti della scuola della psicoterapia esistenzialista (Rollo May, Irvin Yalom) – vedono nell'umorismo un'apertura alla trascendenza (May 1969, *passim*). Persino Freud, pur non utilizzando il termine *trascendenza* come fa Jung, riconosce che i meccanismi che danno vita e forma ai nostri sogni sono simili ai meccanismi che stanno dietro ai motti di spirito. Motto di spirito e sogno, quindi, come due aperture ad una visione diversa della vita rispetto alla posizione dell'*io*.

Il povero Bobbio (Pirandello 1954, p. 622) che nega che il suo terribile mal di denti possa essere passato grazie a quell'*Ave Maria* che gli era scappata, è l'emblema dell'uomo moderno con il suo razionalismo e il suo (nostro) mito della scienza. Nonostante il mal di denti gli passi anche una seconda volta dopo la recita di una preghiera, Bobbio, con un gesto buffo e quasi grottesco, è disposto a farsi togliere tutti i denti pur di dimostrare che Dio, in tutta questa vicenda, non c'entra. Pirandello di nuovo si dimostra fine psicologo. Il nostro Bobbio, conosciutissimo notaio nel suo paese di Richiere, era «ormai senza fede e scettico ma aveva tuttora dentro – e non lo sapeva – il fanciullo che ogni mattina andava a Messa con la mamma» (ivi p. 630). Dove è la compattezza e la coesione della personalità? Pirandello ci fa notare che agisce spontaneamente una spinta archetipica proveniente dal bambino divino, dal *puer aeternus* che permette alla coscienza di aprirsi nuovamente al senso della meraviglia delle cose e credere persino nei miracoli! L'assurda incongruenza del Bobbio illustra bene quanto sia dannoso per noi perdere il contatto con gli aspetti della nostra psicologia che vanno ben oltre i limiti della coscienza.

Concludo con una breve citazione di Peter Berger:

il mondo disincantato e dichiaratamente razionale dell'epoca moderna genera anch'esso delle incongruenze [...] fino a quando l'uomo moderno potrà continuare a ridere di se stesso, la sua cacciata dai giardini incantati dei bei tempi andati non potrà dirsi compiuta. La nuova sensibilità umoristica potrà rivelarsi il tallone d'Achille della modernità come pure la sua possibile ancora di salvezza (Berger 1999, p. 308).

## Bibliografia

- Berger P.L. 1999, *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Il Mulino, Bologna.
- Bergson H. 1901, trad. *Il riso: saggio sul significato del comico*, Laterza, Bari 1989.
- Jung C.G. 1929/1957, *Commento al 'Segreto del fiore d'oro'*, in *OCGJ*, vol. 13°, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- Jung C.G. 2006, *Lettere - vol. I, II, III*, Edizioni Magi, Roma.
- Jung C.G. 1934-1939, *Nietzsche's Zarathustra: notes on the seminar given in 1934-39*, Routledge, London 1988.
- Jung C.G. 1930-1934, *Visioni: appunti del seminario tenuto negli anni 1930-34*, Edizioni Magi, Roma 2004.
- Koestler A. 1964, *L'atto della creazione*, Astrolabio, Milano 1975.
- May R. 1996, *Love and Will*, Putnam, New York.
- Pirandello L. 1908, *L'umorismo*, Garzanti, Milano 1934.
- Pirandello L. 1954, *Novelle per un anno*, Mondadori, Milano.
- Pirandello L. 2007, *Tutte le novelle*, voll. I-V, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano.
- Pirandello L. 1925, *Uno, nessuno e centomila*, Einaudi, Torino 1994.
- Von Franz M-L. 1994, *Archetypal Dimensions of the Psyche*, Shambhala, Boston 1997.
- Von Franz M-L. 2010, *Rispecchiamenti dell'Anima: Proiezione e raccoglimento interno nella psicologia di C.G. Jung*, Vivarium, Milano.



# LA CONSULTAZIONE ANALITICA

a cura di Caterina Romagnoli

*L'obiettivo di questo spazio è quello di condividere le esperienze cliniche e le attività del Centro di Consultazione Analitica del CIPA.*

*Guidato dallo specifico sguardo della psicologia analitica di Jung, il Centro di Consultazione nasce e opera come Servizio a contesti e luoghi 'altri' dalla stanza di analisi. Nello specifico, declina il suo operato attraverso l'orientamento alla domanda terapeutica dei pazienti e la consulenza e realizzazione di progetti e iniziative sul territorio.*





# Note sul Centro di Consultazione

Caterina Romagnoli<sup>1</sup> e Angela Misciagna<sup>2</sup>

L'attuale configurazione del Centro di Consultazione Analitica (CdCA), con l'adesione sempre maggiore sia di analisti junghiani sia degli allievi della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia, ha potuto ampliare l'ambito delle attività da offrire alle persone che si rivolgono al Centro, rispettando soprattutto i loro mutevoli bisogni di natura psicologica ed emotiva.

Durante l'ultimo anno si è voluto incentivare, soprattutto, il lavoro di équipe, cercando di creare uno spazio di discussione, condiviso ed orientato elettivamente sull'ascolto del *consultante* da parte del *consulente-analista*, il quale, in un tempo limitato e determinato, sia in grado di contenere ansie e vissuti emotivi del *consultante* e permettergli di avere accesso ad una forse 'prima' esperienza analitica al di là che il *consultante* stesso riprenda il discorso con un analista del Centro o altrove.

È maturata, collettivamente, la convinzione che questo primo fondamentale momento rappresenti, per il *consultante*, 'la chiave' per poter, eventualmente, aprire quel suo 'scrigno segreto' e avere, in tal modo, la possibilità di dare forma, significato e identità ai turbamenti emotivi e ai disagi che lo hanno spinto a fare questo passo.

Un altro aspetto su cui il gruppo ha molto riflettuto, riguarda l'invio del *consultante-paziente* all'*analista* dopo la prima consultazione: A chi inviare? Il *consulente-analista* come sceglie? Qual è l'indicazione più appropriata per quel soggetto? È opportuno dare alcune informazioni all'*analista* ricevente, oppure no? Nel caso, quali?

Queste domande ed altre trovano uno spazio di condivisione tra gli aderenti che permetterà di delineare nel tempo la messa a fuoco di una più accurata metodologia per una prima consultazione analitica.

Inoltre, il confronto collettivo degli aderenti al CdCA, caratterizzato dall'aver una natura armonicamente orizzontale, pur nel rispetto dei ruoli, sia come analista sia come allievo, tanto come Responsabile del Centro, ha fatto maturare l'esigenza di uscire all'esterno, dalla stanza di analisi, e proporre, sul territorio, anche in ambito scolastico il peculiare approccio junghiano come strumento di comprensione della complessità dell'essere umano e delle realtà sociali.

---

<sup>1</sup> Psicologa, analista del CIPA.

<sup>2</sup> Allieva in formazione.

In particolare, si è dato vita ad un progetto sulla genitorialità, dal titolo *Genitori non si nasce* in collaborazione con un'Associazione onlus di volontariato, *TreZeroTre*, nata per volontà di un nutrito gruppo di genitori all'interno dell'Istituto Comprensivo Via Latina 303 - Roma, a cui fanno capo le scuole primarie di *Villa Lazzaroni*, *Ada Negri* e secondaria di primo grado *Grazia Deledda*. Il progetto, è stato sollecitato da un primo incontro sul tema delle 'Nuove dipendenze', svoltosi nella sala della scuola Ada Negri, condotto dai dottori Maria Antonina Cannella e Daniele Rondanini che operano nei servizi preposti alla cura e riabilitazione delle Dipendenze Patologiche. Da questo incontro, i partecipanti hanno richiesto di proseguire con una modalità differente nel trattare tematiche complesse e quindi di poter prevedere percorsi di sostegno psicologico ai genitori più partecipativi ed avere la possibilità di confrontarsi sui loro bisogni e sulle loro esperienze.

Jung, a tal proposito, nelle sue conferenze, parlando del rapporto tra psicologia analitica e problemi dell'educazione, scrive:

Quanto più 'suggestivi' sono i genitori, e quanto meno questi ultimi si occupano dei loro problemi (spesso perfino per amore dei figli!), tanto più a lungo e tanto più intensamente i figli devono vivere la vita non vissuta dai genitori e devono compiere per coazione ciò che i genitori hanno rimosso o tenuto allo stato inconscio. [...] L'unica cosa che possa preservare il bambino da danni innaturali è lo sforzo dei genitori di non schivare le difficoltà della vita con manovre di simulazione o con l'abilità di rimanere in stato d'incoscienza, ma invece di accettarle come dei compiti, col massimo possibile di onestà davanti a sé stessi, tentando accuratamente di far chiaro proprio negli angoli bui. [...] Il problema non è che i genitori commettano errori – sarebbe umanamente impossibile –; ciò che conta è che essi li riconoscano come errori. Non si tratta di far cessare la vita, bensì la nostra incoscienza (Jung 1928, pp. 79-80).

Il percorso ha avuto inizio nel mese di febbraio dell'anno in corso per concludersi ad aprile. Gli argomenti trattati, sono stati scelti in base ad un preliminare sondaggio, proposto ai genitori dell'associazione. I tre gruppi, condotti ciascuno da due aderenti del CdCA, si sono costituiti in base al tema scelto da parte degli stessi genitori.

Ciascun argomento, è stato affrontato in due incontri: il primo argomento era volto al rispetto delle regole e alla funzione educativa del 'saper dire di no'; il secondo era orientato al periodo dell'adolescenza ed alle sue complessità e problematiche nella crescita; l'ultimo ha trattato le dipendenze dalle nuove tecnologie in età infantile ed adolescenziale.

Con l'attuazione di questo progetto, si è offerta la possibilità ai genitori, spesso disorientati nel loro ruolo di genitori, di dare uno spazio di profondo ascolto e di condivisione emotiva delle loro esperienze. L'approccio non giudicante, venutosi a creare in questo luogo di confronto, ha dato enfasi ad un sincero, liberatorio e costruttivo dialogo sia con i conduttori (analisti o allievi), di ogni gruppo, sia tra i genitori, trovando modo di riflettere, sulla percezione della propria funzione genitoriale e sull'importanza di ogni loro intervento educativo.

Tale esperienza ha motivato gli aderenti a promuovere queste attività in altre realtà scolastiche romane, ponendosi a sostegno del complesso lavoro educativo degli insegnanti e ad ampliare le aree di intervento nel sociale, al fine di diffondere quel *modus operandi junghiano*, che rimarrà tale pur variando il setting terapeutico e uscendo dalle mura del proprio studio professionale: da una parte, nel far emergere e sottolineare il mondo interno e i vissuti emotivi e affettivi che caratterizzano la vita di ciascun individuo e che possono mettere in

gioco l'incontro con l'altro; dall'altra, nel porsi in ascolto del bisogno ed esserci nel dolore dell'altro. Qui si colloca la specificità della psicologia analitica con tutte le sue declinazioni.

### **Bibliografia**

Jung C.G. 1928, trad. *Psicologia analitica ed educazione*, Prima Conferenza, in *OCGJ*, vol. 17°, Bollati Boringhieri, Torino 1991.





# RICERCHE TEORICO-CLINICHE

*a cura della Redazione*

*Ricerca e terapia costituiscono un binomio inscindibile nel pensiero junghiano, tutto spostato sul momento centrale dell'esperienza.*

*La rubrica vuole riportare i lavori dei gruppi di ricerca presenti nel nostro Istituto e offrire così materiale di riflessione sulle ineliminabili interconnessioni tra la clinica e la teoria.*



# Gruppo di ricerca: ‘Materiali fra Psicoanalisi e Fenomenologia’

Roberto Manciocchi<sup>1</sup>

In questi anni di lavoro (dal 2008 chi scrive) il nostro gruppo è arrivato ad accettare il fatto che la psicoterapia (come la psicologia, del resto) prima di essere ‘impresa scientifica’ o professione iper-specialistica è parte del nostro comprendere ordinario: un continuo tentativo di ‘descrizione’ del comportamento e della soggettività dell’altro che proponiamo continuamente a noi stessi che ha origine al di fuori dei confini di qualunque ‘teoria’. La capacità di cogliere una serie di segnali, ‘gestuali’, pre-riflessivi (ben individuati dagli studi portati avanti dalla prossemica e, più in generale, dalle teorie sistemiche) caratterizza le nostre interazioni quotidiane; la retorica, del resto, lo sa da molto tempo: ci sono gesti specifici dell’oratore che hanno un effetto immediatamente contagioso, creano le coreografie necessarie a veicolare, più o meno consapevolmente e strategicamente, il messaggio persuasivo in chi assiste. (cfr. Olbrechts-Tyteca - Perelman 2013).

Accanto a questa consapevolezza abbiamo acquisito però, abbastanza chiaramente, anche la dimensione della ‘storicità’ e quella della ‘spazialità’ del gestuale (a partire da tutta una serie di studi, principalmente ermeneutici e fenomenologici, che abbiamo frequentato in questi anni); i gesti non sono solo l’espressione di un *corpo-cosa* ma di una *presenza* che inevitabilmente cambia nel tempo ed è sempre, inevitabilmente contestualizzata<sup>2</sup>. Il repertorio gestuale è in costante rinnovamento perché viene modificato da tutte quelle ‘protesi mentali’ che continuamente la ‘tecnica’, intesa in senso lato, ci fornisce (basta guardare al cambiamento della gestualità legato all’uso del cellulare in strada: si compiono gesti che solo venti anni fa non esistevano affatto); Erving Goffman nella sua trattazione con la sua analisi drammaturgica ha scritto delle belle pagine in merito.<sup>3</sup>

L’esempio per eccellenza, relativo a questo discorso è certo dato dal linguaggio; quest’ultimo inteso come ‘protesi tecnica’ che retroagisce, inevitabilmente, sulla gestualità degli individui facenti parte di un gruppo umano (si può fare l’esempio del gruppo di

---

<sup>1</sup> Psicologo, analista del CIPA.

<sup>2</sup> Qui i nostri studi si sono soffermati in particolare sull’opera di Maurice Merleau Ponty di cui mi limito a citare un classico che abbiamo trattato: Merleau Ponty M. (2003).

<sup>3</sup> Gli studi di Goffman in merito sono svariati. Mi limito a citare i classici: Goffman E. (2001) (dove viene sviluppato inizialmente il concetto di ‘analisi drammaturgica’ e Goffman E. (1974) dove questa e altre concezioni trovano uno sviluppo compiuto.

adolescenti e del loro gergo ma altrettanto efficacemente anche del gruppo degli ‘analisti’, come ripetutamente messo in evidenza da Wilfred Bion); qui si è posto inevitabilmente il problema di quanto il ‘gergo analitico’ ci influenza quotidianamente, a volte a nostra insaputa (ad esempio nella presa in considerazione del rapporto fra la parola e l’immagine). La nostra interrogazione in merito ha dunque fatto ampio riferimento alla filosofia del linguaggio, il tentativo è stato quello di recuperare delle illuminanti intuizioni di filosofi, linguisti e studiosi di estetica, ecc. come Ludwig Wittgenstein, Charles Peirce, Ernesto Grassi, ecc. che hanno indagato proprio sui limiti del linguaggio e sul rapporto fra questo e ‘la psiche’.

Su questo terreno ciò che sembra separare l’esperto psicoterapeuta dal profano non è certo la capacità di ‘penetrare psicologicamente l’altro’ attraverso degli strumenti tecnico-teorici, specifici di un ‘sapere astratto’ (del resto ormai privato dell’aura di ‘scientificità’, di qualunque tipo si tratti); molto più semplicemente (ma non semplicisticamente) si tratta di una capacità di rimanere attenti e sensibili agli ‘scarti’ – per dirla con François Jullien (1998) – che si impongono fra il nostro modo d’essere (strettamente legato a pratiche linguistico-gestuali) e quello di chi abbiamo di fronte, facendo riferimento al nostro modo di esprimerci, alle nostre esperienze, ai modi che abbiamo tirato fuori in passato per venire a capo di problematiche relazionali, ben consapevoli della differenza fra la nostra soggettività e quella del paziente per evitare facili ricorsi a un ‘empatia’ intesa troppo facilmente come un ‘mettersi nei panni dell’altro’. Sul ‘quando e sul come’ questi scarti si presentino in forma di ricordo, ‘rappresentazione’, ‘immaginazione’ e come questo ricordare sia strettamente legato all’affettività, cercherò di dire qualcosa più avanti in merito all’argomento oggetto di trattazione durante l’anno in corso.

Certo è che, almeno ai nostri occhi, questa capacità non si acquisisce attraverso un aumento di ‘conoscenza’, un’acquisizione di quello che viene chiamato ‘sapere che’ (che per uno psicoterapeuta si può intendere come la precisazione accurata di una teoria della tecnica) ma innanzitutto attraverso l’esercizio di una pratica quotidiana, un ‘sapere come’ che viene continuamente messo a punto tramite delle cautele procedurali apprese, anch’esse, empiricamente nello scambio con l’altro. Quelli che possiamo definire ‘gesti terapeutici’ si affinano, diventano più rapidi, più netti solo col tempo e trovano una loro forma singolare di espressione che, nel nostro lavoro, è sicuramente (ma non solo) linguistica. Le terribili esitazioni iniziali, accompagnate dalla ricerca di punti di riferimento esterni, vengono sostituite da un’adattabilità elastica che assume come compagni di viaggio il dubbio e una lieve ‘ansia’ e considera la ‘certezza’ degli enunciati, (di qualunque tipo di enunciati si tratti) un punto di arrivo, provvisorio, che si raggiunge in un gioco a due col paziente. Arrivati a questo punto, da azione finalizzata verso uno scopo univoco (‘guarire il paziente, alleviare la sua sofferenza’, sviluppare la sua consapevolezza, ecc. ecc.), la metafora più adatta per la psicoterapia sembra essere piuttosto quella della danza.

Detto questo e registrata la complessità della questione ci siamo interrogati sulla possibilità di distinguere il lavoro che facciamo da quello di un bravo agente immobiliare (a parte la parcella!). In un clima culturale volto al tecnicismo spinto, la tentazione è proprio quella di abbozzare una risposta che finisce per assumere dei risvolti ‘concretistici’, come se dietro la parola ‘psicoterapia’ vi fosse un’essenza ben individuabile o, peggio, solo una tecnica di cui impadronirsi in modo definitivo e non una pratica continua che mette in



discussione 'tutto l'uomo' (come la danza appunto). Eppure in ambito psicoanalitico e, io direi soprattutto in ambito junghiano, molto si è fatto in proposito per vedere con cautela tali posizioni. Per Carl Gustav Jung, ad esempio, il significato del termine 'psiche' (come quello 'psicoterapia') è indiziale, non semantico, è processuale e pragmatico, non ontologico, è contestuale e storico, non universale (almeno nelle sue forme di espressione).<sup>4</sup> Eppure, nonostante questa consapevolezza, è vero che, anche noi, come 'l'agente immobiliare' di cui sopra, non possiamo fare a meno di 'cercare qualcosa' o di avere una qualche finalità (a dispetto di tutte le cautele legate a sospensioni di giudizio o *epochè* fenomenologiche)<sup>5</sup>; lo facciamo ordinariamente e prudentemente noi e lo fa, probabilmente con meno cautele epistemologiche ed ermeneutiche, il nostro paziente (ad esempio quando sbircia su internet notizie che ci riguardano prendendole per fatti...). L'esigenza però rimane: non possiamo non crearci un'immagine di chi abbiamo di fronte e, per farlo, utilizziamo tutta una serie di strumenti empirici e conoscitivi dai quali, quando va bene, cerchiamo di farci soccorrere ma solo nel *presente dell'interazione* (senza farcene condizionare aprioristicamente). Con Bion direi che *tentiamo di ricordare chi è il nostro paziente (nel presente) invece di ripetere automaticamente una pratica schematizzante*.<sup>6</sup> Si tratta, in sostanza, di continuare a farlo rimanendo 'psicologicamente vivi' (ben consapevoli che la definizione linguistica di questa condizione della mente non sia affatto scontata).<sup>7</sup>

Da qui lo spunto per la tematica che vorremmo approfondire quest'anno; per farlo credo si possa cominciare a riflettere in prima battuta, su una questione apparentemente semplice che negli ultimi anni è invece diventata sempre più problematica: cosa significa *ripetere un'azione automaticamente*? E ancora: è ancora possibile individuare il confine dell'azione automatica attribuendola al mondo animale (rispetto all'azione volontaria e finalizzata che sarebbe caratteristica dell'umano) come da Aristotele in poi si è sempre tentato di fare?

La teoria di Freud è nota a tutti noi: l'azione inconsapevole si sostituisce al ricordo; le continue messe in scena a cui il terapeuta è chiamato a partecipare passivamente sono gli unici modi di ricordare che i pazienti conoscono. Freud rimane, da un lato, un determinista, un cultore della teoria dell'arco riflesso (la spinta al ripetere è di natura pulsionale, la 'pulsione di morte' guida la coazione a ripetere, l'uomo non può farci nulla se non ritardarla interponendole le opere dell'Eros); dall'altro contrappone a questa posizione una teoria implicitamente finalistica: il fine della ripetizione è quello di recuperare il ricordo riconnettendolo all'affetto

<sup>4</sup> In proposito i nostri riferimenti, in ambito junghiano, sono stati principalmente quelli dei volumi 16° e 8° delle opere di Jung (1991).

<sup>5</sup> Certo, rispetto al comprendere di Dilthey o di Jaspers, che si presumeva 'oggettivo', credo che gli studi ermeneutici ci abbiano molto aiutato a uscire fuori da una posizione francamente troppo riduttiva: oggi tutti noi sappiamo che individuare qualcosa nel nostro 'comprendere' i gesti di cui sopra (globalmente intesi) dell'altro è un'attività che non può che partire dalle nostre categorie interpretative, dal *rapporto* fra i nostri significati e i nostri significanti per dirla con Derrida.

<sup>6</sup> Wilfred Bion, nel suo classico *Apprendere dall'esperienza* (1962), si riferisce all'altrettanto classico articolo di Sigmund Freud *Ricordare, ripetere, rielaborare* (1914).

<sup>7</sup> In questo ci ha supportato la lettura di testi classici della psicopatologia fenomenologica. Mi limito a citare tre autori da noi molto frequentati nel corso di questi anni: Ludwig Binswanger (1999, 2001); Wolfgang Blankenburg (1998). Bin Kimura (2005).

da cui si è dissociato. Per Freud è il mezzo ad essere inadeguato: la coazione a ripetere deve essere sostituita dalla razionalità, vale a dire dalla consapevolezza affinché il paziente riconquisti quella intenzionalità che non gli è affatto data a priori; qui emerge il Freud allievo di Franz Brentano.

Oggi abbiamo piuttosto chiaro che queste concezioni risolvono un po' troppo facilmente la questione del *fare qualcosa*, del *ricordare* e del *ripetere*. Per Freud *faccio qualcosa perché ho una consapevole intenzione di farla o perché ho un fine razionale che mi guida*. Ho sete, mi alzo a bere un bicchiere di acqua perché ho una rappresentazione mentale anticipatoria dalla quale prende origine la mia azione. Il paziente oppresso dalla coazione a ripetere non ha invece questa possibilità perché la rappresentazione-ricordo si è separata dall'affetto corrispondente. Ricordare per il paziente significherebbe recuperare la rappresentazione rimossa riconnettendola all'affetto. Questo evento libererebbe energia pulsionale e restituirebbe all'Io libertà libidica quindi potere di controllo sulle proprie azioni. Questa è una teoria elegante, dai confini netti, ben definiti. L'ordine emerge dal disordine in senso lineare e la razionalità è ben delimitata rispetto all'affettività.

Un pensiero diverso in merito ci veniva già da Ludwig Wittgenstein che nelle *Ricerche Filosofiche* fa dell'*assenza* di un piano interno (piuttosto che della sua presenza) l'origine dell'azione. In ambito psicoterapeutico è la teoria sistemica che ha preso a piene mani da questa idea. L'azione si genera come gesto ripetitivo in un dato contesto di gruppo (sistema familiare). Esso è determinato già in partenza dall'organizzazione del sistema e retroagisce sugli individui creando la rappresentabilità del gesto stesso, il suo significato e di conseguenza l'identità degli individui coinvolti (che è essenzialmente centrata sul ruolo da mantenere nel sistema stesso). In effetti, se prendiamo in considerazione la nostra quotidianità vediamo che essa è fortemente caratterizzata da una serie di 'saper fare sociali' ai quali non prestiamo più attenzione perché li abbiamo automatizzati: abbiamo una serie di routine comportamentali relative al luogo di lavoro, all'uscita con gli amici, alla possibilità di incontrare uno sconosciuto, ecc. ecc. Il corso della nostra giornata si svolge per buona parte 'secondo copione' per dirla ancora con Goffman.

Questo discorso che può apparire troppo contro intuitivo, ha trovato anche delle conferme in ambito neurologico: all'idea di una azione decisa in modo gerarchico-determinista da parte di una specifica area del cervello (funzioni superiori) si è sostituita un'idea di 'competizione diffusa' fra diverse aree del cervello che sono appositamente deputate a sollevare proprio le funzioni superiori dal peso della vigilanza e, di conseguenza, della scelta.<sup>8</sup> Con ragionevole probabilità possiamo supporre che la consapevolezza dell'azione è solo una tappa intermedia del processo, non il punto di origine. Sono tutte idee queste che, per tornare al quesito iniziale, ci invitano a diffidare della certezza 'freudiana' di poter identificare quando comincia

---

<sup>8</sup> In questa visione (ad esempio Etienne Koechlin) ci sono almeno tre aree cerebrali coinvolte nel prendere una decisione: le aree motivazionali (molto vicine al biologico di cui si occupano le strutture mediane del cervello); le aree emotive che ci portano a decidere per una 'bella mela' in base alla nostra esperienza passata; le aree cognitive. Detto questo lo studio si è esteso alla prova che tale scelta non è mai solo cognitivamente orientata (come si riteneva fino a pochi anni fa) ma frutto di una sorta di competizione fra 'aree' e viene sempre presa in dati contesti, quindi non è mai solo un affare individuale.

un piano di azione perché, spesso senza darcene conto, siamo già immersi in un insieme di azioni dettate da copioni impliciti. Regole del gioco che ci danno indicazioni riguardo ai limiti e ai significati relativi a ciò che si può fare e non fare in un certo contesto sociale. Da questo punto di vista è l'istituzionalizzazione sociale che si regge sul bisogno di credere che chi ci sta di fronte ha *intenzione deliberata di fare quello che fa*. La presunta razionalità viene individuata più come giustificazione, a posteriori, dell'azione in corso, una sorta di rappresentazione da fornire a se stessi e agli altri rispetto all'impellenza di un'azione inizialmente priva di pianificazione che nasce prima di poterne definire i confini categoriali (definibili solo a posteriori).

Pur rilevando il limite di una concezione così ristretta dell'identità umana, limite che spero tenteremo di evidenziare durante l'anno, va anche segnalata l'utilità di questi schemi che 'automatizzano l'azione' e ci rendono liberi di rivolgere la nostra attenzione ad altro, ci aiutano ad affrontare la complessità del reale. Generando una semplicità che non è semplificazione (vedi Berthoz 2011). Posizioni del genere hanno avuto il merito di aprire a un modello di psicoterapia, radicalmente diverso da quello centrato sulla rimozione; si tratta di un modello che è invece fondato su quella 'naturale dissociabilità' della psiche che ben conosciamo. In questa visione i gesti in gioco nella coppia analitica non possono più essere ricondotti con certezza a una delle due soggettività o a una presunta 'maggiore consapevolezza di uno dei due' ma semmai segnalano proprio una differenza di esperienza legata alla capacità di armonizzare tutte le parti in gioco *ricordandole nel presente* per 'averle già frequentate', (eterogeneità di parti che nella loro autonomia non possono che essere ripetitive e contagianti). Alla visione meccanicistica freudiana, organizzata secondo una gerarchia lineare da 'individuare', si è sostituita una concezione probabilistica; all'immagine della scala gerarchica si è sostituita quella dell'albero. Proviamo a seguirne le tracce relative all'attività psicoterapeutica con qualche idea di Bion.

Anche Bion, come Wittgenstein, parte dall'assenza considerandola come il punto di origine della rappresentabilità del reale (che rimane sempre inconoscibile). L'esperienza della rappresentazione infatti toglie sempre qualcosa all'esperienza della concretezza. L'oggetto concreto e l'esperienza di esso vengono distrutti per creare lo spazio dell'equivocità. Ma perché si generi una rappresentazione distanziabile occorre prima generare uno spazio mentale; l'assenza non basta; per Bion, ci vogliono due elementi: l'assenza e la capacità di attesa. L'assenza, da sola, genera un'azione 'predatoria': porta a un 'ravvisare' qualcosa non a un 'riconoscerlo dopo averlo sperimentato', stimola una immediata ricerca di 'pieno', prendendo il posto della possibilità di generare una rappresentabilità dell'esperienza in corso. Allora a cosa serve l'attesa? A creare quello spazio mentale che ci qualifica come esseri umani. L'azione del robot (vedi tutte le difficoltà della robotica nel riprodurre le azioni umane e di conseguenza la specificità del controllo umano) è arrivata alla raffinata possibilità di 'effettuare delle stime' e in conseguenza di questa acquisizione riesce anche a ingannare gli animali (pensiamo ai droni di forma animale con i quali si girano modernamente i documentari) ma non può tollerare l'attesa. Provo a dire qualcosa in più.

La 'qualità vitale' che noi andiamo cercando nei nostri pazienti come psicoterapeuti (che probabilmente ci distingue da altre professioni 'volte alla comprensione' di cui si diceva sopra), mi sembra caratterizzata proprio da questa capacità di tenere nella giusta considerazione

‘l’attesa nell’assenza’. Noi siamo capaci di attendere il paziente a studio perché possiamo rievocarne il ricordo, solo in conseguenza di questo possiamo chiedere a noi stessi, mentre lo aspettiamo: ‘verrà o non verrà oggi?’

Ora, nella grandissima quantità di studi relativi alla memoria intesa come possibilità di rendere presente il passato ‘in assenza’ rimane scarsa la quantità di studi riguardo l’oblio. Eppure nella stessa teoria freudiana esiste un’intuizione relativa all’importanza della tematica: noi possiamo dimenticare veramente solo se abbiamo la possibilità di rievocare un ricordo (nel senso di rendere presente qualcosa di assente con tutte le difficoltà già individuate da Husserl stesso e poi evidenziate da Paul Ricoeur a differenziare l’immaginazione dalla rimemorazione). Un certo tipo di oblio (la rimozione al tempo di Freud o la dissociazione in tempi recenti) diviene il modo migliore per ‘conservare sotto ghiaccio’ qualcosa per sempre: per creare un fantasma. Questa tematica emerge con molta più chiarezza nella letteratura, (spesso negli studi moderni viene citato Borges e il suo *Funes el memorioso*). Lo stesso Husserl nelle sue raffinate analisi, si occupa di capire come nel presente permanga un qualcosa di appena passato (la ritenzione) o come nel presente si riattualizzi un’immagine (la rimemorazione) ma non tiene in sufficiente considerazione quello che negli ultimi anni appare sempre più evidente: ricordare, percepire, immaginare e dimenticare sono attività inseparabili. Qui sembra confermata la validità di un approccio antinomico: noi riusciamo a ricordare quanto meglio riusciamo a dimenticare. La stessa psicoanalisi parla di ‘arte del dimenticare’ e, riprendendo le idee di Ricoeur, di una possibile ‘etica dell’oblio’ che si sostituisca ai forzati rituali collettivi che invitano costantemente a non dimenticare. È abbastanza evidente, e spero ne parleremo, che solo la possibilità di dimenticare ci offre la possibilità di delegare tutta una serie di azioni e quindi di semplificare la complessità che ci circonda. Semplificare, come si comincia a capire sempre meglio, non è affatto semplice.

A partire da questa premessa mi vengono in mente almeno tre punti importanti che sarebbe bello approfondire durante l’anno:

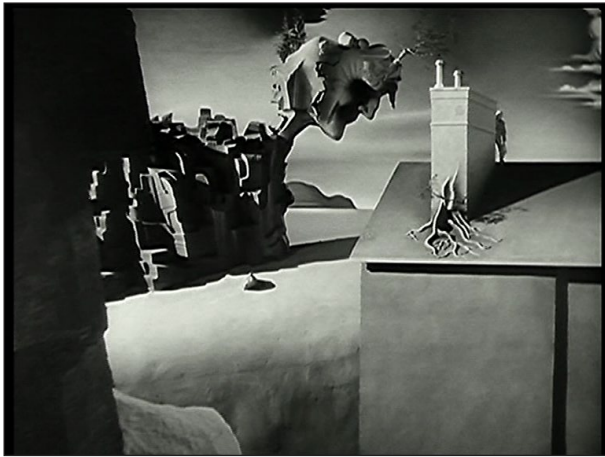
1. La capacità di semplificare (dimenticando) del paziente appare svilupparsi in relazione al proprio ambiente vitale: l’ambiente può ostacolare la dimenticanza sequestrando l’attenzione. Su questo punto la psicoanalisi degli ultimi anni si sta interrogando sul *trans generazionale*: la possibilità che tra generazioni passi tanto più facilmente tutto ciò che non è stato mentalizzato (qui le parole di Jung rispetto all’Ombra dei genitori che ricade sui figli suonano estremamente attuali).
2. Il concetto di schema, a partire da Kant, necessariamente ritorna in relazione a questo discorso: molti organismi viventi hanno schemi simili, e quindi dimenticano e ricordano in modo simile. Noi possiamo stabilire una qualche forma di rapporto con alcuni pazienti solo ‘per somiglianza’, perché il loro ripetere segnala schematicamente, non è segnico, non significa niente, si limita a guidare l’azione verso un modellamento immediato (induce una forte reazione caricata di controtransfert, ancora con Bion). Il paziente grave non perdona la mancata comprensione di questa necessità relativa al segnale inviato, segnale che può anche essere: non voglio comunicare come nell’autismo.
3. Sempre più studi neurologici confermano che tale ‘semplificazione’ (qui intesa

come aumento di connessioni neurali), è legata al sonno e al sognare. Anche qui le suggestioni di Bion: solo sognando continuamente possiamo rimanere svegli. Svegli, ovverosia capaci di dimenticare, ricordare e semplificare ciò che è troppo complesso.

### Bibliografia orientativa

- Berthoz A. 2011, trad. *La Semplicità*. Codice Edizioni, Torino.
- Bion W.R. 1989, trad. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma.
- Biswanger L. 1999, trad. *Melanconia e mania*, Boringhieri, Torino.
- Biswanger L. 2001, trad. *Tre forme di esistenza mancata*, Bompiani, Milano.
- Blankenburg W. 1997, trad. *La perdita dell'evidenza naturale*, Feltrinelli, Milano.
- Feyles M. 2012, trad. *Studi per la fenomenologia della memoria*, Feltrinelli, Milano.
- Freud S. 1914, trad. *Ricordare, ripetere, rielaborare*, in *OSF*, vol. 7°, Boringhieri, Torino 1988.
- Gargani A.G. 2008, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Feltrinelli, Milano.
- Gessa Kurotschka V. - Diana R. - Boninu M. (a cura di) 2010, trad. *Memoria fra biologia, identità, etica*, Mimesis, Milano.
- Goffman E. 2001, trad. *Frame analysis*, Armando, Roma.
- Goffman E. 2001, trad. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Feltrinelli, Milano.
- Grassi E. 1998, *Potenza dell'immagine. Rivalutazione della retorica*, Guerini e associati, Milano.
- Jullien F. 1998, trad. *Trattato dell'efficacia*, Einaudi, Torino.
- Jung C.G. 1991, trad. *La dinamica dell'inconscio*, in *OCGJ*, vol. 8°, Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1991, trad. *Pratica della psicoterapia*, in *OCGJ*, vol. 16°, Boringhieri, Torino.
- Kimura B. 2005, trad. *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, Giovanni Fioriti, Roma.
- Merleau Ponty M. 2003, trad. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Olbrechts-Tyteca L. - Perelman C. 2013, trad. *Trattato dell'argomentazione*, Feltrinelli, Milano.
- Ricoeur P. 2003, trad. *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano.





## IL GRANDE SCHERMO: RISONANZE ANALITICHE

*a cura di Caterina Romagnoli*

*Le immagini, con la loro indeterminatezza simbolica e con gli spazi vuoti in esse contenuti, rappresentano una delle chiavi per aprire la porta dell'inconscio. In questa prospettiva il cinema è una delle arti favorite per questa lettura. La rubrica Il grande schermo ospita emozioni e riflessioni sulle due espressioni immaginali: lo sguardo del cinema e lo sguardo della psiche.*





# La porta del cinema e la porta dell'inconscio. Angiola Iapoce<sup>1</sup> in dialogo con Angelo MoscarIELLO<sup>2</sup>

## A. Iapoce

La lettura del tuo libro *Aprire quella porta*<sup>3</sup> è stata per me estremamente illuminante. Sei riuscito a raccontare in un saggio, anche di non facilissima lettura, ciò che, in maniera disordinata e confusa, si trovava dentro di me. Hai descritto con concetti e parole non scontate proprio quello che vi è nei film e che ne rappresenta la 'magia' attrattiva per lo spettatore. E ti ringrazio anche perché le tue raffinate analisi, non mi hanno 'smontato' l'attrazione per il cinema che, anzi, ne è uscita incrementata. Sarebbe troppo lungo ripercorrere qui tutti gli innumerevoli temi da te affrontati, anche se sarebbe estremamente stimolante, ma per questo rimando alla lettura diretta del tuo libro.

Ho scelto alcune tematiche del libro che mi hanno particolarmente sollecitato e su questo ti rivolgo alcune riflessioni e alcuni interrogativi.

Ciò che mi ha particolarmente sorpreso è stata la tua profonda conoscenza di Jung e la brillante e moderna lettura che ne dai. E questo non soltanto perché citi spessissimo lo psichiatra svizzero, ma ancor più perché junghiano è in buona parte l'impianto concettuale dell'intero libro. Subito dopo hai dato alle stampe un altro lavoro che, anche nel titolo, esplicita la tua frequentazione del pensiero junghiano<sup>4</sup>.

«È opinione comune che un film che non ci cambia la vita è un film inutile». Sono le parole di apertura e che ritroviamo qua e là nel corso della lettura. Qui dichiarare esplicitamente la cornice entro cui svilupperai il tuo pensiero. Non vi è film senza uno spettatore e tra il primo e il secondo, durante la visione, si stabilisce una circolazione di tipo ermeneutico che fa rimbalzare il film sullo spettatore: toccando le sue emozioni, un film cambia la sua prospettiva, sia di se stesso e sia sul mondo; un film ci 'ridescrive', altrimenti fallirebbe nel suo intento 'filmico'. Ma ciò che, secondo me, è ancor più interessante nel discorso che porti avanti è il movimento ermeneutico all'inverso, per cui lo spettatore 'modifica' il film stesso. Se ho ben capito questo concetto, si tratta di quelle interruzioni nella trama narrativa che rappresentano quelle che chiami «immagini oscure», ovvero simboliche proprio in senso junghiano. Si tratta di immagini che contengono l'apertura a quell'indicibile che non può essere riassorbito dal piano narrativo. Ma – tu continui – questa «immagine oscura» (simbolica) «richiede l'interpretazione

---

<sup>1</sup> Psicologa, analista del CIPA.

<sup>2</sup> Già docente di Storia del Cinema, critico cinematografico e saggista.

<sup>3</sup> A. MoscarIELLO, *Aprire quella porta. Il cinema come rappresentanza simbolica dell'inconscio*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2016.

<sup>4</sup> A. MoscarIELLO, *L'inconscio sullo schermo. Il cinema secondo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo 2017.

soggettiva dello spettatore per poter essere reintegrata nella catena significativa del racconto» (p. 17). Si tratta di un'immagine 'eccedente', un significante senza un significato che però in quanto tale – e qui citi Barthes – «apre il campo del senso totalmente, cioè infinitamente»<sup>5</sup>.

Da qui la mia domanda: «Possiamo dire che ogni film lavora su due livelli discontinui – il piano narrativo (che potremmo assimilare al lavoro della coscienza) e il piano simbolico (che è il piano dell'inconscio) e che l'apporto dello spettatore è simultaneamente passivo e attivo, passivo nel seguire la trama del racconto, attivo nell'affrontare il significante privo di significato, ovvero nell'immaginare l'irrapresentabile/indicibile?»

E se concordi con la domanda, in questo il cinema può essere accostato, con le debite differenze, a uno degli aspetti più specifici della psicoterapia, ovvero l'alternanza, nelle sedute, tra piano della coscienza e piano dell'inconscio. Anche se non sei uno psicoterapeuta, cosa pensi di questa mia osservazione?

### A. Moscariello

La tua osservazione iniziale è giusta. È proprio così, ogni film lavora su due livelli discontinui, quello narrativo che attiene alla coscienza e quello simbolico che attiene all'inconscio. I due livelli si affiancano, si fondono e si separano in uno scambio incessante, per cui l'uno risulta indiscernibile dall'altro con il risultato che l'immaginario risulta più reale del reale (ammesso che quest'ultimo esista). In un film ogni immagine è sempre un'immagine concreta di una immagine mentale, che è quella del regista. Inquadrare una cosa o una persona vuol dire far coincidere la sua riproduzione con l'idea che di essa ha il regista (ecco perché, ad esempio, tutte le figure femminili, che vediamo sullo schermo, non esistono in natura, ma sono tutte proiezioni ideali della mente di chi le rappresenta). Il fenomeno si spiega con il fatto che ogni artista, e i registi sono o si sentono artisti, sono degli 'scompensati' salvati dal dono della forma artistica (ma non sempre, come dimostrano i casi estremi di un Nietzsche o di un Artaud). Essi registi sono *tipi creativi*, sono tipi, per dirla con Jung, «in cui il diaframma tra la coscienza e l'inconscio è più permeabile», sono persone le quali sublimano le loro nevrosi mediante la loro 'messa in forma' artistica, con il risultato di compensare lo squilibrio psichico tra il piano della coscienza e quello dell'inconscio da cui essi sono afflitti. Nel caso del cinema soltanto quei film che rendono universale il particolare e rendono collettivo il personale sono film riusciti nella loro funzione compensatoria, che si estende anche agli spettatori e non resta più limitata al caso singolo dell'artista. Affinché questo avvenga, il film deve favorire l'apporto dello spettatore, apporto che, come tu osservi, è simultaneamente attivo e passivo. La condizione richiesta per attivare questo flusso film-spettatore-film è che il regista sappia integrare il piano razionale con quello irrazionale senza forzature, con quella che Jung chiama *funzione trascendente* e che ritiene essenziale per la riuscita poetica dell'opera: «La raffigurazione estetica ha bisogno della comprensione del significato, e la comprensione ha bisogno della raffigurazione estetica»<sup>6</sup> (Jung, p. 112). Quando questa integrazione dei due piani non si attua allora il film risulterà per gli spettatori o banalissimo o incomprensibile, con buona pace di quel processo psichico

<sup>5</sup> R. Barthes, *Sul cinema*, Il Melangolo, Genova 1997, p. 18.

<sup>6</sup> C.G. Jung, *La dimensione psichica. Raccolta di scritti*, a cura di L. Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 112.

del “ricambio” studiato dai filmologi (salvo che non si tratti di spettatori televisivi amanti delle *telenovelas* oppure di cinefili snob pronti a difendere ogni ermetico pastrocchio partorito da sedicenti autori malati di ipertrofia dell'Ego). Dunque, durante la visione di un film, lo spettatore si trova a confrontarsi in maniera simultanea con il piano dell'istinto e con quello dell'Io (con il doppio livello del Desiderio e della Legge, per usare i termini di Lacan) e perciò si può dire, come tu suggerisci, che vedere un film attiva la stessa alternanza tra il piano della coscienza e quello dell'inconscio che si attiva durante una seduta di psicoterapia.

### A. Iapoce

Il cinema e la psicoanalisi sono posti oggi particolarmente in relazione e non vi è associazione psicoanalitica che non contempi una sezione dedicata al tema. Ma tu ti dimostri piuttosto critico rispetto a questa operazione. In realtà metti in guardia dall'applicazione banale, scontata e un po' automatica dell'interpretazione psicoanalitica al contenuto del film. E su questo io sono pienamente in accordo con te. La vicinanza del cinema alla psicoanalisi va piuttosto ricercata non *in ciò che viene detto* quanto piuttosto *per come viene detto*. E citi *La caduta della casa Usber* come «primo film freudiano» (p. 44), film del 1928; riporti anche le parole del regista del film, Jean Epstein che rivela come la terapia psicoanalitica «conferma l'esistenza di un'anima profonda [...] il cinematografo traduce pubblicamente l'universo in immagini ancor più disordinate, più assurde di quelle che gli scienziati sono riusciti a scoprire» (pp. 44-45). In questo il cinema si scopre come «un formidabile rivelatore dell'inconscio» (p. 45).

In sostanza, la vicinanza tra cinema e psicoanalisi va cercata, e la si trova, in quella espressione di immagini che ritroviamo nella fantasia e nei sogni, che rappresentano il fulcro portante della manifestazione dell'inconscio.

Cinema e psicoanalisi rivelano entrambi l'inconscio, entrambi si nutrono di ciò che chiami il 'figurale' da distinguere dalla 'rappresentazione', semplice *mimesis* senza apporti soggettivi. Nel cinema viene spezzata la 'catena del verbale' e si squarciano visioni del profondo in forma di simboli e metafore. Come tutte le psicoanalisi dell'inconscio, il cinema è un 'significante immaginario' che porta allo spettatore le 'pulsioni prerazionali', e questa è la lingua scritta della realtà.

Nella tua immagine del cinema, sposti molto l'attenzione su tutti quei film in cui più è evidente la forza dell'elemento pulsionale che si impone sul piano razionale della narrazione. Alla fine mi sembra di aver colto che sposi la tesi di Lyotard per cui il vero cinema è l'*a-cinéma*, ovvero un film di sensorialità, di immagini e di 'pulsionale', dove l'energia fluisce senza imbrigliamenti narrativi. Così come certamente privilegi quei film che, attraverso alcune tecniche cinematografiche specifiche, per esempio effetti ottici particolari –cambio di velocità della ripresa, sovraimpressione, dissolvenza, immagini *flou* – facilitano l'accesso alla 'figuralità nascosta', un accesso oggi particolarmente facilitato dall'uso del digitale e delle sue infinite potenzialità di realizzazione dell'immagine. Ho ben interpretato le tue riflessioni?

### A. Moscariello

L'analogia tra il film e il sogno va riconosciuta a patto di tener presenti le differenze tra il linguaggio del primo e quello del secondo. Lo stato di «vegliambulismo» che Artaud

riferiva allo spettatore dei film consente di deformare la realtà sotto il vigile controllo di una razionalità che si incarica di mantenere ben riconoscibile tale realtà nel momento in cui ne modifica la fisionomia quotidiana. Si tratta di una condizione di ‘visionarietà cosciente’ che può esprimersi per *accumulo* dei segni (Welles, Fellini), oppure per *rarefazione* di essi (Keaton, Bresson, Dreyer), ma che sempre, comunque, crea un universo ‘altro’ la cui materia è solo ed esclusivamente il linguaggio filmico e non già un qualche materiale pro-filmico, a sua volta già deformato (quadro, scenografia, recitazione degli attori o anche sogno sognato). Il cinema non *riproduce* mai il mondo, ma ne *crea* uno che è simile ad esso e che obbedisce alla logica del sogno. Sullo schermo la realtà ‘altra’ non si ottiene inseguendo la vuota fantasticheria, si ottiene dipanando l’iniziale ‘macchia’ poetica della coscienza (quella di cui parlava già Vico e ripresa poi da Bergson) mediante una alternanza quasi matematica di soggettività e di oggettività di cui sono esempi la ‘discontinuità narrativa’ di un Godard e la tecnica della ‘soggettiva libera indiretta’ di un Pasolini. Se nel cinema narrativo classico gli scarti temporali tendono ad essere occultati in nome della massima trasparenza, nel cinema ‘poetico’ essi diventano la vera materia dell’espressione e si organizzano secondo quella logica «sconcatenata» di cui parla Deleuze. Alla durata temporale cronologica si sostituisce una durata atemporale della coscienza che de-realizza le cose e le trasporta in un ambito metaforico (caso programmatico: *L’anno scorso a Marienbad* di Resnais). In seguito a ciò l’immagine, da semplice ‘indice’, si trasforma in *immagine-simbolo*, con il risultato che la prospettiva che si viene a creare tra tali immagini non può essere che ‘interna’, relativa cioè al particolare contesto in cui esse si strutturano e, in quanto tale, essa è anche ‘irripetibile’ e perciò non-convenzionale.

### A. Iapoce

Pur riconoscendo il grande valore di quel cinema *à-cinéma* e pur apprezzando molto gli ‘effetti’ del cinema digitale (sono una grande estimatrice di *Avatar*), non credi di essere troppo di parte quando scarti completamente il cinema-narrazione che trova la sua espressione più alta nel cinema hollywoodiano? Per essere più chiara: concordo con te sulla lettura ‘politica’ da fare per questi film, film ‘borghesi’ che tagliano su una narrazione forte e un montaggio altrettanto ‘forte’, film che si rivelano al servizio dell’*establishment* e che non concedono il ‘lampo creativo’ dello spettatore.

Ma, secondo me che sono un’estimatrice *anche* del cinema ‘borghese’, il valore ‘filmico’ sta proprio in questo taglio esclusivamente narrativo, in cui trionfa la sceneggiatura, film che chiamano al consenso più che alla critica e al dissenso. Forse ogni film è ‘antirealistico’, anche quello che sembra rappresentare in modo oggettivo la realtà perché forse, anche in questo caso, possiamo trovare il piano dell’‘oscuro’, che è poi, il più delle volte rappresentato dai sentimenti che affondano le radici in magmaticità archetipiche. Penso alla commedia dell’epoca d’oro di Hollywood, che ruota intorno ai *plots* amorosi, a lieto fine, scontati per lo più, ma, se la mano del regista è prestigiosa, sono film che colgono anch’essi un immaginario primitivo (l’amore incondizionato, il principe azzurro, le trame ‘addomesticate’ del destino, ecc.) e proprio per questo non annoiano. Penso a film quali *Accadde una notte* del 1934 o *Susanna* del 1938, solo a titolo di esempio. Oppure anche a quei brevi film, meno conosciuti, di Mitchell Leisen quali *La signora di mezzanotte* (1939) o *Ricorda quella notte* (1940): si tratta di film estremamente

raffinati e brillanti in cui lo spettatore è contagiato dalla loro scoppiettante energia. Si tratta, alla fin fine, di film che si avvalgono di interpretazioni straordinarie, e, soprattutto, di 'ritmi narrativi' particolarmente esaltanti. Tu sei molto critico verso «le belle storie da offrire a un pubblico in cerca di illusoria consolazione» (p. 65). Ma il sempre attuale psicoanalista dei bambini Donald Winnicott ritiene che tanto l'illusione quanto la consolazione rappresentino tappe fondamentali per una maturazione equilibrata di un bambino. Perché rifiutarle?

Tu forse non sarai d'accordo, ma non possiamo dire che, anche in questo caso, ci troviamo in presenza di un certo *ritmema* pasoliniano, ovvero un certo ritmo che comunque ha dentro di sé il 'filmico' e lasciamo quindi al gusto personale di ognuno il piacere o non piacere? Insomma, non c'è poesia anche nel cinema narrativo?

### A. Moscariello

La domanda che tu poni è: davanti alla catena di immagini che scorrono sullo schermo, dove va a infilarsi l'inconscio dello spettatore? La risposta è: in tutti quei vuoti, in quei tagli e in quei prolungamenti nella rappresentazione che sono *ingiustificati sul piano narrativo*, in tutte quelle immagini che *non rappresentano* nulla di definito ma che *evocano* molto di indefinito. In ogni film si possono trovare lampi di quello che Lyotard chiama l'*a-cinéma*, da lui inteso come la quintessenza del cinema puro. Si tratta di lampi (volontari ma anche involontari) che colpiscono la psiche dello spettatore e suscitano in lui 'pulsioni pre-razionali' dovute alla natura animistica e metamorfica del linguaggio cinematografico che parla all'inconscio dello spettatore pur dentro un pretesto o una cornice narrativa razionale (sempre secondo la dinamica della junghiana 'funzione trascendente'). Questi momenti, dove l'invisibile subentra al visibile e il non-detto prende il posto del detto, sono percepibili in molti film ma in alcuni diventano la cifra espressiva del film e della poetica del regista. Si pensi alla scena iniziale nel deserto in *Professione reporter* di Antonioni dove una serie di inquadrature sono per intero riempite in alto dalla fascia azzurra del cielo e in basso dalla macchia gialla della duna desertica a formare una 'composizione pittorica' astratta, simile a uno dei pannelli monocromi di Mark Rothko. Si pensi all'interminabile e quasi muto piano-sequenza iniziale tra gli alberi del parco in *Sacrificio* di Tarkovsky dove la 'pressione del tempo' sull'inquadratura instaura la polarità tra la disperazione esistenziale del ricco protagonista e la speranza nel futuro, nutrita dall'umile postino a prefigurazione del tragico finale. Si pensi, infine, all'improvvisa inquadratura sul nero in *Velluto blu* di Lynch, da dove, pur essendo pieno giorno sbuca come un fantasma la bionda ragazza che ciruirà lo sprovveduto giovane protagonista conducendolo dentro l'incubo.

Del cinema della Hollywood del periodo classico è ingiusto, come tu osservi, negare le qualità artistiche. Ma si tratta di qualità che non tengono conto della dellavolpiana *differenza semantica tra le arti*, qualità non inerenti al linguaggio filmico in sé, ma merito delle sceneggiature di matrice letteraria o teatrale che stanno all'origine di esso. I film di questo cinema si possono anche raccontare a parole, essi si affidano a continui e anche godibili colpi di scena teatrali, mentre il cinema puro è quello che non si può raccontare dal momento che è fatto di quelli che possiamo chiamare 'colpi di cinema', vale a dire di 'idee filmiche' espresse unicamente per mezzo del montaggio e dei movimenti della cinepresa e, in quanto

tali, irrealizzabili in altri linguaggi e intraducibili in termini verbali (non si può raccontare *La corazzata Potemkin* come non si possono raccontare *Deserto rosso*, *Stalker* e *Mulholland Drive*, mentre si possono raccontare *Accadde una notte* e *Susanna*, il cui merito sta tutto nei dialoghi e nella recitazione che sono qualità pro-filmiche). Comunque, il merito storico e sociale della ‘politica dei generi’, praticata ieri (e in verità anche oggi) da Hollywood, resta quello di produrre con mille variazioni le stesse favole che non ci stanchiamo mai di sentirci raccontare (favole western, dove il cavaliere buono vince su quello cattivo, favole *noir*, dove la giustizia alla fine trionfa eccetera) e questo va anche bene per rassicurarci, oggi come ieri, ma a patto che esse vengano fruito come tali e non come vere alternative di vita a disposizione di tutti. Mitizzare può avere una funzione per la crescita del Sé, mistificare non può che produrre negli spettatori un effetto regressivo.

Ritmo non è *ritmemma*. In questi film classici ricordati c’è, come tu osservi, un grande senso del ritmo, ma è un ritmo che attiene alla ‘poesia narrativa’ e non alla ‘poesia-poesia’, Questo ritmo è altra cosa da quel *ritmemma* teorizzato da Pasolini in un capitolo del suo *Empirismo eretico* come elemento metrico originale del suo ‘cinema di poesia’ e consistente «in un rapporto creativo tra l’intero ordine delle inquadrature e l’intero ordine degli oggetti di cui sono composte», un rapporto tra le immagini ‘anomalo’ rispetto a quello presente nel cinema di prosa (perché fatto di lunghe inquadrature quando ce le aspetteremmo brevi e di brevissime quando ce le aspettiamo lunghe). Questo rapporto metrico originale mira a favorire l’identificazione attiva dello spettatore, e sarà adottato negli anni ’70 anche da altri registi della modernità come Godard, Rocha, Anghelopulos e anche dagli stessi registi della Nuova Hollywood tra cui Scorsese, Coppola e Cimino in funzione antinaturalistica *contro* la sceneggiatura). Va ricordato che nel cinema muto degli anni Venti una grande capacità di astrazione prosodica e metrica la troviamo nelle gag del genere *slapstick* che popolano le comiche, non soltanto di Chaplin, ma anche di Keaton, di Lloyd e di Stanlio e Ollio, e in seguito la ritroveremo nelle gag surreali di Jerry Lewis e di Jacques Tati.

### A. Iapoce

Un ultimo punto vorrei portare alla tua attenzione perché, anche qui, colgo una vicinanza impressionante tra cinema e psicoanalisi.

«Sogni e miti sono la materia di cui è fatto il cinema. I simboli e le metafore sono le figure che li traducono in immagini significanti di una rappresentazione pre-verbale che attinge alla dimensione di possibilità del reale» (p. 91). E questa è anche la ‘materia’ di cui è fatta la psiche: Immaginario filmico e Immaginario psichico. Ora, proprio perché nei film la ‘materia’ è al suo livello più primitivo, quasi al livello del pulsionale a-rappresentazionale, dobbiamo dire che un film raggiunge il suo scopo ‘filmico’ quanto più riesce a cogliere nella psiche dello spettatore i depositi emozionali ancestrali più profondi e più nascosti. Quanto più cioè un film è in relazione con quello che definirei l’‘irrapresentabile eterno’ che, pertanto, entrerebbe sempre nella configurazione filmica. E, in queste immagini e in questo immaginario, saremmo in presenza dell’aspetto universalistico della settima arte. Così come una delle mete della psicoterapia junghiana è quella di restituire quell’essere umano al suo alveo umano condiviso dagli altri esseri umani, e ‘condiviso’ è esattamente all’opposto di ‘subito’. Cosa ne pensi?

### A. Moscariello

Rispondo alla tua domanda finale citando le parole di Jung: «Il tornare a immergersi nello stato primigenio della *participation mystique* è il segreto della creazione e dell'azione artistica, poiché a questo livello dell'esperienza non è più in causa il singolo soltanto, ma la collettività, e qui non si tratta più del bene o del dolore del singolo, ma della vita della collettività»<sup>7</sup>. Questo vale per tutte le arti e a maggior ragione vale per il cinema che è l'arte più universale e democratica di tutte, l'arte più capace di attualizzare gli archetipi collettivi (eterno femminile, *femme fatale*, eroe, strega, mago incantatore e quant'altro), e di portare alla luce tutti i mostri che abitano nel profondo della psiche di ognuno (quei mostri già raffigurati a fine Ottocento dalla pittura simbolista di un Von Stuck, di un Klinger e dagli inchiostri di uno scrittore-disegnatore molto amato da Jung come Alfred Kubin). E in questo lavoro creativo il cinema non chiede di essere subito ma chiede di venire condiviso in un rapporto paritario tra il regista e lo spettatore, proprio come quello che, nell'analisi, dovrebbe instaurarsi tra il terapeuta e il paziente (e spesso accade che un film riesca a curare meglio di una seduta psicoanalitica). Il bello del cinema è che quando andiamo a vedere un film non sappiamo mai cosa vedremo: si spengono le luci, ci abbandoniamo al flusso delle immagini che scorrono sullo schermo, e iniziamo un percorso simultaneo all'esterno e all'interno di noi che ci farà scoprire l'«altro» che abita dentro di noi.

### A. Iapoce

Termino qui, con il mio sentito ringraziamento per avermi offerto la possibilità di leggere i tuoi scritti, e per le riflessioni e i chiarimenti che hai apportato a questo dialogo.

---

<sup>7</sup> C.G. Jung, *La dimensione psichica*, op. cit., p. 89.







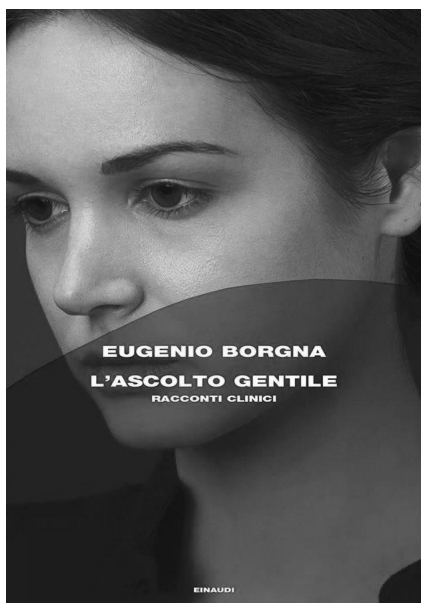
## INVITO ALLA LETTURA

a cura di Francesco Di Nuovo  
e Roberto Manciocchi

*La rubrica Invito alla lettura propone indicazioni in merito ai contributi più attuali e significativi della psicoterapia con uno sguardo attento agli attuali sviluppi del pensiero teorico; sarà ovviamente presente una forma di dialogo con la letteratura, la filosofia, le neuroscienze e le arti. La rubrica sarà, a seconda dei numeri, completata da una sezione di recensioni, nella quale alcuni psicoterapeuti commenteranno le più interessanti novità del panorama italiano e internazionale.*



# L'ascolto gentile: Luigi Aversa<sup>1</sup> in dialogo con Eugenio Borgna<sup>2</sup>



## Luigi Aversa

Prof. Borgna parto dal titolo di uno dei suoi ultimi libri *L'ascolto gentile* e mi soffermo soprattutto sull'aggettivo 'gentile'. In senso fenomenologico un ascolto è gentile quando è capace di cogliere quelle sfumature dell'esistenza che si avvicinano il più possibile a quella sottile faglia che è la percezione. Nell'attuale epoca in cui la cultura psichiatrica è ossessionata dal desiderio, quasi compulsivo, di etichettare la psiche, le chiedo: È possibile mantenere vivo un ascolto 'gentile'?

## Eugenio Borgna

Ci sono parole che sopravvivono al trascorrere del tempo e delle mode, e fra queste la gentilezza che è fonte di infinite declinazioni semantiche. La gentilezza è un modo di prendersi cura di chi, stando male, ha bisogno almeno di una parola e di un gesto che rendano meno dolorosa la solitudine. Non c'è cura, cura dell'anima e cura del corpo, se non è accompagnata dalla gentilezza che, oggi ancora più che nel passato, è necessaria a farci incontrare gli uni con gli altri uno psichiatra con i suoi pazienti in particolare – nell'ascolto e nell'attenzione, nel rispetto e nella solidarietà. Non c'è gentilezza che non nasca dal cuore della interiorità, della soggettività, e dalla consapevolezza che siamo tutti chiamati a un comune destino di dignità, e di solidarietà. Ma, queste parole, non sembrano oggi venire da un altro mondo, dal mondo della utopia e della nostalgia? Sì – come lei si chiede – è ancora possibile che uno psichiatra ascolti i suoi pazienti con una gentilezza, che richiede fra l'altro molto tempo, in un'epoca divorata dal desiderio di imprigionare la vita psichica in tempi sempre più rapidi, e in etichette svuotate di interiorità? Non dovrebbe essere così in una legislazione che, come quella italiana grazie alla legge 180, consentirebbe di fare la migliore delle psichiatrie possibili; ma la mia esperienza mi dice che sono poche le psichiatrie universitarie e ospedaliere italiane nelle quali l'ascolto nella gentilezza sia considerato come *conditio sine qua non* della terapia. Ci sono nondimeno alcune aree territoriali nelle quali il retaggio teorico e pratico, lasciato da Franco

<sup>1</sup> Psichiatra, analista del CIPA.

<sup>2</sup> Psichiatra, Primario Emerito dell'Ospedale Maggiore di Novara.

Basaglia, continua ad essere operante, e l'ascolto gentile sopravvive nella sua fragile ragione d'essere.

### **Luigi Aversa**

In una recente intervista data al giornale *La Repubblica*, alla domanda dell'intervistatore su cosa pensasse della professione psichiatrica, lei ha risposto che riteneva il termine professione, per quanto riguardava lo psichiatra, un po' inopportuno, alludendo così a una non possibile divisione netta tra 'professione' e 'esistenza' in un campo che riguarda il rapporto con l'esperienza più oscura dell'uomo che chiamiamo follia. Questo aspetto è ben contemplato dal pensiero psicoanalitico che non a caso prescrive il lavoro sulla personalità dello psicoterapeuta (analisi personale). Cosa pensa di questa dimensione della soggettività in questa epoca culturale dominata prevalentemente dal principio economico-tecnico che esaspera quella dimensione della coscienza umana che già Pierre Janet definiva 'automatismo'?

### **Eugenio Borgna**

Non posso, anche in questo caso, non concordare con le riflessioni che animano la sua seconda domanda. Sia negli anni, in cui ho lavorato nella Clinica delle Malattie Nervose e Mentali dell'Università di Milano sia in quelli, molto più problematici, nel manicomio di Novara, e in particolare in quelli in cui ne sono stato il Direttore, non mi è stato possibile considerare l'essere psichiatra come una professione che nell'incontro con la follia – davvero la più oscura esperienza umana – si svolga al di fuori di un continuo ascolto delle proprie risonanze emozionali, delle proprie emozioni, della propria partecipazione alla tristezza e alle angosce, alle sofferenze, dei pazienti. Certo, seguire il misterioso cammino, che porta agli abissi della nostra interiorità, non è facile, e forse non è facile soprattutto se non si sia fatta una analisi personale; ma vorrei ricordare che Karl Jaspers ha creato, con la psicopatologia fenomenologica, le premesse metodologiche ed epistemologiche alla fondazione di una psichiatria della soggettività e della intersoggettività; andando radicalmente al di là delle concezioni naturalistiche che, dominanti nell'Ottocento, facevano della psichiatria una encefalo-iatria. Le malattie psichiche venivano, di conseguenza, considerate malattie cerebrali *tout court*, come oggi ancora avviene, con la conseguente reificazione delle relazioni interpersonali fra paziente e psichiatra

### **Luigi Aversa**

Vorrei proporre alla sua attenzione una riflessione psico-antropologica sul problema dell'ultimo D.S.M. Lei sa che dalla prima edizione all'ultima le voci diagnostiche si sono moltiplicate in modo esponenziale e su questa modalità si sono ormai formate, purtroppo, almeno tre generazioni di psichiatri che ragionano unicamente in termini di protocolli. Non le sembra invece che il fenomeno dell'etichettamento diagnostico reprima l'essenza più profonda della psiche che, come i greci sapevano, era un 'soffio' e quindi non oggettivabile. La psiche quindi si sottrae alla pretesa di oggettivazione del D.S.M., moltiplicandosi all'infinito e quindi rendendo vana ed inutilizzabile l'etichetta diagnostica? Non le sembra che l'attuale psichiatria, ingenuamente inseguendo il mito esasperato dell'oggettività, rischi di perdere quell'aspetto esistenziale e profondo dell'umano che è soprattutto esperienza della soggettività?

**Eugenio Borgna**

Sì, l'attuale psichiatria, adeguandosi al mito esasperato della oggettività, non può se non lacerare quell'aspetto esistenziale e profondo dell'umano che si rispecchia nella esperienza della soggettività. Nella quinta edizione del DSM, del Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali, che nel 2004 è stato pubblicato in Italia da Raffaello Cortina, le diagnosi, che sono più di quattrocento, sono indirizzate ai sintomi esteriori della sofferenza psichica, non occupandosi della interpretazione della soggettività dei pazienti, che si hanno di fronte. Di inflazione diagnostica ha parlato nel suo libro *Primo, non curare chi è normale. Contro l'invenzione delle malattie* Allen Frances, lo psichiatra che ha guidato la *task force*, che ha pubblicato il DSM-IV, contestando oggi radicalmente i paradigmi diagnostici, e la medicalizzazione della normalità, del DSM-V. Il manuale si uniforma alla tendenza oggi dominante: quella di escludere l'interiorità dalle scelte che si fanno, di proporre modelli di conoscenza rivolti alla exteriorità, alle apparenze delle cose, e in fondo di indicare soluzioni prefabbricate: senza perdere tempo nella ricerca dei significati che si nascondono nei sintomi della sofferenza psichica. Alla diagnosi si giunge allora, *non* ascoltando i pazienti, e *non* ricercando quali ne siano le esperienze soggettive, *ma* osservando freddamente i loro comportamenti.

**Luigi Aversa**

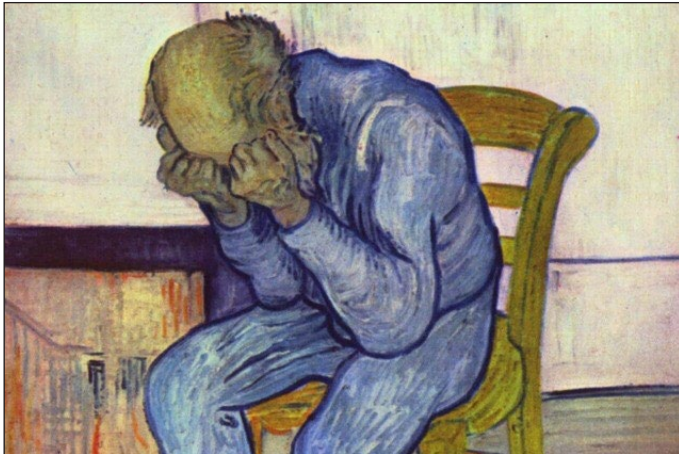
Vorrei rivolgerle un'ultima domanda relativa al cognitivismo, teoria oggi dominante nell'attuale cultura psichiatrica. Il cognitivismo propone, unicamente ed in modo esasperato, il concetto di adattamento trascurando totalmente quello che il pensiero psicoanalitico – attraverso Carl Gustav Jung – definiva 'individuazione' ed in più sostiene che la terapia psicoanalitica è troppo lunga mentre la terapia cognitiva prevede tempi brevi. Non le sembra che il concetto di 'previsione' per quanto riguarda quell'esperienza che chiamiamo disturbo psichico sia nella migliore delle ipotesi espressione ingenua e nella peggiore delle ipotesi espressione della *ùbris* della tecnica e sostanzialmente un atteggiamento non autentico e quindi fraudolento? E come un atteggiamento non autentico può essere terapeutico? Le chiederei una riflessione a tal proposito.

**Eugenio Borgna**

Sono fino in fondo d'accordo con lei anche a proposito delle sue considerazioni sul tema della teoria e della prassi realizzate dal cognitivismo: al di fuori di ogni valutazione della interiorità, della soggettività, della persona che sta male, e chiede aiuto. Il criterio del tempo di durata della terapia non ha ovviamente alcuna importanza nell'area di problematiche psicologiche e umane così complesse, e così variabili, come sono quelle correlate con la sofferenza psichica, neurotica, o psicotica. Non diverso è il mio giudizio sul concetto di previsione in psicoterapia: condizionato da molteplici fattori interpersonali e ambientali che si modificano sulla scia di avvenimenti interiori ed esteriori contingenti. Il concetto di adattamento non coglie se non *un* aspetto della vita psichica, e non il più importante, escludendo gli altri infiniti aspetti della vita interiore, e della relazione dialogica fra chi cura, e chi è curato. Il pensiero psicoanalitico mi sembra indispensabile alla conoscenza delle proprie esperienze interiori, e di quelle altrui, quando si abbia a che fare con la conoscenza

della propria storia della vita, e di quella neurotica. Se questa è invece psicotica, direi che le conoscenze, alle quali giunge la fenomenologia, che è passione delle differenze, si possano considerare ugualmente significative.

Le sono infinitamente grato, prof. Luigi Aversa, delle sue profonde, bellissime domande.



## SETTING FUORI LUOGO

*a cura di Manuela Trevisi*

*La rubrica Setting Fuori Luogo si propone di accendere l'interesse sulla tematica di come poter coniugare le due anime del terapeuta: psichiatra e psicoterapeuta di orientamento junghiano. Provocatoriamente, il nome della rubrica 'Fuori Luogo' esprime una riflessione: Fuori dai luoghi classici dell'analisi. Si propone di aprire una discussione sul contributo che la psicologia analitica, in particolare, e le diverse psicologie del profondo, possono offrire alle istituzioni, attraverso una visione che nella pratica clinica quotidiana metta a fuoco una possibilità d'essere terapeuta/curante non più esclusivamente vincolato alla tecnica, ma espressione di un proprio sentire.*





# Il campo relazionale nell'urgenza. L'intensità del contatto e dell'ascolto in una realtà istituzionale

Manuela Trevisi<sup>1</sup>

Alle prime ore del mattino all'interno di un Ospedale ogni reparto si anima e anche il Servizio Psichiatrico di Diagnosi e Cura (SPDC) prende vita, spesso a causa delle continue proposte di ricovero sollecitate dalle urgenze del Pronto Soccorso.

Vorrei brevemente descrivere, con uno sguardo meno medico procedurale e più intimo, quello che può accadere quando in un luogo di acuzie arriva una urgenza psichiatrica.

Il senso di questo rapido racconto, che descrive la quotidianità lavorativa di uno psichiatra 'profondamente' accogliente, mi permette di riferire la convinzione che proprio nei luoghi dove l'incontro con l'altro si presenta apparentemente come una esperienza 'selvaggia', nelle sue modalità poco ortodosse e piene di contaminazioni e di rumori di fondo, proprio in quei luoghi, qualcosa di molto importante accade, se solo si è in grado di coglierne il senso profondo.

Nella brevità di quei momenti così intensi, si celebra la costruzione di una relazione tra l'anima del terapeuta/curante e l'anima di colui che giunge con o senza la sua volontà nel luogo della cura. Quello che si può generare è una relazione abitata da significati densi, come una relazione in una stanza di un setting protetto. Queste densità si rendono possibili quando il terapeuta/curante è in grado di lasciare dentro di sé delle aperture eccezionali, di segno contrario agli abituali atteggiamenti di chiusura, costrizione, castigo, che si propongono durante l'incontro urgente.

Con queste premesse la storia di una esistenza che arriva all'urgenza può essere riscritta, ancora una volta, ma diversamente da sempre, nel modo breve, conciso, con la forma quasi telegrafica della consulenza, in cui le parole scelte colgono un senso diverso e profondo, carico di nuovi significati.

Il tema e anche la domanda che vorrei proporre con questo scritto è il seguente: Può un momento d'emergenza/urgenza rappresentare, per la qualità delle cose che appaiono e la quantità dei contenuti che emergono in un ritmo concitato, portare ad una densità nell'incontro, tale da configurare un campo relazionale autentico quanto un campo analitico? Questo interrogativo, inoltre, si inserisce in uno più ampio, su quale è il contributo offerto alle istituzioni, da chi ha radici culturali nella psicologia analitica.

---

<sup>1</sup> Psichiatra, analista del CIPA.

Tengo a precisare che la breve descrizione di queste esperienze cliniche è raccontata con le sole informazioni tratte da reali consulenze di Pronto Soccorso che, seppure sono state volutamente spogliate di dati sensibili e più personali per il rispetto della *privacy*, non sono state private di quelle fondamentali caratteristiche utili a descrivere un modo diverso di incontrare la sofferenza dell'altro anche in un luogo di acuzie.

Alle ore 8.30 di un normale giorno della settimana, lo psichiatra inizia il suo turno di guardia e dopo un veloce commento sulle ultime questioni accadute, apprendendo le consegne, ripone il rumoroso cercapersone nel taschino del suo camice, così si prepara ad accogliere il primo squillo, che come atteso rompe una quiete impossibile.

Il *triage* che chiama dice: «dottore è arrivato con il 118 un tizio che dice di avere manie suicide».

A questo punto lo psichiatra pensa: «ci risiamo...» mentre i suoi occhi si chiudono in una smorfia infastidita e dolente, si chiede sorridendo: «che vorrà dire manie suicide?». Le parole così formulate non hanno mai molto senso psicopatologico e sicuramente denotano un atteggiamento sbrigativo e poco attento ad una dimensione profonda e all'altro, del resto la persona che arriva in Pronto Soccorso è un colore da assegnare con più capacità tecniche, che attenzione all'umana presenza, figurarsi se le premesse riguardano l'arrivo di una situazione psichiatrica. A questo punto il medico psichiatra ben addestrato, in caso di urgenza risponde con urgenza, ma nello stesso momento in cui si accendono i suoi sensi, è inevitabile che anche tutto il suo mondo interno si sveglia nello psichiatra, di qualunque formazione esso sia, ogni senso e ogni forma del sentire.

Con un codice giallo, di fronte allo psichiatra compare un personaggio molto conosciuto, oltre ad essere in cura presso il servizio territoriale, spesso giunge al ricovero in SPDC.

Questa volta Mario, come lo chiameremo, ha contattato da solo l'ambulanza, a cui ha riferito di sentirsi ansioso e agitato, in particolare pronunciando due parole che nella comunicazione hanno sortito l'effetto voluto, inducendo nell'interlocutore paura e di conseguenza determinando l'urgenza. Mario ha detto che ha voglia di farla finita...

A sirene spiegate, giunge così in ospedale, scende dall'ambulanza e come si conviene all'urgenza, prioritariamente viene accolto. Diffidenza, timore, fastidio come sempre riempiono l'aria al suo arrivo.

Accomunati da quest'atmosfera causata dalla loro presenza, lo psichiatra e il suo paziente si guardano e si sorridono, certamente si riconoscono uniti in quel momento dal medesimo destino distintivo.

La celebrità del disgusto dura poco per Mario e il suo psichiatra, i quali, infatti scompaiono presto nel posto a loro dedicato, il box della psichiatria, con arredo povero e essenziale.

Non appena i due rimangono da soli, Mario con voce calma chiede al medico se può abbracciarlo e ringrazia perché gli viene data questa possibilità, avrebbe voluto andare dal suo curante del CSM, ma non era sicuro che poi lì non si sarebbe arrabbiato se non avesse trovato la persona giusta.

La storia di Mario, quando giunge in Pronto Soccorso, viene brevemente riassunta e ogni volta si colora di una nuova informazione sulla sua vita. Vive in casa con la sorella maggiore, anche lei sempre sola e talvolta disperata. La sopravvivenza di entrambi è appesa all'invalidità

di Mario, che se la è guadagnata per la sua diagnosi di psicosi affettiva così precoce e grave, che lo accompagna da quando aveva poco più di 20 anni. Nella storia di Mario c'è per lungo tempo l'uso di sostanze, utilizzate per mascherare la sua stramberia e rendersi socialmente accettabile dal gruppo di giovani scapestrati che frequentava. Per Mario la sua sofferenza attuale è facilmente spiegabile, sta male perché ha fatto uso di sostanze e ha fatto uso di sostanze perché aveva un brutto clima familiare ed economico.

Mario è un frequentatore assiduo del reparto di diagnosi e cura, il motivo dei ricoveri è sempre la lite con la sorella, unico essere umano che gli sta vicino, in seguito alla quale spesso minaccia e si fa del male. Una volta ha utilizzato un quantitativo di farmaci troppo elevato, mettendosi seriamente a rischio di vita. Da quel momento si è guadagnato la reputazione di paziente imprevedibile e grave, con il rischio di determinare un pensiero su di lui di allerta, meno prospettico e solo urgente.

Per molti il fatto di essere diventato così familiare in un Pronto Soccorso lo rende senza speranza. In realtà sembra che a Mario urge contattare delle valide relazioni umane e agisce la sua urgenza proprio in un luogo dove il bisogno di una tale richiesta può emergere con tutta la sua potenza e dove per necessità le barriere umane sono meno alte, in un Pronto Soccorso, infatti, è perfino possibile abbracciare il proprio medico.

Qualche ora dopo l'abbraccio con Mario, all'osservazione dello psichiatra, con il codice verde, giunge una donna di circa 44 anni, questa volta non è un paziente conosciuto, arriva da un Pronto Soccorso che non ha l'emergenza psichiatrica e chiede una valutazione del gesto anticonservativo della donna. Lo psichiatra si predispose al colloquio e scopre che si trova di fronte una donna che vuole parlare di quello che le è successo, dal viso non traspare solo la tristezza, ma qualcosa di diverso che comunica una dimensione di sofferenza altra. La donna racconta di essere stata curata da uno psichiatra, dal quale ad un certo punto ha deciso di non andare più e aggiunge che una sorta di 'illuminazione' riguardo alla sua sofferenza le avrebbe comunicato, che l'unica cosa da fare sarebbe stata quella di 'togliersi di torno', per questo motivo avrebbe concretamente agito il gesto anticonservativo, che ora la stava conducendo a questa osservazione.

Non è la prima volta che prova sentimenti di tristezza di questo tipo, la prima fu alla nascita delle due figlie gemelle, che ora hanno 7 anni, ma adesso si sente guardata, spiata come se tutte le persone che incontra potessero leggerle il pensiero, questo, dice, non le era mai capitato così forte e quindi deve proprio essere vero.

Non ha molti dubbi che il mondo sia contro di lei, anche il suo curante. Non riesce più a fidarsi di nessuno, la perdita di fiducia nell'altro la rende ancora più triste e angosciata. In realtà non capisce cosa sia nato prima, se è la tristezza, che le fa perdere fiducia nel mondo o è la progressiva e lenta mancanza di fiducia, che le genera tristezza.

Nel colloquio ci sono lunghi momenti di silenzio, ma quando la donna parla, sembra liberarsi di un peso. Mentre racconta di sé, sta attivando quella fiducia che dice di non possedere più, è la prima volta che vede quello psichiatra, eppure gli si sta affidando. Il medico non può evitare di considerare questo significativo comportamento e si chiede come poter fare affinché la paziente a sua volta se ne renda conto.

La donna a tal punto si affida, che rivela la convinzione delirante primaria: pensa che

gli altri avrebbero cominciato ad esserle ostili solo dopo un suo comportamento illecito, avrebbe, infatti, donato loro il suo sangue infetto. Di questo ne è profondamente convinta, nel colloquio trasmette una potente angoscia che impedisce a qualunque dato di realtà di scalfire la cortina del fumo della colpa.

Alla fine dell'incontro la paziente è stanca, è molto tempo che non parlava con qualcuno, lei stessa chiede di potersi riposare fermandosi lì, vuole rimanere dove si è sentita accolta nell'ascolto.

Questi brevi racconti mostrano l'incontro in un luogo istituzionale con due storie che sottendono importanti vissuti di angoscia e solitudine. I momenti descritti sembrano consumarsi rapidamente e si sciolgono quando si crea la possibilità di agire due richieste apparentemente semplici, ma che aprono una dimensione nuova di contatto e di ascolto. All'interno del Pronto Soccorso sembra crearsi l'occasione per una vicinanza fisica, che in una delle due esperienze esita concretamente nell'abbraccio, determinando un forte contatto emotivo, in grado di comunicare la speranza che qualcosa andrà diversamente.

L'abbraccio in quel luogo ospedaliero rende concreta la compassione, che sempre lega lo psichiatra al paziente e rappresenta la comune modalità di afflizione (*cum-patior*), che è prezioso strumento di partecipazione al dolore dell'altro. Questa rappresentazione così potente della compassione può rendere diversa e unica la altrimenti sempre solita esperienza dell'urgenza, rompendo il ripetersi strenuo del medesimo modo di intendere i fatti, cambiando la visione di ciò che accade, come se avvenisse per la prima volta.

L'opportunità di incontrarsi in questo modo, quando sapientemente colta, genera la possibilità di rapide alleanze. Tutto ciò accade per prima cosa perché c'è la promiscuità di un luogo di urgenza, che determina una dimensione di contatto-contagio psichico pervasiva, penetrante, perché inevitabile e irrimediabilmente intrusiva.

D'altra parte la pretesa del luogo, in cui avviene questo tipo di incontro è la rapidità di esecuzione e così le storie psichiche si riassumono sulle cartelle di pronto soccorso, assumendo un andamento in cui si mostrano con più evidenza i vertici della sofferenza. Il profilo che ne esita è una sorta di orizzonte contraddistinto da vette di dolore, picchi, come acuti, che prepotenti saturano l'ascolto del curante, costringendolo a una comprensione profonda.

Questi luoghi di emergenze, che per nulla assomigliano ai setting analitici, sono però generatori di un campo relazionale, che lascia una traccia di un incontro esistenziale che, se trova nello psichiatra l'ascolto profondo, può rappresentare l'inizio di una nuova esperienza donatrice di senso.

La riflessione fino a qui prodotta può sicuramente inserirsi all'interno di una tematica, che ha trovato già ampio dibattito e che cerca di capire come possono coniugarsi le due anime del terapeuta, psichiatra e psicoterapeuta, intendendo per quest'ultimo il significato junghiano, inclusivo dei diversi metodi di accostamento alla sofferenza psichica e quindi anche dei metodi psicoanalitici (Jung 1929, p. 63).

Jung stesso, pur essendo medico psichiatra, nello scritto *Medicina e Psicoterapia*, esordisce dicendo di trovare difficoltà quando parla ad un uditorio di soli medici (Jung 1945, pp. 95, 98, 99).

Tra psichiatria e psicoanalisi è noto che per lungo tempo non è corso buon sangue, la

comunità psicoanalitica è rimasta ostile al discorso sull'istituzione e viceversa e, come dice in un suo articolo Giovanni Foresti, la psicoanalisi aveva un'attitudine antistituzionale (Foresti 2012).

Nel tempo sono stati fatti vari tentativi di avvicinamento, pur mantenendo un atteggiamento cauto, per evitare che l'analista, uscendo fuori dai confini del suo setting, mettendosi ad applicare, in modo improvvisato, alla realtà sociale e istituzionale concetti clinici e strumenti interpretativi costruiti e validati in contesti ben diversi, come diceva Bion, potesse produrre solo pseudoconoscenza o bugia (Bion 1962, 1970).

Ad oggi, quindi, gli sforzi più rilevanti di integrazione tra cultura analitica e cultura istituzionale, sono stati quelli di innestare nel corpo dell'istituzione pratiche o programmi di cura ispirati al metodo psicoanalitico, come psicoterapie lunghe e brevi terapie focali, di gruppo e supervisioni ad orientamento analitico.

D'altra parte una ulteriore interessante proposta di integrazione fra i due sistemi, ancora in corso di riflessione, è di utilizzare la psicoanalisi per comprendere in termini psicodinamici la risposta del sistema curante a tali innesti ed evitare per esempio reazioni di rigetto che interrompono questo tentativo, come infatti era accaduto a Bion all'ospedale di Northfield (cfr. Bridger 1985).

Correale in vari lavori ha parlato di analisi del 'campo istituzionale', ovvero osservare attraverso la psicoanalisi l'istituzione nelle sue dinamiche relazionali come contenitore di processi emotivi e organismo umano multipersonale.

In questo modo si tende a considerare le istituzioni isomorfe – utilizzando un termine di Kaes (1976, 1987) – in quanto dotate di processi e dinamiche organizzative dal comportamento simile ai problemi che sono chiamate a risolvere. Secondo questa ipotesi, le relazioni di ruolo coinvolte si impregnano, attraverso flussi originati dai processi di scissione e proiezione, di tutte le difficoltà, le problematiche e persino dei sintomi degli utenti.

La formula suggerita da Hinshelwood e riportata dai lavori di Correale è la «creazione di uno spazio riflessivo» (Hinshelwood 2000; Correale 1991) nel sistema della salute mentale, una sorta di «contenitore istituzionale» sufficientemente solido, illuminato e sicuro, che sia in grado di svolgere il suo fondamentale compito trasformativo, quello di mobilitare risorse di pensiero (*rêverie*, funzione alfa), per bonificare i derivati tossici della psicosi individuale e di quella organizzativa, convertendoli in valore aggiunto in termini di consapevolezza e di benessere (Foresti - Fubini - Perini 2011).

Pur considerando questi interessanti spunti di riflessione, che si legano prevalentemente alla possibilità di integrare il metodo psicoanalitico nel lavoro istituzionale, dopo aver ricordato, che proprio a Jung va dato il merito di avere smascherato una psicopatologia istituzionale, in realtà, nel breve scritto proposto vorrei azzardare un tentativo di risposta alla domanda iniziale, sottolineando quello che ritengo essere il vero contributo che l'essere analista porta all'interno del lavoro istituzionale. Essere analista vuol dire come ricorda Jung che ogni psicoterapeuta non possiede soltanto il suo metodo, ma è egli stesso quel metodo. *Ars totum requirit hominem*, secondo il detto alchimistico (ivi, p. 99). Come dice Aurigemma, traducendo le parole di Jung, l'attività psicoterapeutica non è solo un esercizio di competenza specifica, ma è arte nell'ampio senso umanistico della parola e richiede intuizione, ispirazione, conoscenze vaste, esperienza vissuta, libertà dai pericoli della superbia e consistente etica,

che permettono un efficace confronto con la psiche sofferente. Concepire la psicoterapia in questo modo, significa rimettere al centro l'incontro tra le totalità di due sistemi psichici (cfr. Jung 1935a, p. 12 e sgg.). In altre parole come l'essere terapeuta non significa agire la propria tecnica, così l'essere soggetto sofferente, non vuole dire avere una diagnosi predefinita. Jung a questo proposito dice: «la psicoterapia è o dovrebbe essere la prima a sapere da tempo che suo oggetto è un essere umano disturbato nella sua totalità [...]» (*ibidem*). Il coinvolgimento di due totalità senza differenziazioni precostituite, permette di riconsiderare la possibilità di usare l'analisi con il paziente grave o per meglio dire di essere analisti a prescindere dal tipo di sofferenza che si ha di fronte e dal luogo in cui avviene l'incontro. Parlare del peso della relazione piuttosto che della definizione del metodo psicoterapico, permette di spostare sull'incontro piuttosto che sulla diagnosi l'accento di una nuova visione del trattamento.

In azione all'interno dell'istituzione, mi sembra possa funzionare bene l'immagine di un terapeuta come emerge dal discorso junghiano, che ha nella sua personalità, e non nello schema dottrinario, il grande fattore di guarigione. Questo psicoterapeuta può riuscire meglio a creare un clima di ascolto anche in situazioni di complessità urgente, sia lavorando con gli aspetti della sua dimensione individuale, sia utilizzando l'importante fattore della creatività, determinando un procedimento dialettico, che compara dati reciproci e lascia agire la 'natura' (cfr Jung 1935, pp. 31-32) Per lavorare con la patologia mentale, anche quella grave, la proposta è quindi di sospendere le categorie mentali e il potere dell'intelletto ed essere disposti ad entrare più pienamente nel profondo della psiche fino a poter mettere tutto in discussione e riorganizzare e rifondare un nuovo assetto possibile, anche generatore di nuove visioni del mondo. Inoltre, l'inconscio collettivo contribuisce a creare il nuovo assetto poiché, permettendo di collegare il materiale psicotico alle conoscenze, aiuta il ricercatore a costruire un ponte tra individuale e collettivo, tra presente e passato, così da determinare un particolare atteggiamento mentale ed emotivo, che può essere tenuto verso il paziente ovunque ci si trovi.

Jung stesso dice che occorre utilizzare ogni parte di sé e della propria conoscenza per entrare in relazione:

se l'esercizio dell'attività terapeutica presuppone una conoscenza perfetta della psichiatria, un'analisi dei sogni, in qualche modo adeguata, richiede un'ampia conoscenza dei simboli, che può essere acquisita soltanto attraverso lo studio della psicologia primitiva, della mitologia e della religione comparata (ivi, p. 33).

Una nuova visione della sofferenza psichica, ma anche di colui che è chiamato ad intervenire al riguardo, ha permesso alla psichiatria ufficiale di riconsiderare la malattia mentale come *accidens* nel percorso di vita di un individuo, ovvero occasione necessaria per una crisi rifondativa, al contrario di quanto istituito dalla visione jaspersiana della malattia come declinazione medica di un *quid* incomprensibile, che colpisce l'individuo nella interezza delle sue funzioni biologiche, psicologiche e sociali. La nuova visione del dolore psichico e dell'essere curante, espressione stessa della terapia e non ingabbiato in una teoria, permette di porsi nei confronti del malato psichico in modo differente, stabilendo con il paziente un rapporto non di reclusione ma di ascolto. Tale è il modello medico che Jung adotta, caratterizzato da affetto, benevolenza, tolleranza, scambio, senza rinunciare

alla autorevolezza e dunque alla possibilità di influenzare. Il modello proposto da Jung basato su un atteggiamento relazionale naturale ed umano carico di emotività, non è solo diverso dalla proposta di analista specchio o terapeuta impersonale, ma anche dalla figura dello psichiatra mero esecutore di un intervento rapido ed efficace, nella logica esclusiva del trattamento farmacologico, che 'prima si somministra, prima funziona'. In altre parole si tratta di proporre una nuova posizione analitica di una 'neutralità particolare', come viene definita nell'articolo di Antonino Lo Cascio (1983, p. 31), che deriva dalla rinuncia all'uso di una conoscenza a priori. Questa consapevole assenza di conoscenza, che non è assenza, ma astensione dalla conoscenza, aiuta il terapeuta a collocarsi in una posizione di non sapere, che è la migliore situazione per apprendere direttamente dal materiale del paziente, senza prevaricare con il proprio giudizio. Tale neutralità è sostenuta dalla creazione di un rapporto terapeutico ottenuto attraverso una modalità di incontro, che va oltre il tempo o il luogo ove si configura, si tratta di uno spazio interrogativo e psichico fatto di immagini e di parole comuni, che permettono fin dal principio di stabilire un contatto e di generare una relazione, pur nelle sue forme diverse. Costruire una apertura di senso prelude alla possibilità che un intervento urgente non sia solo uno scontro, ma un incontro, in cui può accadere qualcosa di nuovo e inatteso.

I due casi raccontati brevemente, riferiscono di due situazioni il cui epilogo si rappresenta, con inattesa semplicità, in un abbraccio e in una esplicita richiesta di ascolto. La possibile comparsa del nuovo inatteso, là dove si sono create le condizioni umane per accoglierlo, sottrae al lavoro psichiatrico nelle istituzioni quell'area di trauma, dolore e fatica, a cui inevitabilmente quando si affronta una urgenza tutti i soggetti presenti sono esposti.

In conclusione penso, che non solo sia possibile rispondere positivamente alla domanda proposta all'inizio di questo lavoro, ma ritengo anche che utilizzare la propria formazione analitica, non come tecnica, ma come dimensione del sentire, appartiene ad una psichiatria capace di rinunciare alla esclusività della custodia e della biologia e rappresenta un modello di operare alternativo a quelli già esistenti, forse più aperto di altri alle infinite variazioni dell'umano, forse per questo paradossalmente più fruibile nelle situazioni complesse e imprevedibili dell'urgenza.

## Bibliografia

- Bion W.R. 1962, *Learning from experience*, [ed. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando editore, Roma 1972].
- Bion W.R. 1970, *Attention and Interpretation*, [ed. it. *Attenzione e interpretazione*, Armando editore, Roma 1973].
- Bridger H. 1985, *Northfield revisited*, in *Bion and Group Psychotherapy* (edited by M. Pines), [ed. it. *Alcune riconsiderazioni sull'esperienza di Northfield*, in *Bion e la psicoterapia di gruppo* (a cura di M. Pines), Borla, Roma 1988].
- Correale A. 1991, *Il campo istituzionale*, Borla, Roma.
- Foresti G. - Fubini F. - Perini M. 2011, *Supervisione e consulenza psiconalitiche: promuovere il contenimento e il sostegno nelle istituzioni*, in «Funzionegamma», fasc. 27, [www.funzionegamma.edu](http://www.funzionegamma.edu).

- Foresti G. 2012, «*Non basta mantenerle...*», Intervento sulla Mailing List della SPI, 3 aprile 2012 comunicazione personale in Perini M., *Un approccio psicoanalitico alle istituzioni della salute mentale*, pubblicato su [www.spiweb.it](http://www.spiweb.it).
- Hinshelwood R.D. - Skogstad W. 2000, *Observing Organizations: Anxiety, Defense and Culture in Health Care*. London, Routledge, [ed. it. *Osservare le organizzazioni*, Ananke, Torino 2005].
- Jung C.G. 1929, *I problemi della psicoterapia moderna*, in *OCGJ*, vol. 16°, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1935, *Che cos'è la psicoterapia*, in *OCGJ*, vol. 16°, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1935a, *Principi di Psicoterapia pratica*, in *OCGJ*, vol. 16°, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1945, *Medicina e psicoterapia*, in *OCGJ*, vol. 16°, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kaes R. 1976, *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe*, [ed. it. *L'apparato pluripsichico: costruzioni del gruppo*, Armando editore, Roma 1983].
- Kaes R. et al. 1987, *L'Institution et le Institutions: Etude psychanalytiques*, [ed. it. *L'Istituzione e le istituzioni. Studi psicoanalitici*, Borla, Roma 1991].
- Lo Cascio A. 1983, *Jung e la psichiatria. Un possibile aggiornamento dell'approccio terapeutico*, in «*Rivista di Psicologia Analitica*», 27/83, Astrolabio, Roma.



## PER GLI AUTORI

Gentili autori,

Le proposte di articoli da pubblicare saranno prese in considerazione dalla Redazione.

I manoscritti vanno inviati per email al seguente indirizzo:

redazione.qdcj@gmail.com

La selezione degli articoli pervenuti è effettuata in *peer review*.

Forniamo alcune indicazioni il rispetto delle quali riduce al minimo il rischio di ulteriori modifiche, che comporterebbero difficoltà a volte insormontabili per i redattori e un allungamento indefinibile dei tempi di pubblicazione. Vi ringraziamo per la collaborazione.

- Il testo va presentato in formato Word, carattere Times New Roman, dimensione 12 punti, interlinea 1, salvato in stile 'normale'. **Non** usare MAIUSCOLETTA, sottolineature o grassetto.
- Il testo **non** deve contenere alcuna giustificazione (allineamento a sx), né tabulazione.
- Il testo non dovrà essere sillabato manualmente, né dovrà contenere alcun tipo di 'testo nascosto', come commenti o riferimenti incrociati automatici.
- Si invitano gli autori a contenere la lunghezza del proprio elaborato e si invitano gentilmente a non superare i 40.000 caratteri, inclusi gli spazi e la bibliografia che si deve limitare ai testi presenti e citati nell'articolo. Le citazioni da internet dovranno riportare il sito di accesso e la data in cui l'accesso è stato effettuato.
- Le virgolette nel testo **non** sono queste: “ ” ma bisogna usare gli apici, questi: ‘ ’. Le citazioni all'interno del testo vanno poste tra caporaletti «...»; anche all'interno della citazioni usare sempre gli apici: ‘ ’.
- Parole in particolare evidenza o parole straniere vanno in corsivo.
- Il numero delle note deve essere estremamente limitato. Devono essere in carattere Times New Roman, dimensione 10 punti.
- Il riferimento bibliografico della citazione contenuta nel testo va posto all'interno del testo stesso in questo modo: (Jung 1943, p. 137).
- La parte eliminata, all'interno di una citazione, è identificata in questo modo [...].
- Usare: *ibidem* per citazioni tratte dallo stesso testo e dalla stessa pagina; usare: *ivi*, p. xx, per lo stesso testo ma pagine differenti, purché il testo da cui è presa la citazione compaia immediatamente sopra nell'articolo.
- Usare p. per intendere pagina al singolare e pp. per pagine al plurale; analogamente, vol. e voll.
- Va evitata la facile confusione grafica tra accenti e apostrofi, ponendo **particolare attenzione** ai seguenti casi, indicati a titolo di esempio: e' perche', verita', mangerò', piu', così' al posto delle forme corrette: è, perché, verità, mangerò, più, così. Particolare attenzione va poi prestata all'uso corretto della “e” accentata: è (detta grave oppure aperta di: è, caffè...) – é (detta acuta oppure chiusa di: perché, né...). Particolare attenzione va riservata anche all'uso della E maiuscola accentata, che non dovrà essere E' ma È.
- È prevista una bibliografia finale. Per la bibliografia utilizzare i seguenti esempi:  
Per i libri: Rizzolatti G. - Sinigaglia C. 2006, *So quel che fai*, Raffaello Cortina Editore, Milano.  
Per i libri tradotti: Lakoff G. 2006, *Whose Freedom?*, [ed. it. *La libertà di chi?*, Codice edizioni, Torino 2008]. **Si accettano anche le indicazioni relative solo all'edizione italiana.** Es: Lakoff G. 2006, trad. *La libertà di chi?*, Codice edizioni, Torino 2008.  
Per gli articoli nelle riviste: Petrella F. 1993, *Percezione endopsichica/fenomeno funzionale*, in «Rivista di Psicoanalisi», vol. XXXIX, fasc. 1.  
Per i saggi all'interno di libri: Galli P.F. 1990, *Psicoterapia in Italia, ieri e oggi*, in Benvenuto S., Nicolaus O. (a cura di), *La bottega dell'anima*, Franco Angeli, Roma.

