QUADERNI *di* CULTURA JUNGHIANA

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

Memoria e memorie

a cura di Francesco Di Nuovo e Roberto Manciocchi

Nuova serie n° 1 – 2020

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, Manuela Trevisi

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

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 1 anno 2020

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 e i contenuti in questione saranno prontamente rimossi.

INDICE

Editoriale 5

INCONTRI AL CIPA, a cura della Redazione

I volti della nostalgia
Eugenio Borgna 11

Fasmidi e dilettanti. La conoscenza accidentale come componente vitale della relazione terapeutica
Michele Accettella 13

Il sentimento della nostalgia. Necessità individuale, speranza collettiva
Enrico Ferrari 19

A TEMA, a cura della Redazione

La visione dell'amore in Freud, Jung e la fenomenologia
Franco Bellotti 31

Nel ricordo di quale amore?
Veronica Di Salvo 39

CONTEMPORANEA, a cura di Anna Moncelli

L'individuazione nel pensiero di Hanna Arendt
Aldo Cichetti 47

APERTURE, a cura di Eugenia Compostella

L'incontro della psichiatria con le culture.
Irene Agnello e Luigi Aversa in dialogo 59

LA CONSULTAZIONE ANALITICA, a cura di Caterina Romagnoli

Il primo colloquio e le sue molteplici memorie
Daniela Tavernese 73

RICERCHE TEORICO-CLINICHE, a cura della Redazione

Trauma evolutivo precoce e paradigmi terapeutici
Gruppo teorico-clinico coordinato da Daniele Rondanini 79

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

Nostalghia
Ursula Premeshuber 85

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

La Marceline di Jules e Pierre Janet
Marigia Maulucci 93

SETTING *FUORI* LUOGO, a cura di Manuela Trevisi

La 'Noità-che-cura'. Il setting 'fuori dallo spazio-tempo' della *Gruppen Dasein-Analysis*
Gilberto Di Petta e Danilo Tittarelli 101

Il fermento riformistico basagliano: memorie di un'esperienza. Dialogo tra Francesco Di Nuovo e Vito Marino De Marinis 113

Per gli autori 118

Editoriale

Se per Freud le isteriche soffrivano di reminiscenze e per Jung la memoria è fortemente implicata nella formazione dei complessi a tonalità affettiva, oggi sappiamo che i processi e la funzione della memoria rivestono un ruolo di primo piano nella fenomenologia delle patologie e nell'inquadramento diagnostico. Basti pensare alla diagnosi di trauma complesso, che rimanda ad un passato depositato ma non coscientizzato, memorizzato implicitamente ma non esplicitamente ricordato, per focalizzare la centralità della funzione della memoria nella dinamica della psiche.

Senza trascurare l'indiscussa centralità dei processi di memoria nella costituzione di un'identità personale.

Sul piano della collettività, poi, l'organizzazione della società e la sua gestione politica è frequentemente imputata di 'avere scarsa memoria', per indicare evidenti storture o mancanze che impediscono una crescita e un progresso equilibrato.

Così, se dobbiamo 'apprendere dall'esperienza' per mettere in movimento il tempo psichico e non rimanere imprigionati nella fissità di un presente cristallizzato, non possiamo fare a meno di un 'presente ricordato' che gli studi neuroscientifici hanno portato alla nostra conoscenza.

Per l'anno 2019 l'Istituto di Roma del CIPA ha intrecciato le proprie attività intorno al tema della memoria, dedicando ad essa molte iniziative. Così si è espressa la Commissione Scientifica:

> Nell'assetto terapeutico, dimenticare e ricordare costituiscono i nostri principali strumenti di lavoro, su cui facciamo affidamento per costruire un canovaccio affidabile della storia e dell'identità della persona che abbiamo davanti, quali nostri migliori alleati per muoverci nella temporalità complessa del racconto e del progetto.

In questo numero si è voluto ispirarci al tema dell'anno, si tratta di un fascicolo che affronta e descrive, nella parzialità inevitabile di brevi appunti, alcuni momenti di 'memorie': abbiamo così alcuni pensieri in forma breve di **Borgna** che, con la densa lievità che contraddistingue la scrittura del grande fenomenologo, declina il ricordo nel sentimento della nostalgia e dei suoi molteplici volti.

Il volto della nostalgia, còlto nella sua ambiguità, dà forma, nell'articolo di **Ferrari**, a due figure antitetiche: il migrante che conserva il doloroso sentimento della perdita della propria 'casa', e il fascista, nostalgico 'eroico' di un tempo passato che mortifica «la creatività del nuovo». Aperto al futuro, pur nel dolore, il primo; chiuso ad ogni progettualità capace di nuove esperienze, il secondo. Due figure 'sociali' a testimonianza del carattere collettivo e politico della nostalgia che non si gioca nel registro esclusivo dei sentimenti interiori.

Abbiamo il deposito archetipico delle prime esperienze d'amore che si possono ritrovare nelle successive relazioni amorose (**Di Salvo**), così come la memoria entra, ospite più o meno riconosciuto, all'interno dei primi colloqui di consultazione analitica (**Tavernese**).

Il trauma evolutivo precoce è oggetto tematico dei lavori di un gruppo di ricerca che vengono qui sintetizzati (**Rondanini**).

Sotto la forma della nostalgia di un passato che stenta ad essere dimenticato, il ricordo intreccia tre esperienze forti nell'articolo di **Ursula Premeshuber**: l'esperienza biografica personale, il lavoro clinico con i pazienti e un'esperienza cinematografica, la visione di uno dei film più belli della storia del cinema: *Nostalghia* di Andreij Tarkoskij. Si tratta di tre momenti emozionali vivi che restituiscono nell'articolo tutta la vitalità di un sentimento profondamente vissuto.

Altrettanto è chiamata in causa la nostra memoria della letteratura della grande clinica di Janet, perché ancora oggi la sua lettura ci offre spunti di riflessione e indicazioni cliniche di interesse e di rilievo (**Maulucci**).

Ma la memoria è anche la 'nostra' memoria, di tutti noi colleghi che abbiamo condiviso percorsi comuni, a volte divergenti ma a volte fortemente convergenti, esperienze che ci hanno formato in quanto 'comunità' di terapeuti in cui ci riconosciamo. Momenti della nostra storia – per non dimenticare – li troviamo in due articoli-interviste, nel primo **Irene Agnello** pone domande a **Luigi Aversa** sull'introduzione della psichiatria transculturale in Italia, in particolare a Roma, di cui Aversa insieme ad altri, ne fu l'artefice.

Nell'intervista che **Francesco Di Nuovo** rivolge a **Marino De Marinis** si ricordano gli anni del pensiero di Franco Basaglia, anni di svolta, che introdussero un modo nuovo di 'guardare' il paziente psichiatrico gravemente psicotico e internato in strutture manicomiali che, proprio grazie alle sue battaglie, furono dismesse.

Questo numero ospita anche altri articoli che senza essere direttamente connessi con la memoria, aprono finestre teoriche e cliniche di rilievo.

Rendere conoscibile un sintomo: non sempre il percorso è di dispiegamente ma, nel lavoro clinico, molto spesso il percorso è trasversale perché, come il fasmide in natura, il sintomo, nascondendosi, diviene *forma* del suo ambiente. Così **Michele Accettella** tematizza la 'conoscenza accidentale' che è più adeguata per aprire quella finestra, temporale ma soprattutto spaziale, con la quale mettere in condizione il sintomo-fasmide di rendersi visibile: si tratta di «trovare ciò che non si stava cercando»: 'visibilità fluttuanti, defocalizzazione, vertigine visuale', non teorie ma sensibilità attive e ben indirizzate per presupporre «una *forma vivente*…parzialmente simulata dentro alla struttura statica del sintomo».

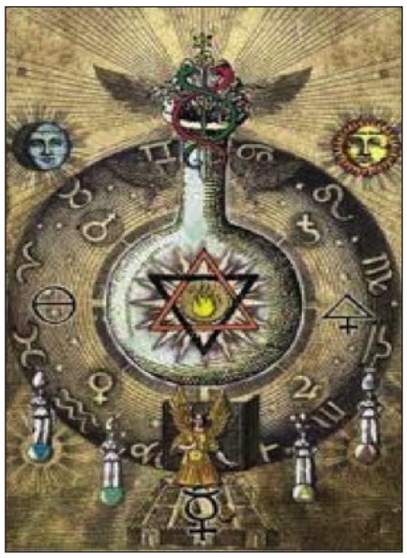
Franco Bellotti, partendo dalla tensione dialettica tra sessualità e sensualità, intende porre in rilievo quale punto di partenza che unisce il corpo e la psiche quell'*affetto* che Jung ha rappresentato nei complessi, un affetto che, unendo sensazioni, percezioni e vissuti, fa vivere al soggetto i propri 'stati d'animo', nell'intimità di un corpo in cui sessualità e sentimento sono difficilmente separabili.

Se la collettività è anche 'apparenza', ovvero luogo in cui appare 'lo stare insieme degli uomini', il loro vivere in comunità, occorre liberare questo concetto da ogni residuo negativo

di tradizione platonica, per restituirlo alla dignità di luogo 'dei fenomeni'. È in questo luogo 'politico' in senso alto, che l'individuo dispiega le proprie azioni e, secondo Jung, fa 'esperienza di sé' in quel processo, che mai si conclude, dell'individuazione. **Aldo Cichetti** pone un interessante confronto tra questa posizione junghiana e le riflessioni della grande filosofa Hanna Arendt che, a sua volta, colloca il soggetto nello spazio *inter-umano* e nell'*inter-relazione* con gli altri e la sua azione nello spazio politico delle *apparenze*: due orizzonti di pensiero che, pur nelle differenze di intenti, sembrano convergere su questi aspetti.

Gilberto Di Petta e **Danilo Tittarelli** ci illustrano i risultati positivi delle esperienze che hanno condotto nelle istituzioni, applicando l'analisi esistenziale della psicopatologia fenomenologica di Binswanger alle relazioni gruppali: gruppi che hanno dato vita a un *Da-sein*, un esser-ci esistenziale che, trascendendo la singolarità dello psicotico, dà vita a quella 'noità' attraverso cui si è in grado di apportare miglioramenti al paziente psichiatrico.

Un numero ricco e auguriamo a tutti Buona Lettura!



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, dei percorsi e dei fermenti della nostra associazione.

I volti della nostalgia

Eugenio Borgna[1]

Vorrei solo svolgere qualche riflessione sulla nostalgia dalla quale rinascono motivi che dilatano la conoscenza della nostra vita interiore, della nostra anima, e in fondo del nostro destino. In questa mia breve ricomposizione di alcuni degli aspetti essenziali della nostalgia, vorrei dire che la nostalgia e la malinconia, due emozioni in qualche modo sorelle, sono intessute, anche se in modi diversi, della sola dimensione agostiniana del passato.

Nella nostalgia il passato è vissuto nelle sue luci e nelle sue ombre, nelle esperienze lontane e vicine che si sono fatte in vita, nelle risonanze emozionali che si continuano a vivere e che si riverberano nel presente e nel futuro, sia pure nello sfondo di un dolore dell'anima che non si spegne mai del tutto. Il passato nella nostalgia è un passato che non perde le sue correlazioni viventi con il presente e il futuro, a loro volta influenzati dal passato. La nostalgia è una emozione complessa dalle molteplici forme di espressione: ci sono nostalgie sognanti e trasognate, nostalgie arcane e dolorose, nostalgie che si nutrono di ricordi delle nostre infanzie e delle nostre giovinezze, nostalgie che non si cancellano nel corso del tempo e nostalgie fragili ed effimere.

Se questi sono i modi con cui la nostalgia si manifesta nella sua fenomenologia, ancora più numerose ne sono le sorgenti. Si ha nostalgia di una persona amata, lontana o scomparsa; si ha nostalgia di stagioni della nostra vita che non rivivono se non in lampi discontinui; si ha nostalgia di libri letti che hanno lasciato in noi sciami di emozioni; si ha nostalgia, che può essere causa di *controrisonanze* depressive, di una casa che si è dovuta lasciare, e che continua ad essere radicata nella memoria; si ha nostalgia di paesaggi che hanno accompagnato la nostra infanzia, o la nostra adolescenza, e che non si sono più ritrovati; ma come non immaginare la straziante nostalgia alla quale non possono non andare incontro le infinite persone, indotte per non morire a fuggire dalle loro terre natali, alle quali non sempre diamo una accoglienza gentile e umana.

Sono molte le tematiche della nostalgia, emozione a suo modo ostinata e fedele, che dovremmo essere capaci di riconoscere e di analizzare, e di non escludere dalla nostra attenzione e dalla nostra riflessione.

Vorrei ora chiedermi se ai ricordi, che la nostalgia fa rinascere senza fine, si possa dare l'importanza che ad essi è stata data, fra gli altri, da Dostoevskij e da Giacomo Leopardi,

[1] Psichiatra.

senza dimenticare ovviamente il rischio della dipendenza dai ricordi, che ci richiamano ad un passato dal quale non sappiamo più liberarci. Questo rischio c'è, ma i ricordi danno un'anima a forme di vita che sono oggi l'aridità e la indifferenza al passato e al futuro, e la assolutizzazione di quello che avviene nel presente. In un percorso psicoterapeutico, ovviamente, la grande cascata dei ricordi sarà disciplinata e decifrata nelle loro fondazioni semantiche.

Sono queste alcune mie considerazioni fenomenologiche sulla nostalgia, ma vorrei concludere il mio discorso riprendendo il tema della malinconia, nella quale si vive di un passato doloroso e ricolmo di ombre, di un passato che non ha aperture al futuro, e nemmeno al presente, e che è immerso in colpe lancinanti che non conoscono perdono; di un passato che oscura i ricordi, e che nel deserto delle speranze può avere, come si sa, straziate tentazioni di suicidio. Certo, come ci sono molte forme di nostalgia, così ci sono molte forme di malinconia, e nondimeno alcune delle tracce ora descritte si intravedono in ogni malinconia; in ogni caso, nell'avvicinarci alla nostalgia e alla malinconia in una psichiatria fenomenologica è necessario seguire il cammino misterioso che porta agli abissi della nostra interiorità, e che ci consente di riconoscere le nostre emozioni, la nostalgia come la malinconia, l'angoscia come la gioia, la inquietudine dell'anima come la speranza, le une e le altre sigillate da modi diversi di essere in relazione con il tempo interiore: con il tempo agostiniano.

Sono, queste, alcune mie considerazioni sulla nostalgia e sulla malinconia, l'una sconfinante nell'altra, non sempre adeguatamente tenute presenti nella *climax* di un'epoca come questa, divorata dalla indifferenza alla fragile realtà della vita emozionale e spirituale.

Fasmidi e dilettanti. La conoscenza accidentale come componente vitale della relazione terapeutica

Michele Accettella[1]

Come è possibile far tornare in gioco la presenza reale del fatto materiale?

Questa domanda la pone Giovanni Stanghellini nel suo libro *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra* (2018).

È una domanda puntuale che mira a stimolare riflessioni da diversi punti di vista se si prova a considerare come, nel contesto terapeutico, il sintomo possa rappresentare un vero e proprio fatto materiale. Nella misura in cui agisce nella vita del paziente attraverso l'espressione emotiva della sofferenza e nella rigidità manifesta del pensiero, dell'immagine o del comportamento, un sintomo diventa un fatto tipicamente materiale.

In questo articolo cerco di proporre alcune riflessioni sulla teoria della clinica prendendo spunto da questa domanda di Stanghellini. È un contributo che vuole porre l'attenzione sulla modalità generale di funzionamento della mente dell'analista attraverso la quale è possibile favorire il recupero della modalità di relazione dialogica tra soggetto e nucleo sintomatico. Si tratta, di fatto, di definire quale possa essere l'assetto mentale dell'analista più utile per favorire quella particolare combinazione emotiva e cognitiva, tra riflessione e trasformazione, che permetta di 'rimettere nel gioco dialogico' dimensioni consapevoli dell'Io e contenuti affettivi complessuali.

Che cosa significa, allora, considerare il sintomo come un fatto materiale che la psicoterapia può contribuire a riportare in gioco?

Io credo possa essere pertinente considerare il sintomo come una delle espressioni possibili di quella particolare forma di intenzione senza volontà consapevole che esprime una particolare assenza di *tensione-verso-il-mondo*.

Da questo angolo seguo Jung (1921, p. 489) quando considera il sintomo come il risultato di un'antitesi soppressa, il cui esito sappiamo essere la crisi della funzione dialogica tra consapevolezza di sé e rinvio verso l'alterità (Stanghellini 2017).

Sappiamo pure che il sintomo stesso può essere letto come una *estrema possibilità* per l'alterità di rendersi distinguibile (ivi, p. 12). Allo stesso tempo è vero anche che il sintomo incarna l'esito di un automatismo, di una intenzionalità senza volontà che proprio nella incorporazione e nella dilatazione corporea esprime se stesso.

[1] Psicologo, analista del CIPA.

Per quanto riguarda l'attivazione cerebrale di un movimento volontario sappiamo, dagli studi di Benjamin Libet (2004) sul fattore temporale della coscienza, che tra l'attivazione cerebrale che precede un movimento e la consapevolezza di voler compiere quel determinato movimento c'è un *delay*, uno ritardo temporale compreso tra 0,55 e 0,8 secondi. Questo è il tempo medio che impiega la nostra mente per diventare consapevole di un movimento che a livello cerebrale è già avvenuto!

In un articolo apparso su *Nature* nel 2008, Chun Siong Soon ed altri ricercatori hanno osservato, tramite risonanza magnetica funzionale, come il risultato di una decisione può essere codificato nell'attività cerebrale della corteccia prefrontale e parietale fino a 10 secondi prima che entri nella nostra consapevolezza.

Questo ritardo riflette presumibilmente il funzionamento di una rete di aree di controllo di alto livello che iniziano a preparare un'intenzione del tutto inconscia molto prima che vi sia una qualche forma di consapevolezza. La cosa interessante è che nella nostra esperienza soggettiva consapevole viene registrata una *istantaneità temporale*: di fatto siamo convinti che un movimento sia il mero risultato immediato di una nostra intenzionalità volontaria. Ci illudiamo di essere noi i padroni delle nostre azioni anche grazie al fatto che la nostra percezione del tempo sarebbe da ritenersi un costrutto mentale non troppo fedele alla realtà, ma modificato e adattato alla necessità del momento (*ibidem*).

In tutto questo è indubbio che esista la possibilità di mettere un veto alle azioni inconsce. La volontà cosciente di fatto ha a disposizione circa 150 msec per influenzare il risultato finale. Come dice Libet:

> Si può ritenere che le azioni volontarie comincino con iniziative inconsce che vengono "borbottate" dal cervello. La volontà cosciente può decidere se permettere al processo volontario di andare a compimento, dando luogo all'atto motorio. Oppure, la volontà cosciente può mettere il veto al processo e bloccarlo, di modo che non avvenga nessun atto motorio. Avviene specialmente quando l'azione progettata viene considerata socialmente inaccettabile, o non in accordo con la personalità o i valori dell'individuo (Libet 2004, p. 142).

Sul versante fenomenologico Roberta Lanfredini (2017), riprendendo gli studi di Husserl e di Merleau-Ponty, attualizza la distinzione tra una *intenzionalità d'atto* e una *intenzionalità fungente la volontà*, ponendo al centro delle sue riflessioni l'approfondimento di quest'ultima specifica intenzionalità che si sostituisce alla volontà cosciente.

Questa intenzionalità fungente la volontà è una relazione al tempo stesso di 'incorporamento' ed 'estensione' motoria e corporea, che ha a che fare più con una abilità che con un'intenzione volontaria. Rappresenta di fatto lo sfondo inconscio nel quale si manifesta il sintomo.

In questo senso, Roberta Lanfredini (2017, pp. 100-101) dice che:

> I processi intenzionali intesi come movimenti corporei, non nascono come stati coscienti ma affondano le proprie radici in una struttura esistenziale primaria e che la coscienza entra in scena solo in un secondo momento. Nell'afferrare un oggetto il corpo non ha una previsione cosciente. La motilità si configura così come praktognosia, conoscenza pratica, motoria, tattile. La struttura primaria non prevede distanza (nemmeno la distanza decretata dalla volontà) ma sprofondamento e accecamento. L'intenzionalità fungente e incorporata è, a differenza di quella statica, essenzialmente motoria e rimanda,

in ultima analisi, a una differente nozione di spazio. Non lo spazio del mostrare o del rappresentare [ossia] lo spazio che crea distanza e per il quale l'oggetto diviene 'spettacolo', ma lo spazio del toccare o del prendere, cioè lo spazio che si apre da movimenti concreti. Se per il primo ciò che è essenziale è la nozione di coscienza, per il secondo ciò che è essenziale è la nozione di schema corporeo, inteso come forma stessa della nostra esperienza, dimensione precedente e fondante, anche se non forma fissa, bensì figura dinamica, plastica e costantemente ri-adattabile; esattamente quella forma che si incarna nei passi di una danza o in una qualsiasi 'comprensione' corporea.

Come dice Merleau-Ponty (1945, p. 198), è: «Il corpo che 'acciuffa' (*kapiert*) e 'comprende' il movimento. [È] l'acquisizione di un'abitudine […] l'apprensione motoria di un significato motorio».

Questa intenzionalità fungente la volontà prevede, dunque, uno statuto particolare che è quello dell'impersonalità: un'apertura della fenomenologia – dice la Lanfredini (2017) – verso un'ontologia del trans-individuale, o dell'inter-corporale che si riscontra fin dalla sensazione.

Come afferma Merleau-Ponty (1945, p. 293):

> Io non ho coscienza di essere il vero soggetto della mia sensazione più di quanto abbia coscienza di essere il vero soggetto della mia nascita o della mia morte. […] [significa] cogliere la mia nascita e la mia morte unicamente come orizzonti pre-personali: so che si nasce e che si muore, ma non posso conoscere la mia nascita e la mia morte.

Una cosa importante da sottolineare è che la volontà come tipo di atto intenzionale, esplicito e attivo, trova un senso proprio dal contatto primordiale, pre-riflessivo e precognitivo con questo luogo impersonale. Proprio perché il soggetto attraverso questo contatto viene continuamente spostato "altrove", rinnovando costantemente il dialogo con la propria alterità. Potremmo dire con Merleau-Ponty che io sono pienamente me stesso laddove sono altro da me, laddove sono l'oggetto di un attraversamento, un luogo di passaggio (ivi, p. 201). Si tratta di un modo di comunicare sé stessi, di manifestarsi, proprio attraverso questo genere di intenzione valida come *intus tensio*, cioè come tensione interna.

Sarebbe un po' come quello che Giorgio Agamben (2005) descrive come l'amore con cui ciascun essere desidera se stesso perseverare nel proprio essere e nel comunicare se stesso.

Questa forma di amore che desidera l'espressione di sé sembrerebbe essere racchiusa proprio in questa intenzione fungente la volontà che nel suo darsi tende da una parte ad esporsi e, dall'altra, tenendo da conto lo sfondo, a mimetizzarsi.

Il sintomo – abbiamo visto – nel suo darsi come risultato di un'antitesi soppressa si esprime senza volontà intenzionale del soggetto come forma incorporata di un'abilità statica. Il sintomo 'si espone' e, come sappiamo, «[…] ciò che è esposto è, come tale, sottratto alla sfera dell'uso», come spiega bene Agamben (2005, p. 104). In questo modo il sintomo si rappresa nella sua staticità e nel suo automatismo rituale. Il sintomo, potremmo dire, si attesta nel registro del *sacro*, poiché è qualcosa che viene sottratto all'uso comune cosciente dell'uomo, come coagulo affettivo distinto e separato dal suo potenziale uso quotidiano, proprio nel momento in cui si espone (non dimentichiamoci pure che il dispositivo che attua e regola la separazione è il *sacrificio*).

L'inaccessibilità stessa della natura simbolica del sintomo stabilisce la sua separazione e

indisponibilità alla sfera profana: la sfera conoscibile e rappresentabile legata alla coscienza. Questa separazione tra sacralità del sintomo e profana natura del conoscibile diviene necessaria proprio per impedire una profanazione dei contenuti inerenti al sintomo.

Ed è qui – come dice Agamben (ivi, p. 84) – che una profanazione del sacro, e con essa la restituzione all'uso dell'oggetto, può avvenire per *contagio*, attraverso un uso particolare della dimensione sacra che appartiene propriamente alla sfera del gioco.

La differenza sostanziale è che, mentre la dimensione sacra si esprime nel mito che viene messo in scena attraverso il rito, il gioco rompe questa unità, creando due diverse condizioni possibili: o il *ludos*, ossia il *gioco d'azione*, dove si lascia cadere il mito e viene conservata la ritualità; oppure, come *jocus*, come 'gioco di parole', dove viene ad essere cancellato il rito ma allo stesso tempo sopravvive la dimensione mitica. «Profanare – dice Agamben (ivi, p. 100) – non significa semplicemente abolire e cancellare le separazioni, ma imparare a farne un nuovo uso, a giocare con esse».

Questa sembra essere forse la chiave per provare ad avvicinare una qualche risposta di senso rispetto alla domanda iniziale di Stanghellini.

A questo punto è utile tentare di capire quale possa essere il modo per mettersi in gioco nella relazione terapeutica a partire dal contagio con la sacralità del sintomo, adoperandosi per compiere una vera e propria 'profanazione' al fine di rendere possibile una nuova incarnazione di senso che per compiersi necessiterà pure, inevitabilmente, di un atto temporaneo di dimenticanza, di assenza della soggettività.

Io credo che possa essere utile partire dall'interrogarsi su quale sia l'atteggiamento cosciente del paziente che, nel tentativo di conoscere il senso del sintomo, pone le sue domande in una maniera specifica sottolineandone pure la preclusione:

Come devo fare per togliermi questo malessere?
Non capisco, perché mi sento così?
Che cosa devo fare?
Come faccio a far smettere queste voci?
Sento la morte dentro di me, ma da che cosa dipende?
Ho sognato mio padre che moriva, che vorrà dire?

Per certi versi, potremmo dire che il paziente è preso dal *tafano* della domanda socratica, che pone domande legittime ma fastidiose, urgenti ma apparentemente impertinenti. Un genere di domande che rispecchia un particolare atteggiamento cosciente che è sempre intenzionato. Un modo della conoscenza indirizzata che si muove tentando un costante dispiegamento delle cose, mettendo a nudo le pieghe dell'oggetto per portare alla vista ciò che non era visibile. In qualche modo, questo genere di procedimento interrogante si arena un po' di fronte all'intenzionalità non volontaria del sintomo, che si impone secondo processi di tutt'altra natura, del tutto indecifrabili alla coscienza.

Da un altro punto di vista, contrario a quello del dispiegamento, esiste pure un'altra modalità della conoscenza che ha che fare con il nascondimento, la mimetizzazione, il piegare. Quindi, se da una parte l'emblema del dispiegamento è rappresentato dal tafano, dall'altra l'emblema del piegare e del nascondere sarà rappresentabile dal *fasmide*: il demone della *conoscenza accidentale*, come la definisce Stanghellini (2018, pp. 152-153).

A differenza di altri animali metamorfici e mimetici, il fasmide non si limita a riprodurre un dettaglio del suo ambiente, ma ha fatto del suo corpo lo scenario in cui nascondersi, incorporando quello stesso scenario […]. Il fasmide è ciò che esso mangia e ciò in cui abita (ivi, p. 154).

Per Didi-Huberman, il fasmide ha a che fare con un genere di sapere che non segue la strada maestra del domandare. Si tratta di trovare ciò che non si stava cercando. Non si tratta di porre domande che scrutano, bensì di concedersi ad una *visibilità fluttuante* (Didi-Huberman 1998, p. 22). Bisogna defocalizzare, allontanarsi un po' con lo sguardo. Ci vuole quello che egli chiama una *vertigine visuale* (ivi, p. 207).

Si tratta, dunque, di un particolare modo della ricerca, un modo ove si pone lo sguardo verso le cose in una maniera particolare tale da consentire al 'mondo di rovesciarsi come un guanto'. L'intento sarà quello di permettere allo spazio psichico agito dal sintomo – come automatismo e abilità – di accedere allo statuto di luogo affinché le cose possano apparire.

E che cosa serve per permettere questa apparizione?

Affinché sia possibile un'apparizione serve un'*apertura* unica e momentanea, un'apertura che attesti l'apparizione come tale. Nel momento in cui appare, l'apparente rende accessibile qualcosa anche di terrificante poiché esprime il lato oscuro al mondo visibile, rendendosi dissimile dallo sfondo. In questo senso il fasmide dissomiglia, una volta che viene visto si rende dissimile dallo sfondo naturale dentro al quale, incorporandolo, si era mimetizzato. Questa operazione allora, avrà molto più a che fare con l'emersione che con la riflessione. Parliamo della manifestazione di ciò che restava discretamente nell'ombra finché era apparente. Si tratta precisamente dell'incontro con l'inatteso (Stanghellini 2018, p. 189).

Per tornare allora alla domanda iniziale del nostro discorso:

Come è possibile far tornare in gioco la presenza reale del fatto materiale?

Come è possibile ripristinare il dialogo laddove si è instaurato un sintomo?

Possiamo rispondere che ci vuole uno sguardo da insetto (ivi, p. 157).

Uno sguardo particolare che traduce un atteggiamento cosciente che si muove per andare alla ricerca della forma, una *forma vivente*, che si suppone sia lì, parzialmente simulata dentro alla struttura statica del sintomo.

L'analista deve poter assumere, allora, uno sguardo che lo porti ad esporsi al terrore del dissimile. '*Navigando a vista*' senza limitare il proprio sguardo con l'intenzionalità della domanda per concedersi alla possibilità di lasciarsi trovare proprio da quella forma che *non* si stava cercando. Soprattutto nell'incontro con l'alterità del paziente si tratta quanto più possibile, allora, di rimanere con Jung un «maledetto dilettante» (Shamdasani 2003, p. 42).

Bibliografia

Agamben G. 2005, *Profanazioni*, Edizioni nottetempo, Milano.

Didi-Huberman G. 1998, *Phasmes. Essais sur l'apparition*, [ed. it. *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2011].

Jung C.G. 1921, *Psychologische Typen*, [ed. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. 6°, Bollati Boringhieri, Torino 1996].

Lanfredini R. 2017, *Intenzionalità fungente: involontarietà e impersonalità in fenomenologia*, in «*Atque*», vol. 21° nuova serie.

Libet B. 2004, *Mind time. The Temporal Factor in Consciousness*, [ed. it. *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007].

Merleau-Ponty M. 1945, *Phénoménologie de la perception*, [ed. it. *Fenomenologia della percezione*, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano 2018].

Shamdasani S. 2003, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, [ed. it. *Jung e la creazione della psicologia moderna. Il sogno di una scienza*, MaGi Edizioni, Roma 2007].

Soon C.S. - Brass M. - Heinze H.J. - Haynes J.D. 2008, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, in «Nature Neuroscience», vol. 11°, fasc. 5.

Stanghellini G. 2017, *Noi siamo un dialogo. Antropologia, psicopatologia, cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Stanghellini G. 2018, *L'amore che cura. La medicina, la vita e il sapere dell'ombra*, Feltrinelli, Milano.

Il sentimento della nostalgia. Necessità individuale, speranza collettiva

Enrico Ferrari[1]

Perché non possiamo non essere nostalgici

Carlo sta attraversando un momento difficile della sua vita. Non sa se vuole ancora bene a sua moglie e il lavoro di medico a volte lo fa sentire imprigionato, senza più quelle passioni dell'anima che l'età giovanile gli procurava. O almeno oggi quel tempo lo rivive così.

Spesso si ritrova a fantasticare, riandando al passato. Lo fa in modo conflittuale, perché l'etica che sempre l'ha contraddistinto non lo fa sentire a posto: non gli sembra giusto immergersi nel passato e non prendere invece a piene mani il proprio presente per fare delle scelte. Anche di rottura, se necessario.

Eppure, il fantasticare sul passato, su un passato che inonda di immagini e di emozioni il presente, gli offre serenità e lo fa sentire vivo, tanto da desiderare spesso questi momenti in cui è sì dolente ma libero.

E l'analista si interroga: è regressione da scoraggiare quella di Carlo? È fuga all'indietro, in una sorta di utero preistorico che sa di madre nutriente ma deresponsabilizzante, come la psicoanalisi ha più volte sostenuto? Oppure è consapevolezza dello strutturale carattere di assenza del presente che, per questo, rinvia alla ricerca di sorgenti di vita nascoste tra le pieghe della memoria e della fantasia? Ancora: è sentimento di unità che consente agli uomini di essere penisole del tempo, anziché solitudini insulari condannate alla discontinuità della storia?

Se è vera la seconda ipotesi (e come potrebbe non esserlo, là dove al calarsi dai cieli della teoria si privilegi il sorgere della vita e della conoscenza dalla terra?), allora non possiamo non essere nostalgici. Non possiamo non vivere il movimento di quel presente del passato che abita il tabernacolo della nostra storia, accanto al 'presente del presente' e al presente del futuro.

La nostalgia, questa effimera e al contempo efficace esperienza affettiva che coniuga il pianto con la gioia, il dolore con il desiderio, il ricordo con l'attualità, non è allora un sentimento che fa abbandonare il presente e indebolisce la psiche. Al contrario, è un sentimento che rivela ciò di cui si sostanzia il presente, nel suo raccogliere le acque del fiume

[1] Psichiatra, analista del CIPA.

eracliteo che attraversa le regioni personali e i continenti della storia collettiva. Ed è un sentimento che apre all'intero della psiche, nel suo affacciarsi alla concretezza del mondo e nel suo dispiegarsi alla realtà della fantasia.

Immagini dalla politica

Ci sono due figure che abitano la scena sociale e politica dei nostri tempi che, con maggiore immediatezza, testimoniano il tema della nostalgia. Sono figure diverse, quasi antitetiche e per questo utili a circumnavigarne le risonanze emotive e le direzioni molteplici.

Qui non vogliamo esaminare le costruzioni ideologiche con cui le due figure si sono annunciate alla storia, ma estrarne le direzioni di senso psicologiche che le fanno assurgere a immagini simboliche. Sono la figura del migrante e la figura del fascista.

La nostra è anche una questione di metodo: per accostarci alla verità delle idee ci avvaliamo dell'esperienza, di quei modi e di quei contesti in cui una parola trova cittadinanza nella storia, promuovendo riconoscimenti ed esprimendo significati. È dentro il traffico della storia che una parola, un affetto o un'idea rivelano sé stessi.

Il migrante è forse oggi la figura che più testimonia la nostalgia. La sua è nostalgia contraddistinta dal dolore della separazione dalla propria terra natale, assieme alla consapevolezza di non poter sapere se sia possibile ricongiungersi ad essa.

Il fascista, nella scena degli ultimi decenni, è il nostalgico per antonomasia. La sua è nostalgia contraddistinta dal rifiuto del presente e dal perverso bisogno di un ordine che umili la creatività del nuovo. Se il migrante accetta destinalmente il nuovo e la separazione dalle origini, patendola e coltivando una speranza che non necessariamente si fa programma storico, il fascista rifiuta il divenire della storia e vorrebbe evitare il lutto della separazione, ipostatizzando il passato.

Già queste brevi considerazioni ci fanno accorgere della natura ambigua della nostalgia, cioè della molteplicità delle sue facce e delle sue intonazioni emotive: dolce e aperta a un futuro quella del migrante, sprezzante e volta al solo passato quella del fascista.

Ma, forse, le due forme di nostalgia un elemento in comune ce l'hanno. Esso non occupa la sfera empirica del discorso ma quella trascendentale: è l'elemento del tempo. Certo, le ragioni storiche della parola di derivazione greca (*nóstos* e àlgos) alludono anche allo spazio, nel far rivivere la sofferenza della lontananza dalla patria e nel pensare la possibile guarigione del farvi ritorno. Tuttavia, sembra essere il tempo a connotare più originariamente la nostalgia, nel suo far avvertire la tristezza della perdita del passato, la faticosa speranza di inoltrarsi nel futuro o la negazione del presente.

Non si tratta certo del tempo quantitativo o dei programmi fissati dal calendario, ma del tempo interiore o soggettivo: il tempo della psiche che non si riduce alla misurazione, ma indica le rotte dei significati; il tempo in cui ritrovare sé stessi nelle immagini della propria vita che sempre trascendono la sistemazione nel computo degli anni, ma volgono al valore della storia realizzata e della storia vissuta senza realizzazione.

Lezione 1 di psicopatologia: l'originario di Anselmo

Vogliamo guardare nella stanza d'analisi le forme di vita sofferente che sono abitate dalla nostalgia. Non lo facciamo con l'intento di ritrarre il deficit attraverso l'obbiettivo della clinica, bisognosa di raccolte per compilare l'album della nosografia. Lo facciamo con un altro intento conoscitivo, che si avvale della compartecipazione ai vissuti del paziente: quello di far emergere in modo più nitido ed essenziale gli elementi umani, profondamente umani, dei movimenti affettivi disegnati dalla nostalgia.

La prima storia che ci sovviene è quella di Anselmo, un uomo di 50 anni la cui esistenza è stata molto travagliata: svalutato fin da bambino dal padre per il suo manifesto orientamento omosessuale, a 16 anni ha assistito al suicidio della madre. Lasciato solo dal padre assieme al fratello, con l'aiuto di qualche parente ha portato a termine il liceo ma poi ha interrotto l'università, nonostante un'intelligenza acuta e una notevole curiosità culturale. Le esperienze lavorative ci sono state ma all'insegna della discontinuità. In un paio di momenti più drammatici, in cui il senso del fallimento e la solitudine sono stati più divoranti, Anselmo ha tentato di abbandonare questa vita, ma la sorte l'ha conservato tra i viventi. E lui non sa se sia stato meglio o peggio. Oggi, oltre alla terapia analitica che dura da diversi anni, è seguito dai Servizi di psichiatria con una terapia psicofarmacologica massiccia e una borsa lavoro presso un negozio di libri.

Sono essenzialmente due i contenuti della sua sofferenza attuale: la paura di perdere i libri e non più ritrovarli (a casa ne ha un'infinità, spaziando dalla poesia all'arte, dalla filosofia alla psicoanalisi) e il desiderio considerato irrealizzabile di essere una donna. La cultura è ciò che l'ha fatto sentire diverso dal padre, dalla sua violenza e dal suo disprezzo per la sensibilità, la gentilezza e i valori. Il femminile è ciò che gli ha fatto gustare il 'paradiso' della madre, idealizzata nella sua fragilità depressiva e nella bellezza della figura e dei modi: da lei è stato magnetizzato e al contempo paralizzato, in uno *sguardo pieno* poi improvvisamente e traumaticamente svuotatosi in adolescenza.

Ciò che più stupisce e impressiona è il fatto che, a fronte di un passato così avvolto in una cornice dai tratti paradisiaci ma dalla coloritura marcatamente infernale, la narrazione di Anselmo è intrisa di nostalgia dell'infanzia. La nostalgia di Anselmo è sì sguardo e desiderio volto al passato, ma è anche l'unica premessa emotiva di un futuro possibile. Guardare nostalgicamente il passato, come ricorda Eugenio Borgna, è anche modo di guardare al futuro e, per questo, donare senso al presente. Un passato di cui nulla del suo inferno viene dimenticato, ma nella *disperata speranza* (che a tratti riesce a radunare le parti frammentate della psiche traumatizzata) che l'inferno non sia l'assenza del paradiso e possa coabitare con esso. Ascoltando Anselmo, sovvengono le parole profetiche di Isaia a irradiare con un po' di luce la sua storia che negli ultimi tempi sembra aprirsi anche a un domani, solo ed esclusivamente attraverso immagini dalla intonazione poetica: «Il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un piccolo fanciullo li guiderà» (Isaia 11,6).

Avvalendoci non di una psicologia funzionalistica e ancorata al modello della medicina, ma di una psicologia umanistica capace di cogliere il carattere di intenzionalità delle parole, delle azioni o delle fantasie, possiamo individuare due elementi che caratterizzano la

posizione nostalgica di Anselmo. Essi contribuiscono a sviluppare una conoscenza più piena dell'esperienza della nostalgia *tout court*. Antinomicamente, il primo è quello della ricerca dell'originario e il secondo quello della perdita dell'originario.

C'è una dimensione storica della ricerca dell'originario nella nostalgia di Anselmo: è proprio il desiderio di riguardare piacevolmente, per sentirne la vicinanza, le sue vicende biografiche, i particolari e i personaggi della sua infanzia. Rendendo attuale ciò che nei fatti e nei sensi non c'è più, ma che può vivere nella memoria (presente) degli affetti. La sua non è tanto, o non solo, nostalgia per ciò che è giusto o bello. Più radicalmente, e paradossalmente, è nostalgia per ciò che *sente suo*, per ciò che è *appartenente a sé*. È *appropriazione* della sua storia. In Anselmo la nostalgia non cerca la consolazione, cerca il *proprio*. Convergendo con l'esperienza del paziente, così si esprime Jankélévitch a proposito della nostalgia:

> Non è ciò che si può rimpiangere che viene qui rimpianto (perché non c'è forse nulla da rimpiangere), è il fatto arbitrario, irragionevole e persino irrazionale della passatità in sé. Così come è il fatto della patria-in-sé che 'motiva' il mal del paese. […] La nostalgia è tanto più passionale e tanto più caratteristica quanto meno è obiettivamente fondata. […] Può capitare che l'amore e la nostalgia siano irrazionali al punto da essere assurdi e da investire un oggetto che normalmente dovrebbe suscitare l'orrore e la repulsione. […] La coscienza nostalgica ama il suo passato perché è coscienza nostalgica e perché il suo passato è il suo passato (Jankélévitch 1992, p. 135 ss.).

Nello sguardo nostalgico Anselmo ricerca l'*orientamento* proprio della sua vita. E, come l'ambiguità originaria della parola indica, esso è sia direzione sperata verso un futuro, sia sorgente e provenienza della direzione stessa (la radice è quella del verbo latino *orior*).

Ma dai racconti di Anselmo, dai suoi occhi stupiti e dalle sue mani che disegnano figure spontanee che accompagnano le parole, traspare anche una dimensione che precede e trascende la sua esistenza storica declinando differentemente il tentativo di appropriarsene. Si manifestano valori che superano i fatti, immagini che proseguono e trascendono le persone allestendo una memoria che sembra attingere sì alla biografia, ma una biografia trasfigurata e non oggettivabile. Una sorta di nostalgia per una patria lontana e vicina, visitata ma non pienamente abitata, propria ma anche degli altri.

È sempre così nel nostro ricordare: guidati dalla sonda dell'ineffabile, se disposti all'ascolto, ci giunge una parola che precede noi e chi ci ha messi al mondo. Un *dire originario*, direbbe Heidegger, lontano da ogni pretesa di chiarificazione e portatore di una verità che non si accompagna alle bandiere della conquista ma è consentita dall'umile ascolto di ciò che si disvela, senza tuttavia poterci appartenere pienamente. Il discorso di Heidegger, ovviamente, sfonda i confini di ogni discorso psicologico per addentrarsi in un discorso che non può che essere ontologico. Eppure, esso può far giungere i suoi echi nell'esistenza di ognuno e, a quel punto, non la lasciano più com'era prima. Riteniamo che consista in questo uno degli elementi di fondo delle trasformazioni che avvengono nell'esperienza dell'analisi; elementi che sono sperimentabili ma solo precariamente concettualizzabili e che rendono lo sguardo retrospettivo una vera e propria *utopia del passato*, non più identificabile con la sola storia personale.

Anche Jung, muovendosi sul terreno più empirico del dialogo psicoterapeutico, porta un suo contributo al tema. La sua avvertenza è quella di un che di trascendente che interviene nello scambio tra il paziente e il terapeuta e nutre il dialogo analitico: un elemento non cercato

ma pervenuto, che promuove immagini dilatando i confini di significato delle storie individuali e congiungendo il soggetto all'umanità e alla sua storia. Jung non riesce a chiamarlo se non *archetipo*: forma e direzione della vita comune, richiamato dalla biografia ma appartenente a una storia che la supera e raduna il mito, l'arte, la letteratura, la religione.

Ma il paradosso della vita psicologica, che è costituita dai vissuti più che dalle idee, entra in scena anche nella nostalgia di Anselmo: accanto alla gioia dell'anelito c'è sempre anche l'angoscia della perdita. Nulla ha valore quanto ciò che si sente di poter smarrire: Anselmo ne sente l'ineluttabilità e, forse, la rassegnazione. Non tanto la perdita di cose, fatti o persone ma di ciò che essi evocano. Anselmo ri-pensa e desidera la vicinanza del passato perché sa che il passato (solo il conoscere psicologico lo può affermare) è presente ma anche irrimediabilmente perduto. C'è, ma non più. Ciò che è filosoficamente falso, psicologicamente è tremendamente vero. Per questo la nostalgia non può far a meno, in quella rosa di sentimenti che la circoscrive, della tristezza.

Azzardiamo a dire oltre: solo il sentimento della loro perdita ci consente di mettere a fuoco i valori. Solo vivere emotivamente la perdita ci può far approdare all'idea dell'essere e all'idea dell'archetipo: tentativi di nominare ciò che avvertiamo ma che sfugge al possesso della psiche. Per questo lo rincorriamo, allestendo le fragili ma indispensabili carrozze delle idee.

Il ricordare di Anselmo è molto diverso dal ricordare di altri pazienti. È diverso dal ricordo del paziente depresso, dove il passato domina ma non penetra nel presente e pertanto non lo può nutrire né farvi nascere fiori di speranza. Ed è diverso dal ricordo del paziente narcisistico, in cui il passato è enfatizzato ed esibito a compensazione del presente. Anselmo non fugge dal suo presente precario e non lo nega, ma lo apre per farvi entrare il passato con un movimento delicato, quasi con timorato rispetto.

Lezione 2 di psicopatologia: l'esilio di Rinaldo

La seconda storia di vita cui ci rinvia il tema della nostalgia è quella di Rinaldo, uomo che nella vita è sempre stato in perenne ricerca di nuove amicizie e di nuove avventure, con tanto entusiasmo ma con una venatura di costante insoddisfazione. Sono soprattutto state quelle dell'adolescenza e della giovinezza le stagioni che, almeno nella memoria di oggi, gli appaiono come le più felici. Esse hanno costituito l'alternativa più desiderabile all'altra stagione invece patita dell'infanzia, dominata dalla anaffettività dei genitori. Una vita, si direbbe, alla ricerca di una dimora affettiva mai trovata, per questo dedita all'erranza con tentativi, cambiamenti, errori, tante esperienze. Una sorta di impossibilità alla patria, resa vera soprattutto oggi che Rinaldo è anziano e non riesce più a praticare l'erranza nelle sue declinazioni sensoriali, praticandola tuttavia sulle strade dell'immaginazione. Si sente un esiliato, ma pensa di esserlo sempre stato: straniero in ricerca, più volte preda dell'illusione dell'approdo definitivo, ma poi di nuovo preda della ricerca.

In analisi le sedute sono narrazioni nostalgiche, in continua oscillazione tra un presente desertificato anche dai dolori del corpo e la speranza che non saltino i ponti con il passato, perché non venga polverizzato il desiderio che ancora vi abita. Solo la nostalgia riesce ad arginare la ripetuta tentazione della morte volontaria.

È l'estraneità il grande contenuto della sofferenza di Rinaldo e, del resto, il grande tema della sua vita. Ci sono parole dal significato psicologico e antropologico che, sole, riescono a dire il significato di un'esistenza, come invece non sanno e non possono dire le parole delle diagnosi cliniche (la stessa diagnosi di depressione). L'estraneità di Rinaldo è un *sentirsi sempre fuori*, mai pienamente appartenente. Ma, allo stesso tempo, è motivo di erranza, di un costante *andare verso*. Rinaldo è estraneo e ne soffre, ma riconosce se stesso solo nel sentirsi tale.

Ancora una volta, la psicopatologia dà riscontro storico esperienziale alle più alte riflessioni filosofiche, forse perché svela i nuclei più profondi dell'esistenza umana. La parola tedesca per dire l'estraneità, *Entfremdung*, meglio si presta a segnalare la sua portata antropologica e a non relegarla nel ripostiglio svalutato dei sintomi. Così Heidegger, guidato dalla bussola dell'etimologia:

> Ma che cosa significa *fremd*? Con il termine *fremdartig* s'intende generalmente ciò che non è familiare, che non attrae, ciò che piuttosto pesa e inquieta. Ma *fremd*, la cui forma nell'antico alto tedesco è *fram*, significa propriamente: avanti, verso altro luogo, in cammino verso, incontro a ciò che ci è pre-riservato. Ciò che è straniero cammina avanzando verso… Ma non erra senza destinazione e alla cieca. Ciò che è straniero va cercando il luogo dove potrà restare come viandante (Heidegger 1959, p. 48).

Rinaldo, oggi come sempre, si sente estraneo alla vita. Eppure, si è sempre inoltrato nel movimento della ricerca. La sua è nostalgia dell'erranza motivata dal sentimento di essere straniero. *Fremd*, ricorda Heidegger, è essenzialmente un camminare verso… Verso dove? L'esperienza della nostalgia sembra dire: *verso l'originario*. Un tornare a ciò che ha il sapore del proprio ma, altrettanto, del mai conosciuto e per questo nuovo. Un tornare che non si compie mai in un ritorno.

La condizione dell'estraneità viene così a saldarsi in Rinaldo con quella dell'esilio: essere fuori dalla propria terra ma nella sua perenne ricerca e senza mai voler sostare nell'appagamento di averla trovata. Se l'esiliato è colui che abbandona ed è abbandonato dalla sua terra, questi rimane sempre collegato con l'abbandonata e il collegamento si rivela tramite il sentimento della nostalgia. Essa, paradossalmente, diventa il modo di salvaguardare (in virtù della lontananza che sollecita il pensiero) ciò di cui l'esiliato non ha mai potuto godere. La terra è terra simbolica, collocata nel tempo di un passato illimitato e non nei limiti dello spazio abitato.

È l'esilio la vera patria, come allude Maria Zambrano nel felice titolo di una sua celebre raccolta di scritti. Perché, ricorda la filosofa spagnola (*par excellence* la filosofa dell'esilio), a differenza dello sradicato che non vive l'abbandono come definitivo, l'esiliato 'sceglie' di essere spossessato e ne sa l'ineluttabilità. Sa di poter vivere la patria solo nostalgicamente, sa che una patria davvero non c'è se non quella della sua ricerca, per cui teme un ritorno al passato nella concretezza dei fatti. La patria della storia non coincide con la patria dell'originario. La prima non è mai sufficiente a mettere fine all'erranza verso la seconda. Il luogo dove si potrà restare, ricorda Heidegger, è solo il luogo in cui vivere da viandante.

L'esilio di oggi di Rinaldo può anche essere inteso come la rappresentazione della vecchiaia: nella dialettica tra erranza delle esperienze e nostalgia interiore, è la seconda a insistere più intensamente. Il movimento dei sensi si riduce e lascia spazio al movimento dello

spirito; l'illusione del possesso si fa sempre più rara e l'ampiezza dello scarto tra desiderio e suo compimento si dilata. Ci sono vite umane in cui tutto ciò uccide il desiderio, altre in cui il desiderio si fa più puro.

La grazia della nostalgia

La nostalgia, come ricorda Maria Zambrano, è *desiderio di far nascere*. Per questo motivo non può coincidere con la malattia depressiva, dove il desiderio langue e il passato si ammutolisce in un paesaggio di pietre dure, riluttanti a ogni movimento di trascendenza. Ed è distante dalla posizione della rabbia, il cui desiderio non è quello di far nascere ma di distruggere, infrangendo non solo l'immagine del passato ma anche l'ulteriorità di un futuro possibile.

È la trascendenza a caratterizzare la nostalgia, nel dischiudere l'origine all'originario che oltrepassa la storia e nel dichiarare l'insufficienza del presente. Tutto ciò, ancor prima di ogni riflessione, genera un sentimento di *bellezza*.

Se è vero che anche in un'epoca storica in cui trionfa l'azione netta e risoluta, in cui le radici e i progetti cedono il posto all'istante, in cui il profitto espugna la meraviglia… se è vero che anche oggi solo la bellezza potrà salvarci, la nostalgia è tra i vasi psichici che meglio ce la possono portare in dono.

La bellezza della nostalgia salda la condizione dell'esiliato, che tutti ci accomuna pur con diversa tolleranza emotiva, con il desiderio dell'originario. Il suo sentimento nasce dalla trascendenza del presente e della corporeità, dalla possibilità di guardare il vecchio scoprendovi il nuovo, dal contemplare lo scorrere del fiume eracliteo, dal gusto degli affetti che abbracciano un ampio ventaglio dove la tristezza e la gioia sono compagne.

Anche il sentimento di perdita, girando le spalle alla logica, può diventare foriero di bellezza. Perché è la perdita a decentrare l'Io e a consentirgli un orizzonte che trascende la notorietà. Se accettata, la perdita che convoca la nostalgia mostra lo scenario dei possibili e chiude allo spettacolo della perfezione: delude e rattrista, ma in cambio può offrire una terra e un cielo più vasti, dove l'Io smette i panni del padrone per indossare quelli del viandante.

E tutto questo è dono, *grazia*. Che cosa significa? Che la nostalgia oltrepassa la corporeità immersa nella immediatezza dei sensi per accedere a una corporeità non più segnata solamente dal tempo cronologico. Questi è il tempo che inesorabilmente scorre e approssima alla morte, ma non interpreta appieno l'insorgere dei significati emergenti da un passato che non si può comprendere con la sola lente della misura temporale. Nel gioire e al contempo piangere di ciò che è stato e non è più, ma tuttavia è ancora perché i territori dell'anima non sono pienamente colonizzati da *Kronos*, il tempo della nostalgia è anche grazia: dono gratuito di senso, permesso dal passato ma nato altrove, dono di luce che dà parola anche al dolore che non può certo essere espulso o ignorato ma, al più, liberato dal suo mutismo.

La grazia della nostalgia, inattesa, ricevuta e non cercata, è allora il possibile filo che unifica i diversi brani della psiche interpretati nel corso dell'esistenza. Il suo è un insostituibile contributo identitario: cogliere la nostra uguaglianza e la nostra differenza nel tempo, facendoci sentire allo stesso modo abitatori del presente, figli e orfani del passato, testimoni di un futuro imprendibile.

La psicoanalisi: esperienza di nostalgia?

La psicoanalisi, guardata nella sua veste di conoscenza di sé e del mondo, oltre che di metodo per vivere più pienamente sé stessi, sembra rispondere anche a una necessità nostalgica.

Da un lato essa invita a ripercorrere il proprio passato e a rivisitare le radici dell'umanità intera auspicandone il ricongiungimento, dall'altro dà voce a un bisogno tutto umano di narrazione, mettendo in parole gli stati primari dell'esistenza e riconoscendoli sempre e solo alla luce dell'esperienza presente. In questa sua oscillazione continua tra presente e passato, ma anche tra storia e speranza, la psicoanalisi ha coltivato con Freud il bisogno di *ritrovare* le origini per smascherare le costruzioni della vita adulta e i compromessi che l'hanno generata. Con Jung, ha poi arrischiato la scommessa di *trovare* una nuova composizione tra origine e meta, riguadagnando la trascendenza che Freud si era illuso di poter sciogliere nel brodo primordiale delle pulsioni.

Ma senza la nostalgia della provenienza, senza il desiderio e la necessità di sentire dentro di sé gli odori e i sapori della propria e altrui storia, senza il bisogno di sentire come propri gli incoraggiamenti e i sabotaggi ricevuti o subiti, la cura psicoanalitica non avrebbe ragion d'essere. Anche per questo, noi analisti soprattutto, non possiamo non dirci nostalgici. E in analisi non possiamo non vivere, e far vivere, un'esperienza di nostalgia. Non come stazione d'arrivo di un percorso di terapia, che ha pur sempre lo scopo di trasformare vite che sono bloccate dalla sofferenza e dall'enigma, ma certamente come attraversamento necessario per unire i brani interiori della propria esistenza.

La vocazione originaria della terapia è quella dell'accompagnare (dal greco *therápon*, compagno), condividendo i percorsi della psiche attraverso la raggiera del presente e lungo la linea del tempo che congiunge memoria e speranza. Per questo la terapia analitica convoca sempre il paziente e il terapeuta a trascendere il presente per fecondarlo con l'originario, da taluni posizionato sulla ricerca biografica e da tal altri esteso alla ricerca sovraindividuale. La psicoanalisi nasce e si sviluppa dentro a questa attrazione per l'originario, che sembra distinguere l'uomo e non abbandonare mai il suo sguardo verso il futuro. Essa è dunque mossa da una necessità nostalgica, da quella necessità di incontrare sé stessi nella sofferenza del ricordo. Ma il vero dolore del ritorno che la psicoanalisi fa sperimentare, non è tanto l'incontro con ciò che non c'è più e che può suscitare tanto lacrime di gioia quanto lacrime di disperazione. Il dolore necessario che essa fa sperimentare, la vera sostanza della nostalgia che l'accompagna, sono dati dalla necessità di ritornare a ciò che non si può mai possedere. La madre morta di Anselmo, in questo senso, è un paradigma fondamentale del vivere nostalgico.

Per questo siamo sempre e perennemente in esilio come l'esistenza di Rinaldo ci insegna, ben lungi dal segnalare un mero difetto clinico ma assurgendo invece a simbolo dell'umano *tout court*. Simbolo dell'esistenza di coloro che non vogliono (non possono) abitare la sola superficie, ma vivono potentemente l'attrazione per la profondità. Per questo *patiscono*, per questo la psicoanalisi è nata e continua ad avere una sua insostituibile ragion d'essere.

In fondo, tra i tanti modi di indicarne la direzione di senso, la psicoanalisi (al di là delle sue declinazioni storiche e ideologiche) può anche essere descritta come esperienza di

consapevolezza dell'esilio e della necessità antropologica di saperlo vivere. Non certo come rimedio fattuale, illusoriamente balsamico, all'esilio stesso.

Di nuovo il fascista e il migrante

Qual è, dunque, vera nostalgia? Quella che rifiuta il divenire della storia, o quella che ne accetta l'incontrovertibile vissuto della perdita?

La psicopatologia, forse il luogo di conoscenza più accreditato del *pathos* e della necessità di istituire un *logos* per collegare i diversi segmenti della storia (dal verbo greco *leghein*, che significa parlare ma anche raccogliere), dice convintamente che quella del fascista non è vera nostalgia.

Chi rifiuta la perdita, chi non accetta il divenire della storia, chi reifica il passato non può vivere il dolore del farvi ritorno. Il passato diventa per lui una sorta di feticcio che svaluta l'emozione del ripercorrerlo, impedendo di vedervi la fragilità della bellezza per privilegiarne il solo carattere di forza e di potere che esclude l'altro e il nuovo. Il fascista disdegna la fragilità perché gli richiama il morire delle cose e delle relazioni, obbligandolo a reperirne il senso non in virtù del loro imporsi, ma in virtù del loro aprirsi a un originario che le trascende.

Il migrante è invece la figura antropologica che più conosce la nostalgia. Egli sa dell'ineluttabilità della perdita e sa che la sua speranza non può trovare l'approdo nel passato della storia. Piange la terra d'origine, ma ciò non gli impedisce di coltivare un futuro diverso dal passato. Il passato è ricordato non per riproporlo così come è stato, ma per sposarlo alla novità del presente e del futuro. D'altra parte, il passato non è mai costituito dai fatti ma dai ricordi dell'anima.

L'estraneità del migrante non è allora perdita identitaria per sé o minaccia identitaria per chi lo accoglie. La sua estraneità, che genera la nostalgia, assurge a immagine universale dell'identità umana: essere uguali e al contempo diversi lungo il tempo, figli delle origini ma anche della storia di vita, amanti della propria terra e allo stesso tempo inappagati da essa, uniti dal sangue e a volte più ancora dai nuovi legami che la storia procura.

Di questi tempi, in cui la coscienza collettiva fatica a una visione e a una gestione complessa del tema della memoria e della speranza, come del tema dell'identità e della perdita, la nostalgia può diventare allora oltre che tema psicologico e letterario anche tema politico. Di una politica intesa come arte del vivere insieme e del collegare il tempo del presente con il tempo del passato e del futuro. Come arte del compiere scelte che non rispondono mai alla sola contingenza del momento, ma contribuiscono sempre anche a favorire l'interezza o meno della vita dei cittadini. Del resto, non è possibile concepire la vita psicologica individuale prescindendo dalla sua dimensione collettiva, dalla dimensione dell'essere cittadini.

E non possiamo non concludere pensando anche al migrante storico oltre che al migrante simbolico; ai valori e alle esperienze della psiche individuale ma anche al loro ineludibile intrecciarsi con la psiche politica. Lo facciamo dicendo che accogliere e ospitare il migrante non è solo un'operazione che mostri la visione umana e sociale di un popolo. Significa altresì concorrere ad allestire una coscienza collettiva disposta a non relegare nell'ombra elementi fondamentali della vita psicologica. Significa dare spazio culturale e psicologico

alla accettazione della perdita e alla possibilità di prendersene cura, pur non potendola interamente ricostituire. Significa non trascurare il passato e non relegarlo al solo rimpianto, ma portarlo nella novità delle nuove relazioni e delle nuove costruzioni identitarie. E significa coltivare la sapienza del relativo, che fa vivere la provenienza delle origini come necessaria ma non assoluta, consentendo a tutti, ospiti e ospitanti, di vivere l'esilio dell'esistenza.

L'esilio, categoria psicologica e antropologica ben prima che sociologica, non farà mai coincidere la madre con la sposa, pur ricordando nostalgicamente la prima quale matrice del desiderio della seconda. Nemmeno la terra natale con la terra promessa, anche se senza la prima non avrebbe potuto mai esserci l'amore per la terra. L'esilio non farà neppure mai coincidere l'identità con la sicurezza, perché la seconda, da sola, non fa ricercare la prima, anche se questa vorrebbe sempre riposare appresso l'altra.

La vera nostalgia non abita allora solo le stanze segrete individuali. È anche un sentimento della cittadinanza politica: se accettata e valorizzata migliora anche la vita sulle strade, aiuta il ritrovarsi nelle piazze e contribuisce a far sì che nei palazzi del decidere collettivo, accanto alla necessaria forza del governare, sia curata la delicata e rigorosa crescita dell'umano.

Bibliografia

Borgna E. 2018, *La nostalgia ferita*, Einaudi, Torino.

Heidegger M. 1959, trad. it. *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano 2014.

Jankélévitch V. 1992, *La nostalgia*, in Prete A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Jung C.G. 1934/1954, trad. it. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *Opere*, vol. 9°, Bollati Boringhieri, Torino 1980.

La Bibbia di Gerusalemme 1980, EDB, Bologna.

Zambrano M. 2016, *L'esilio come patria*, Morcelliana, Brescia.

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.

La visione dell'amore in Freud, Jung e la fenomenologia

Franco Bellotti[1]

Nella visione dei legami affettivi, sia Freud che Jung hanno seguito quella che è stata la tradizione occidentale riguardo l'amore, inaugurata da Platone nel *Simposio*: la ricongiunzione con l'altra parte di sé stessi da cui si è stati separati o ci si è separati (Carbone 2005). Lo stesso Freud farà esplicito riferimento al mito platonico, così come viene raccontato da Aristofane, nel 1920 in *Al di là del principio di piacere*: il mito testimonia, nonostante il suo carattere fantastico, come le pulsioni tendono «a ripristinare uno stato precedente» (Freud 1920, pp. 242-243).

Anche per Jung, come vedremo, il legame d'amore rappresenta il ricongiungimento con la propria parte mancante attraverso l'integrazione della figura archetipica dell'*Animus* per la donna e dell'*Anima* per l'uomo; per lui la natura originaria dell'essere umano è infatti ermafrodita (Jung 1946). In proposito Freud, in una lettera inviata a Fliess il primo agosto del 1899, scrive di condividere l'idea di una bisessualità originaria, pensando però, diversamente dal medico tedesco, che questa possa essere solo psicologica non certo biologica.

Secondo Freud, infatti, l'originaria bisessualità dipende dalle identificazioni che il bambino ha, nel primo periodo della sua vita, con le figure di entrambi i genitori. Da qui l'interiorizzazione della figura del genitore del sesso opposto che costituisce la 'rappresentazione di oggetto'; un vero e proprio modello questo, un *cliché*, lo chiamerà Freud, che, come una bussola, pur mantenendo l'ambiguità originaria, guiderà il soggetto nelle sue scelte d'amore.

In altre parole, nell'innamoramento, secondo la visione psicoanalitica classica, sono in gioco non soltanto le reciproche idealizzazioni che ciascun partner fa dell'altro (nell'amore l'altro è sempre sovra-determinato), ma anche l'eredità relativa alle identificazioni con entrambi i genitori.

Nel concludere la lettera a Fliess Freud scrive: «Mi sto abituando all'idea di considerare ogni atto sessuale come un processo nel quale sono implicati quattro individui» (Freud 1887-1904, p. 402).

Freud riprenderà il tema dell'originaria bisessualità in uno dei suoi ultimi scritti, *Analisi terminabile e interminabile*, asserendo che: «la contrapposizione tra i sessi fosse la vera causa e il motivo primario della rimozione» (Freud 1937, p. 534); una rimozione necessaria per la costituzione dell'identità di genere.

[1] Psicologo, analista del CIPA.

Molta acqua è passata sotto i ponti e diverse proposte teoriche hanno modificato l'originaria teoria freudiana delle motivazioni che presiedono alla scelta dell'oggetto d'amore; tutte le proposte, tuttavia, da quella delle relazioni oggettuali a quella psicologia dell'Io, dalla psicologia del Sé di Kohut a quelle più 'relazionali e intersoggettive', sono d'accordo su un punto: «la relazione d'oggetto è modellata sulle immagini delle relazioni del passato» (vedi ad es. Ogden 1989, p. 166).

Kernberg, l'autore post-freudiano che più di altri si è occupato delle relazioni affettive e del tema dell'identità di genere, assegna alla prima rimozione la costituzione di una 'identità sessuale nucleare', quella «che determina se l'individuo si considera maschio o femmina» (Kernberg 1995, p. 5 e ss.).

Per Winnicott il problema di distinguere se l'oggetto è stato creato dalla fantasia o esperito realmente non si pone neanche: nel così detto «spazio potenziale» questa differenziazione non ha senso (Winnicott 1971, pp. 179-188). La sua parola d'ordine è: «l'uso di un oggetto è l'entrare in rapporto attraverso le identificazioni» (Winnicott 1989, pp. 151-164).

Anche Stephen Mitchell, uno dei massimi esponenti delle teorie relazionali, ricorda che nel pensiero psicoanalitico, al di là delle diverse teorizzazioni, la visione sulle relazioni d'amore resta invariata perché nel rapporto amoroso e sessuale giocano un ruolo fondamentale le vicissitudini delle identificazioni e delle introiezioni delle figure genitoriali. Con parole sue: «Una delle scoperte più durature delle esplorazioni della sessualità umana condotte da Freud è che […] il sesso non è sesso. […] La psicosessualità non può essere definita dall'evento sessuale in sé» (Mitchell 2002, p. 49).

Ancora Kernberg, a questo proposito, scrive: «Le triangolazioni […] costituiscono il più frequente e il più tipico scenario inconscio, che nei casi peggiori può distruggere la coppia, mentre in quelli più fortunati può rinforzare la sua intimità e la sua stabilità» (Kernberg 1995, p. 100).

La visione junghiana dei rapporti d'amore e della sessualità è meno complessa e soprattutto entra meno nello specifico delle varie forme che questi assumono ma, sostanzialmente, non se ne discosta tanto.

Il testo dove Jung analizza, più che in altre parti della sua opera, le relazioni d'amore è *La psicologia della traslazione*, in particolare nel secondo capitolo, 'Il Re e la Regina' (Jung 1946).

Anche per lui, originariamente, l'essere umano è bisessuale, o meglio è di natura ermafrodita; gli alchimisti lo rappresentavano, infatti, con la figura dell'*Anthropos*, un essere completo che è sia maschio che femmina.

Scrive Jung che l'*Anthropos* è «un archetipo che può riapparire spontaneamente in ogni epoca e in ogni luogo» (ivi, p. 224). Ancora: «dietro ogni incontro umano dove il ruolo decisivo è svolto dall'amore c'è sempre lo 'spettro' dell'*Anthropos* che si configura come desiderio di ricongiungersi con la propria parte di sesso opposto» (*ibidem*).

Da questo punto di vista l'incesto simboleggia meglio di ogni altro rapporto l'unione che permette tale ricongiungimento; ricongiungimento che rappresenterà anche il vero obiettivo dell'individuazione, definita da Jung anche come il 'divenire del Sé' (*Selbstwerdung*) (ivi, pp. 225-226). E ancora: «Questo è un dato di fatto psichico che si può dedurre dall'analisi accurata del transfert» (*ibidem*).

Per questi motivi, la tendenza regressiva verso l'incesto, per quanto analizzata nel

transfert e temporaneamente risolta con il ritiro delle proiezioni, è destinata a ripresentarsi inconsciamente in quanto cela la spinta all'individuazione.

L'individuazione comporta, dunque, l'integrazione endopsichica della figura del sesso opposto, l'*Anima* o l'*Animus*; integrazione che caratterizza i rapporti d'amore dove, per così dire, ciascun partner *usa* l'altro come rappresentante di questa figura archetipica. Nella visione junghiana la dimensione incestuosa nei matrimoni (ma sarebbe meglio dire nei rapporti d'amore) continua a vivere nell'inconscio, è solo rimossa, sempre pronta ad essere proiettata. In altre parole, i rapporti d'amore si caratterizzerebbero per una dialettica fra endogamia ed esogamia che, come nella dialettica hegeliana, progredisce nel tempo attraverso sintesi che superano e contemporaneamente mantengono gli opposti (*Aufhebung*), contribuendo così alla reciproca integrazione della personalità del sesso opposto per entrambi i partner della coppia. Dice Jung: «È possibile che la tendenza endogama non miri in ultima analisi a una proiezione, bensì a un'unione interiore delle componenti della personalità» (ivi, p. 239).

Tuttavia lo stesso Jung, in un precedente saggio, è molto più pessimista nei confronti di questa reciprocità e vede nel rapporto di coppia soprattutto un'asimmetria; c'è sempre, scrive: «una personalità più complessa che inevitabilmente contiene quella più semplice» (Jung 1925, p. 189). La personalità 'più semplice' sarà destinata a scoprire «che nelle stanze che credeva fossero sue, vivevano anche altri indesiderati ospiti» (*ibidem*). Anche lui, dunque, come Freud, riconosce che nella relazione d'amore non si è mai in due, ma ci sono sempre degli 'sgraditi ospiti'.

Oggi sappiamo dalle ricerche sull'evoluzione della specie di Stephen Jay Gould, biologo neodarwiniano, che l'essere umano è tale perché più degli altri primati ha bisogno di un periodo di accudimento molto lungo, tanto che Gould ha definito l'uomo un «animale ritardato» (cit. in Di Paola, 1987). Il fattore decisivo per la crescita del cervello umano è stato, secondo Gould, la lunga interazione durante il periodo di accudimento: la mente umana è tale perché si sviluppa insieme a un'altra mente per un periodo più lungo di tutti gli altri esseri (Gould, 2002).

Questa teoria e le riflessioni fenomenologiche sulla soggettività come costitutivamente intersoggettiva mettono in discussione le teorie psicologiche che pensano all'individuo come a una monade, con una mente isolata e autonoma, in cui l'altro è dato solo in una rappresentazione d'oggetto. Una visione della mente e della soggettività, questa, che caratterizza le teorie delle relazioni oggettuali e le teorie interpersonali e relazionali che vedono la relazione con l'altro partendo da un *Io originario* o comunque già costituito.

La relazione, per queste teorie, è quell'esperienza che permette di interiorizzare, come abbiamo visto, le figure parentali rappresentandole come oggetti e non come persone reali.

Secondo Jessica Benjamin, invece, si è riconosciuti dall'inizio da persone reali che, in un continuo scambio, danno vita a un processo in cui la soggettività comprende fin dalla sua costituzione un'alterità che si forma (*Gestaltung*) dentro l'intersoggettività, in quel contatto mentale e intercorporeo dato anche nella reversibilità degli sguardi (Benjamin 1995, p. 27). Tale visione intersoggettiva si è potuta sviluppare nella teoria psicoanalitica solo da quando le ricerche sulle prime relazioni hanno spostato l'ottica teorica dall'Edipo alla fase pre-edipica, aprendo alle prime interazioni madre-bambino. Uno spostamento che si deve originariamente alla Klein e a Winnicott, ai quali va riconosciuto il merito di aver individuato

nella relazione madre-bambino il ruolo fondamentale che questa svolge: di rispecchiamento e riconoscimento per la costituzione del senso di sé del neonato (Winnicott 1971).

Queste ricerche dimostrano che fin dalla nascita il neonato possiede una serie di 'competenze' che lo rendono capace di attivare nell'adulto le risposte per i propri bisogni, ma non solo, le ricerche della psicologia evolutiva hanno anche mostrato che non esiste una fase d'indifferenziazione e tanto meno una fase simbiotica o fusionale (Stern 1977; 1985). L'intersoggettività ha origine in quel 'contatto' in cui le menti e i corpi della coppia madre-bambino sono in reciproca connessione; intercorporeità e intersoggettività sono due facce della stessa medaglia, fondamento della sfera affettiva: i confini del corpo sono dati, infatti, dall'originario contatto con un altro corpo. è attraverso questo contatto che avviene la costruzione dello schema corporeo e la costituzione di una soggettività in cui l'altro non svolge solo una funzione di specchio. L'altro si caratterizza, infatti, come *alter ego*, come un non-io, che impedisce al bambino di sentirsi 'soggetto assoluto', smentendo la famosa onnipotenza attribuita ai bambini[2].

Bion descrive quest'incontro come un rapporto fra un contenitore e un contenuto in cui, differentemente dal concetto winnicottiano di *holding materno*, corpo e mente non sono separati, ma uniti in uno scambio in cui la madre traduce le emozioni grezze del bambino in capacità di pensare (Bion 1962). L'altro, secondo questo modo di vedere, non è solo un oggetto che il bambino interiorizza attraverso le identificazioni, ma è un *essere-con* nei confronti del quale si autotrascende; si tratta di un rapporto che permette di trascendere la propria eccentricità.

Nella costituzione dell'intersoggettività è inoltre fondamentale, come Jessica Benjamin ha mostrato, il ruolo del *riconoscimento* che avviene fin dalla nascita, nello scambio reciproco fra madre e neonato: la madre pensa di conoscere da sempre il suo bambino così come si sente riconosciuta dal bambino dai chiari segni che questo esprime di preferirla a qualunque altro (Benjamin 1988).

Le prime relazioni, secondo questa visione, sono importanti nell'innamoramento non solo perché è lì che avviene il gioco fra identificazioni e interiorizzazioni, ma anche perché l'attrazione sarebbe racchiusa proprio in questa originaria 'esperienza estetica', di competenza della sensorialità, che fa dell'attrazione fra i sessi un qualcosa che vive nella storia e non una semplice ripetizione.

Secondo Kernberg questa esperienza ha la possibilità di divenire sia virtuosa sia un incastro nevrotico; nel primo caso l'altro permette un trascendimento di sé: «I confini più importanti che la passione sessuale oltrepassa sono quelli del Sé» (Kernberg 1995, p. 46), mentre nel secondo rimanda alla idealizzazione primitiva che non tollera l'ambivalenza della passione amorosa fra attrazione e aggressività. Kernberg giustamente rileva che non c'è contraddizione fra la passione e la durata di un rapporto, il problema è semmai quello di saper coniugare virtuosamente l'esperienza ambivalente dell'amore che, da una parte si fonda sulla distruttività, sulla messa alla prova, e dall'altra sull'accettazione di un'identità separata e della sua irriducibilità (ivi, pp. 69-70)[3].

[2] Vedi ad es. la prefazione di Danilo Cargnello a Paul Schilder (Schilder 1935) e lo scritto di Françoise Dolto (Dolto 1984).

[3] Vedi anche Winnicott 1971, pp. 139-151.

Per non cadere in 'una retorica dell'alterità' vanno dunque prese in considerazione le due dimensioni dell'altro che entrano in gioco in un rapporto d'amore: quella dell'estraneità e quella dell'intimità (Rovatti 1994).

Julia Kristeva, rileggendo il saggio di Freud *Il Perturbante*, che letteralmente significa *l'inquietante estraneità*, scrive un bellissimo libro intitolato *Stranieri a se stessi*, introducendo per la prima volta in ambito psicoanalitico l'importante distinzione fra l'altro e l'estraneo; un'estraneità che appartiene al soggetto stesso (Kristeva 1988). Anche Waldenfels distingue, secondo una visione fenomenologica, l'altro dall'estraneo: nel primo riconosciamo una simmetria, siamo contrapposti ma uguali, lo guardiamo dal punto di vista del 'medesimo'. Nel secondo lo viviamo immersi in un'asimmetria irriducibile: partiamo da ciò che è proprio e da ciò che escludiamo dalla nostra sfera (Waldenfels 2006)[4]. L'estraneo, differentemente dall'altro, si riferisce allo *straniero* e non al mio simile, e riguarda, nell'intimità delle relazioni d'amore, *quell'inquietante estraneità* in cui il familiare è sempre anche estraneo[5].

Nelle relazioni d'amore, si dimentica spesso che nell'intimità di un incontro non c'è solo la contraddizione, che fa dell'aggressività una forma della verifica del legame, ma che è anche in gioco un paradosso in cui alterità, estraneità e familiarità si presentano contemporaneamente.

La figura dell'estraneo è allora quella che, più di ogni altra, è coinvolta nell'intimità del rapporto d'amore perché, al di là delle proiezioni e dei fantasmi, riguarda quei vissuti, dei due partner, che si riferiscono a uno spazio che si pone *tra* i sentimenti e il legame.

L'intimità non riguarda una posizione, come nella visione della Klein e di Bion, né è riconducibile a uno stadio dello sviluppo come nella Mahler, ma è una dimensione che prende forma giorno dopo giorno e provoca la caduta di ogni velo da parte di entrambi i partner. Uno spazio in cui gli amanti possono sia trovare rifugio sia riconoscersi imprigionati. L'intimità, come l'estraneo, riguarda lo 'spazio proprio', uno spazio vissuto, in cui l'altro può essere incluso o escluso.

L'intimità e il sessuale, scrive François Jullien nel suo bellissimo libro *Sull'intimità*, non si sovrappongono e non coincidono, una chiama l'altro e viceversa, aprendo a un *ex-sistere* in due, a un uscire fuori di sé che produce «un più dentro di sé, [perché] esistere in due significa attivare la trascendenza dell'Altro nell'immanenza della propria vita» (Jullien 2013, p. 91). È una definizione difficile quella di Jullien che descrive un'esperienza che, differentemente dai concetti psicoanalitici, mostra il coinvolgimento intersoggettivo che avviene in una relazione intima; una relazione in cui i partner vivono contemporaneamente una espropriazione e un arricchimento[6].

[4] La differenza fra l'altro e l'estraneo ha una storia che parte da lontano: già gli antichi greci distinguevano l'*eteron* dallo *xenon*, una distinzione che Waldenfels riprende riportandola all'attuale dibattito sull'alterità perché gli permette di vedere la complessità delle parti in gioco che vengono espresse nelle relazioni fra gli individui.

[5] Anche Hegel, non a caso, definiva l'incontro d'amore come «l'essere se stessi in un estraneo» (vedi Honneth 1992).

[6] Anche Maldiney definisce l'intimità di questo incontro come «l'evento per eccellenza» perché «l'altro, [è] colui che non posso essere», colui che rompe la continuità della temporalità del flusso della coscienza. L'evento, infatti, non è riducibile a un progetto, l'altro non mi prospetta solo un possibile futuro ma trascende ogni attesa, mi sorprende perché mostra ciò che non mi aspetto e ciò che non conosco di me stesso. Maldiney allude all'altro non solo come *simile* ma anche come *estraneo*, come colui che non posso ricondurre al simile in nessun senso, nonostante la familiarità che ci lega. (Maldiney 2002, p. 53).

L'incontro dunque, per possedere le caratteristiche dell'evento, non deve rientrare nella categoria del 'possibile', per essere tale deve possedere il carattere della sorpresa. Un'imprevedibilità che potrebbe essere intesa come il 'virtuale' in opposizione al possibile; quest'ultimo, infatti, è pensato come ciò che non è impossibile e per questo rappresenta, come scrive Bergson, «il miraggio del presente nel passato», nell'incontro ciascun partner è come «quell'artista che mentre esegue la propria opera, crea il possibile contemporaneamente al reale» (Bergson 1920, p. 10).

Il vivere in due è qui una continua creazione in cui l'origine e l'orizzonte dipendono ognuno dalla realtà dell'altro. L'amore non è una *Gestalt*, una forma fissa, ma una *Gestaltung*, una formazione data in una esperienza condivisa che comprende sia il tempo cronologico del viaggio esteriore (*Erfahrung*) sia il tempo vissuto (*Erlebnis*) della propria crescita.

La psicologia junghiana (diversamente dalla psicoanalisi che parla di rapporti oggettuali, di narcisismo, di sessualità polimorfa, di fantasie inconsce) ha come punto di riferimento l'affettività, quale legame associativo che unisce percezioni e vissuti. L'affettività, nella visione junghiana, connota quegli stati d'animo che si esprimono nel sentire del corpo, in cui corpo sessuato e sentimento sono difficilmente separabili[7].

Nella dimensione dell'intimità il corpo è, dunque, un 'luogo di passaggio' o un 'passaggio sotterraneo', fra natura e cultura, fra interno ed esterno, in cui è coinvolta sia l'alterità nel riconoscimento del simile sia l'estraneo nella sua irriducibilità; una irriducibilità che nessuna perversione può annullare. Tanto più la familiarità accompagnata dall'estraneità della presenza-assenza, cui il corpo dell'altro ci rimanda, è riconosciuta come perturbante, tanto più si è liberati dal passato e dalla ripetizione per aprirsi all'imprevedibile, all'indeterminato, al virtuale e all'intimità.

Una dimensione che cerca di superare il modello platonico del ricongiungimento, del desiderio fondato su una mancanza, un modello che si fonda su una memoria di un passato che non è mai stato presente, si tratti di un androgino o di un ermafrodito; forse per questo M. Proust, citando Alfred de Vigny, afferma «i due sessi morranno ciascuno dalla propria parte» (Proust, cit. in Deleuze 1964).

Bibliografia

Benjamin J. 1988, trad. it. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.
Benjamin J. 1995, trad. it. *Soggetti d'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

[7] Dall'affettività, rileva Eugène Minkowski, ha origine quel 'contatto', vissuto in prima persona che fin dalla nascita ci apre al mondo; contatto che, come abbiamo visto, ci fa essere uomini (Minkowski 1957). La corporeità condivide con l'inconscio il fatto di esprimere, come aveva già rilevato Kristeva, un'estraneità di me stesso a me stesso. È attraverso il corpo che io apro e oriento il mio spazio vitale; Husserl lo definisce il punto zero da cui ciascun individuo muove la prima mossa, è un 'punto di passaggio' dal quale il mio qui si orienta. Qui lo spazio di intimità è descritto come rifugio (Husserl 1912-1976). Al contrario Schopenhauer vede il corpo degli uomini come quello dei porcospini, i quali cercano la vicinanza, si pungono e si ri-distanziamo, è un 'passaggio sotterraneo' che by-passa la rappresentazione. Lo spazio dell'intimità è descritto come la prigione da cui scappare. Nell'incontro, nell'evento che apre al nuovo, si presentano invece 'contemporaneamente' (Schopenhauer 1891).

Benjamin J. 2004, trad. it. *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
Bergson H. 1920, trad. it. *Il possibile e il reale*, in «Aut aut», n. 201, 1984.
Bion W.R. 1962, trad. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 1972.
Di Paola F. 1987, *L'animale in ritardo. Osservazioni su psicoanalisi e neuroscienze*, cit. in «Aut aut», n. 280-281.
Deleuze G. 1964, trad. it. *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986.
Dolto F. 1984, trad. it. *L'immagine inconscia del corpo*, Red, Milano 1996.
Freud S. 1937, trad. it. *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
Freud S. 1985, trad. it. *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
Gould S. 2002, trad. it. *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice edizioni, Torino 2003.
Honneth A. 1992, trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002.
Husserl E. 1912-1976, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
Jullien F. 2013, trad. it. *Sull'intimità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
Jung C.G. 1925, trad. it. *Il matrimonio come relazione psicologica*, in *Opere*, vol. 17°, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 189.
Jung C.G. 1946, trad. it. *Psicologia della traslazione*, in *Opere*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
Kernberg O. 1995, trad. it. *Relazioni d'amore. Normalità e patologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.
Kristeva J. 1988, trad. it. *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.
Maldiney H. 2002, trad. it. *Esistenza: crisi e creazione*, Mimesis, Milano 2012.
Minkowski E. 1957, *L'affettività*, cit. in «*Atque*», n. 17, maggio-novembre 1998.
Mitchell S. 2002, trad. it. *L'amore può durare? Il destino dell'amore romantico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
Ogden T.H. 1989, trad. it. *Il limite primigenio dell'esperienza*, Astrolabio, Roma 1992.
Rovatti P.A. 1994, *Abitare la distanza*, Feltrinelli, Milano.
Schilder P. 1935, trad. it. *Immagine di sé e schema corporeo*, Franco Angeli, Milano 2002.
Schopenhauer A. 1891, trad. it. *Parerga e Paralipomena*, Einaudi, Torino 1963.
Stern D.N. 1977, trad. it. *Le interazioni madre-bambino nello sviluppo e nella clinica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
Stern D.N. 1985, trad. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.
Waldenfels B. 2006, trad. it. *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
Winnicott D.W. 1971, trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1983.
Winnicott D.W. 1989, trad. it. *Esplorazioni psicoanalitiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

Nel ricordo di quale amore?

Veronica Di Salvo[1]

La mia riflessione nasce dalla clinica che permea il lavoro analitico e si palesa con la difficoltà da parte di alcuni pazienti a instaurare una relazione amorosa più o meno stabile con l'altro sesso. Si nota come l'età avanzata sia il campanello d'allarme di qualcosa che non riesce ad evolversi, che rimane bloccato in una giovinezza 'non più tanto giovane'. Mi riferisco alla fascia d'età di pazienti tra i 35-40 anni, una fascia in cui si incontrano ormai 'giovani adulti', adolescenti adultomorfi, che si ritrovano confusi tra età anagrafica ed età psichica.

Sembrerebbe quindi essere un difetto relazionale a portare lì dove la relazione cura, cosicché la diade terapeutica possa diventare un'occasione ulteriore di mettere in relazione il sociale e l'individuale, l'individuale e il collettivo, il collettivo e l'intrapsichico, traducendo quella che sembrerebbe essere una domanda esterna in una domanda interna. È così che la stanza d'analisi si ritrova ad accogliere la forma nevrotica di uno spirito del tempo che porta l'Eros o 'sui palcoscenici' o su forme di ripiegamento narcisistico che non facilitano la visione dell'Altro. La modalità istrionica e quella narcisistica diventano la manifestazione di una forma di inautenticità che non permette di conoscere la propria reale natura (di conseguenza la natura dell'Altro). Scrive Jung riguardo lo spirito del tempo e lo spirito del profondo:

> Ho imparato che, oltre allo spirito di questo tempo, è all'opera anche un altro spirito, e cioè quello che governa la profondità di ogni presente […] Ma non consideravo che lo spirito del profondo, da tempo immemorabile e per ogni avvenire, possiede un potere più grande dello spirito di questo tempo, che muta con le generazioni (Jung 1913-1930).

Potremmo quindi dire che l'impegno analitico si traduce nel trascendere lo spirito del tempo per contattare lo spirito del profondo?

A tal proposito vorrei portare sotto la lente di ingrandimento quel momento in cui si affaccia la possibilità di abbandonare una parte conosciuta di sé per avvicinarsi ad un qualcosa di sconosciuto, quindi all'Altro, al non-Io, entrando così in contatto con nuove parti di sé e creare nuovo. Colpisce come in alcune circostanze l'incontro con l'Altro, invece di essere vissuto come una possibilità, possa portare paradossalmente a sottrarsi al proprio percorso individuativo. Si adottano così diverse strategie che allontanano dalla relazione, quando invece sembrerebbe rappresentare l'unico modo per recuperare una parte di sé che rischia di andare perduta.

[1] Psicologa, analista del CIPA.

Jung ha dedicato molta attenzione all'importanza della relazione, ne è dimostrazione il suo testo *Mysterium coniuctionis* (Jung 1956). Seguendo il suo approccio, il tentativo della riflessione risulta essere il recupero di una dimensione *altra* che lo spirito del tempo sta portando via.

Quale domanda?

Nella domanda dei pazienti che vogliono una relazione, che pensano di 'doverla volere', che si accorgono di non riuscire a portarla avanti o a starci realmente, colpisce come si aprano tante possibilità individuative in cui la relazione rischia di diventare solo un concretismo (se la si considera come obiettivo terapeutico da raggiungere). Il desiderio, accompagnato alla paura, di conoscere realmente l'altro (fuori e dentro) sembrerebbe invece essere un appello a Eros nel tentativo di rimettere insieme i pezzi. Quelli scissi, dimenticati, negati, rimossi, che si trovano alla base di quel movimento difensivo atto paradossalmente a non andare in pezzi. Forse la domanda dei nostri pazienti non è quella di avere semplicemente una relazione socialmente riconosciuta, bensì un richiamo a un'interiorità parzialmente perduta.

La tendenza sociale della nostra epoca che è 'stare al di sopra' – al di sopra delle proprie possibilità economiche, al di sopra degli altri, al di sopra delle emozioni, al di sopra della sofferenza – porta il paziente all'amaro sentore di non riuscire a sentire quello che si prova o che si dovrebbe provare. Il sentore di non riuscire a collocarsi nella propria vita. Nei confronti di una crescita asincrona anziché complessa, che metta in discussione una consapevolezza identitaria poco credibile, poiché mossa da una salvifica inconscietà, il movimento terapeutico necessario sembrerebbe essere quello di riallineare l'esperienza vissuta con l'emozione provata, tornando in quei luoghi dove si era in grado di farsi guidare dall'emozione, lì dove è stata lasciata. La domanda verbalizzabile appare allora quella vòlta a ritrovare la capacità di innamorarsi, a tornare ad essere quelli del primo amore, a recuperare, in ultima analisi, quei pezzi andati perduti. In questo disorientamento tra passato, presente e futuro, dove si chiede di essere quelli di oggi con l'emozione di ieri, il nostro compito potrebbe essere quello di prendere carta e penna e riscrivere una biografia che parta dal passato per potere, quantomeno, immaginare un futuro. Scrive Jung:

> I turbamenti nevrotici, molto frequenti nell'età adulta, si assomigliano in quanto tutti hanno la caratteristica di portare la psicologia propria della gioventù oltre la soglia dei quarant'anni […] Il nevrotico è colui che non riesce mai nel presente come vorrebbe e che non può nemmeno mai rallegrarsi del passato. Prima non riusciva a staccarsi dall'infanzia; ora non può liberarsi dal periodo della gioventù (Jung 1931).

La situazione dei pazienti sembra allora denotare un'impossibilità a stare nel proprio tempo, ripetendo quasi compulsivamente le stesse esperienze, legate a una fase della vita che non riesce a tramutarsi in un passaggio individuativo. Vengono in mente a riguardo quei pazienti che tendono a raccontare cercando di rivivere il passato e tentando di conferirgli lo stesso vissuto, tentativo che sporadicamente riesce e che suscita un retrogusto quasi depressivo. Sono quelle persone che vivono nel ricordo e che fondamentalmente perdono

la visione prospettica; si ritrovano a pianificare primi appuntamenti che vengono del tutto evitati o vengono svuotati. Ci si trova nell'area della 'ripetitività involutiva' dove si trovano anche tutti quei casi di sessualità compulsiva, masturbazione compulsiva ed esperienze sessuali particolarmente eccentriche. Ciò che colpisce in situazioni del genere è l'apparente tendenza a non lasciare nessun segno, a non agganciare e/o non contattare l'emotività, sembrerebbe essere presente solamente il fatto esterno, nell'assenza di una risonanza interna, addirittura in assenza di un'innervazione fisiologica. Relegati nell'incapacità di vedere realmente l'altro e nella difficoltà di attualizzare le esperienze, i pazienti sembrano essere bloccati nel passato, nel ricordo di quello che è stato, in un vecchio amore, idealizzato e molto poco elaborato; bloccati in una problematicità riguardante l'assenza di relazione (esterna e interna) che solo secondariamente si declina in un'azione.

Quale relazione?

Affacciandosi alla seconda fase della vita, lì dove ci si dovrebbe avvicinare alla controparte intrapsichica, si palesa il rischio di una possessione da parte dell'*Anima* per gli uomini e dell'*Animus* per le donne. Sembrerebbe quindi che, nel caso in cui non si riesca a concretizzare una relazione, la seconda fase della vita diventi il momento in cui la componente intrapsichica, alla quale non è stato dato spazio prima, tende a straripare. Nella misura in cui si parla di *Anima* e *Animus* come archetipi della relazione, se ne deduce un fallimento o quantomeno una fatica relazionale che si manifesta a un certo punto in maniera importante, fin troppo visibile. Nell'emergere della terza forma di coscienza, quella dualistica, l'individuo si trova costretto a riconoscere e ad ammettere che il non-Io, l'estraneo, è anch'esso parte della propria vita, e parte di sé. È in questa fase che si colloca il primo amore, a volte l'unico e a volte quello che non si dimentica. Clinicamente sembrerebbe che il fallimento e l'elaborazione del primo amore influenzi fortemente la capacità di rimettersi in gioco esplorando altre parti di sé. Chiaramente questo avviene anche perché l'innamoramento può seguire a reazioni affettive inadeguate o esagerate rispetto allo stimolo, che sono il campanello di un complesso a tonalità affettiva. Una semplice azione o una sola parola possono andare a riaprire ferite del passato producendo reazioni incongrue. La risposta alla delusione per la conclusione di una storia d'amore potrebbe quindi strutturarsi come un arroccamento ideologico dell'Io, che si scolla ancora di più dall'affettività; da lì le parole dei nostri pazienti che suonano così: 'non voglio avere una relazione […] sto bene da solo […] non rinuncio alla mia libertà […] non scendo a compromessi […] non vedo coppie che funzionano […] tanto è tutto finto'.

Però sono le stesse persone che, davanti alla possibilità che possa non essere così, cadono in un vissuto di angoscia e disorientamento. Quando la vita li mette nella condizione di allargare la propria coscienza essi fanno un passo indietro. Un tentativo disperato di mettere al sicuro la 'limitazione della coscienza', invece di spezzarla con l'opposizione dei contrari e costruire così uno stato di coscienza più ampio ed elevato (ivi, p. 423). La coloritura adolescenziale con la quale leggono gli eventi fa fatica a sfumare, e la possibilità di una relazione psichicamente matura stenta ad emergere. Scrive Jung che «[…] quando parliamo di relazione psicologica, presupponiamo la coscienza. Non esiste relazione psicologica tra due persone che siano

entrambe in condizione di inconsapevolezza. Dal punto di vista psicologico, esse sarebbero totalmente prive di rapporto» (Jung 1925).

Quindi per essere consci di sé stessi è necessario aver attuato un processo di differenziazione. Si intuisce, in un'atmosfera del genere, quella nota traumatica, che alla luce di quello che attualmente viene definito trauma complesso, trova la massima espressione (patologica) nel primo amore o quantomeno nella fine di questo. In tal senso, tale evento, mette in connessione passato e presente, nella riattivazione più o meno traumatica e chiude ogni possibilità al futuro. Il lungo periodo di latenza conseguente la chiusura di una relazione sembra essere infinito e quando si affaccia l'emozione si attua la fuga. Jung scrive che «appena subentra un'alterazione fisiologica (emozione) siete travolti, dissociati, cacciati dalla vostra casa, che allora resta spalancata ai diavoli» (Jung 1935).

Davanti all'emozione che travolge e che non si riesce a governare, davanti alla possibilità di incontrare l'aspetto più luciferino che abita la psiche, l'Io chiede venia, bloccando un processo e continuando a crogiolarsi nel passato, in quello che 'è stato', nel ricordo. Proprio perché la relazione offre la possibilità di far avanzare nuove parti, è un momento in cui il Sé spinge per allargare la visione dell'Io, un impulso del Sé a realizzarsi. Scrive Giulia Valerio:

> […] in ogni vicenda amorosa una scheggia perduta di noi stessi chiede udienza, sia essa gloriosa oppure patologica […] È un sentimento che complica la vita rendendola complessa, chiamando vicino un ospite spesso indesiderato, sempre inatteso […] non ci si innamora di esseri umani perfetti, ma della nostra parte più remota, lacera, sconosciuta, che racchiude le nostre ferite, il nostro complemento, ciò che vorremmo lasciare fuori dalla nostra storia (Valerio 2011, p. 94).

A questo punto una fuga dalla relazione è quasi legittima! Il problema però è che così facendo si espunge l'Altro come fonte del problema e si tende a separare, direi 'diabolicamente' gli elementi critici tra loro. Scrive ancora Jung in *Mysterium Coniunctionis* che: «il problema dell'amore tra opposti va collocato e sciolto nel luogo in cui esso è sorto» (1955/1956). È forse a questo punto che subentra *Eros* a unire e a tenere insieme i paradossi della psiche.

Quale ricordo?

Alla luce di quello che è stato detto, il timore della relazione si fa portavoce della paura di poter entrare in contatto con qualcosa di sepolto, in parte nuovo, con qualcosa che ci appartiene, con qualcosa che potrebbe non piacere; nasconderebbe la paura di rendersi conto di non essere quelli che si pensava di diventare. L'aver già vissuto un pezzetto di quel futuro che angoscia, mette davanti alla possibilità di constatare di aver mancato qualche obiettivo: scegliendo una strada se ne scarta del resto un'altra. Il vissuto adolescenziale onnipotente viene meno per lasciare spazio a un principio di realtà generazionale che pone il soggetto davanti alla sua reale essenza. La capacità di vivere una relazione rappresenterebbe quindi quel momento in cui ci si può affidare a quella bussola interna che indica la strada individuale per l'apertura relazionale alla 'fertilità inconscia'. Non è più un ripiegamento narcisistico bensì un movimento di introversione. Si passa così da uno spirito del tempo ad uno spirito

del profondo. Non si cerca più di tornare ad essere quelli del primo amore, ma si inizia a poter ricordare il primo amore come un evento ormai appartenente al passato, potendo quindi riprendere a scrivere la propria biografia. Il ricordo non è più così un motivo per guardare dietro, ma una possibilità per andare avanti. Liberando il potenziale erotico che era in principio della madre e poi dell'Amore, si sblocca quella situazione di isolamento autoerotico di chi invece ha realmente il desiderio di un'intimità che sia fortemente relazionale.

Concludo con una frase di Daniele Ribola:

> La Madre/Vita chiede al figlio di sacrificare la relazione con la mamma, gli chiede cioè di staccare le energie psichiche dal suo mondo infantile, per poterle investire nella vita. Il figlio muore alla mamma e rinasce alla Madre (Ribola 2013).

L'elaborazione e il superamento di una fase della vita, permette di approdare così alla fase successiva con le risorse necessarie, autentiche, permettendo di vivere il proprio spazio e il proprio tempo, senza rimanere irretiti nel passato caratterizzato da un ricordo ossessivo e irrigidito. La relazione terapeutica diviene così il luogo per fare esperienza della relazionalità che acquista nuovamente una visione prospettica di crescita interna.

Bibliografia

Jung C.G. 1913/1930, trad. it. *Il Libro Rosso – Liber Novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Jung C.G. 1925, trad. it. *Il matrimonio come relazione psicologica*, in *Opere*, vol. XVII, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

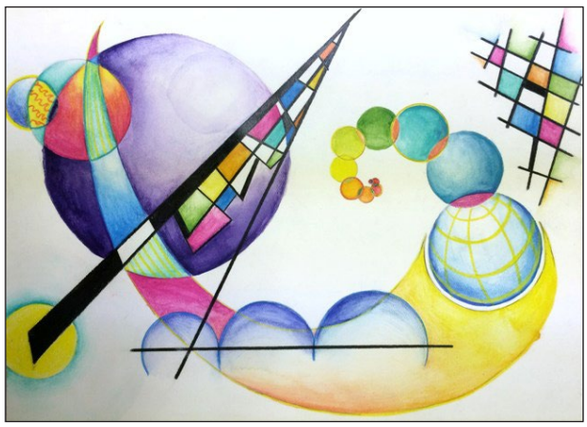
Jung C.G. 1931, trad. it. *Gli stadi della vita*, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Jung C.G. 1935, trad. it. *Fondamenti della psicologia analitica*, in *Opere*, vol. XV, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Jung C.G. 1955/1956, trad. it. *Mysterium coniunctionis*, in *Opere*, vol. XIV, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Ribola D. 2013, *La proiezione da Freud a Jung: difesa e svelamento*, in Aa.Vv., *Quattro saggi sulla proiezione*, Vivarium, Milano.

Valerio G. 2011, *Jung e i misteri d'amore*, in Aa.Vv, *In dialogo con l'inconscio*, Edizioni Magi, Roma.



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.*

L'individuazione nel pensiero di Hannah Arendt

Aldo Cichetti[1]

La filosofia di Hannah Arendt può sembrare molto lontana dal pensiero di Carl Gustav Jung, anche perché parte da presupposti molto diversi, più orientati alla concretezza, fino a una visione esplicitamente materialista della vita e del suo significato.

Ad esempio, è nota la controversia tra il marito della Arendt, Günther Anders, e lo psicologo Viktor Frankl (Anders 1956): mentre quest'ultimo sosteneva che esiste un *senso* della vita che noi possiamo cogliere e che la sensazione di mancanza di senso può essere considerata una patologia – posizione sicuramente vicina al pensiero junghiano, basti pensare allo Jung dello scritto sulla *Sincronicità* (Jung 1952) – sia Anders che Arendt sostenevano che non esiste alcun senso 'in sé' per la nostra vita, ma che ognuno deve scegliere e costruire un senso da darle; una concezione molto comune tra gli intellettuali del Novecento, che avevano creduto che il *disincantamento del mondo* operato dal pensiero tecnico-scientifico, come lo aveva definito Max Weber, si doveva pagare al prezzo di accettare la *perdita di senso* di questo stesso mondo:

> Chi crede oggi ancora – all'infuori di alcuni grandi fanciulli […] – che le conoscenze dell'astronomia o della biologia o della fisica o della chimica possano insegnarci qualcosa sul senso del mondo, o anche soltanto sulla via per la quale si possa rintracciare un tale 'senso', dato che ce ne sia uno? Esse sono semmai adatte a soffocare alla radice la fede che vi sia qualcosa come un 'senso' del mondo (Weber 1919, p. 26).

Nonostante questa differenza di premesse, però, come spesso accade con i grandi pensatori, il pensiero della Arendt presenta diverse e interessanti affinità con quello di Jung, al punto che può contribuire a chiarirlo e svilupparlo.

Mi riferisco, in particolare, all'analogia tra il concetto junghiano di *individuazione* e la definizione arendtiana dell'*identità umana*, che, per lei, scaturisce dalla domanda: *chi sei?*

Prima di riferire la sua risposta, è però opportuno evidenziare altri punti di contatto tra il suo pensiero e quello di Jung, derivandoli soprattutto da due suoi libri: *The Human Condition* (1958), tradotto in italiano come *Vita Activa*, e *The Life of the Mind* (1978), *La vita della mente*.

Per prima cosa, la Arendt propone una dialettica tra Visibile e Invisibile, tra Apparenza e Nascondimento, che ha molte analogie con la dialettica tra Collettivo e Individuale, che pervade tutta l'opera di Jung.

[1] Psichiatra.

Su questa dialettica, o meglio sulla dinamica tra l'esigenza di differenziarsi dalla collettività e quella di ottenere da questa stessa collettività il riconoscimento della propria individualità, Jung ha fondato il suo concetto di *individuazione*, ovvero «lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva» (Jung 1921, p. 501), sviluppo che può avvenire in maniera produttiva soltanto se la stessa collettività accetta e ratifica questo processo. Per Jung, infatti, individuazione è tutt'altra cosa da individualismo; nessuno può individuarsi *in senso opposto* alla società, ma solo *in senso diverso* dalle norme collettive, e il risultato non può mai essere l'isolamento, ma «una coesione collettiva più intensa e più generale» (ivi, p. 502).

L'individuazione, in altre parole, deve avvenire in sintonia con il *sensus communis* descritto da Giambattista Vico: quel *sentire comune* che, in quanto condiviso da una determinata comunità, la fonda come tale. Dal quale – come ha spiegato Kant nella *Critica della facoltà di Giudizio* (1790) – nessun membro della società può prescindere: la sua perdita a favore di un particolare *sensus privatus*, non più condivisibile, coincide, infatti, con la dimensione del folle che, chiuso nella sua patologia, non è più in condizione di comunicare e vivere tra gli altri.

Per realizzare questa sintonia con il collettivo, spiega Jung, è quindi necessario che l'uomo che si individua sia in grado di produrre un *equivalente* da offrire alla società: «Colui al quale, in virtù di particolari capacità, è consentito di individuarsi deve sopportare il disprezzo della società, finché non avrà prodotto l'equivalente che essa attende da lui» (Jung 1916, p. 313).

Con quest'affermazione, sia detto per inciso, Jung si avvicina, anticipandole, alle riflessioni di un altro grande filosofo del Novecento, John Rawls, che nel suo *Una teoria della giustizia* (1971) proporrà, più di mezzo secolo dopo, di considerare giuste le disuguaglianze sociali ed economiche che siano a favore di quegli individui la cui opera può generare un vantaggio alle classi meno favorite della società, vedi in particolare il *principio di differenza*.

Principio che, tradotto in termini junghiani, potrebbe essere espresso più o meno così: può essere accettata l'*individuazione* di un determinato individuo quando egli è in grado di restituire alla società un *equivalente* che crea un vantaggio a tutta la collettività. Rawls, filosofo morale, rileva l'aspetto etico, rimarcando che è *giusto* che siano gli elementi più deboli della società ad avvantaggiarsi per primi di questi vantaggi collettivi, ma la sua concezione si basa sullo stesso presupposto di quella junghiana: la distinzione virtuosa di un determinato individuo dal collettivo, che la si consideri a partire dall'aspetto socio-economico (maggior benessere) o da quello psicologico (individuazione) può avvenire soltanto se è la stessa collettività a ratificarla, e quest'ultima lo permette soltanto se essa stessa ne trae un beneficio.

Anche Rawls parla, in generale, di 'società' come teatro di questi avvenimenti, e non specifica ulteriormente questo territorio, ovvero il *collettivo* nella sua funzione sociale, da distinguere dal *collettivo* nella funzione che riguarda l'inconscio (cfr. Jung 1916).

Questo luogo, lo *spazio comune* in cui gli uomini possono incontrarsi, vedere ed esser visti, è stato, invece, ben descritto e analizzato da Hannah Arendt. In *La vita della mente*, citando le riflessioni di Adolf Portmann (Portmann 1965) – biologo svizzero molto vicino al pensiero di Jung e spesso presente alle conferenze di Eranos – Arendt definisce questo spazio come il luogo delle *apparenze*, inteso non nell'accezione negativa che comunemente viene data a questo termine dal pensiero filosofico, che spesso lo contrappone alla 'vera' realtà; ma, al contrario, come il territorio nel quale si manifestano all'esteriore, si rendono visibili agli altri

uomini, le attività della mente, e in particolare il *pensiero*. L'autrice tratteggia, in sostanza, due territori, divisi tra di loro come il giorno e la notte, come il visibile e l'invisibile (si veda lo schema 1):

- da un lato, il luogo dell'invisibile, 'ciò-che-non-appare': la morte, il deserto degli oggetti *consumati* dall'uomo, l'appiattimento delle masse anonime, gli individui isolati ed 'atomizzati'.
- dall'altro, il luogo del visibile, 'ciò-che-appare': la natalità, la bellezza o la bruttezza, gli oggetti che durano e le azioni che lasciano un segno *permanente*, come le opere d'arte o le gesta dei grandi uomini.

Quest'ultimo luogo, lo spazio dell'*apparenza*, di 'ciò che interessa' gli uomini – *tra* di essi, *inter-est* – è il teatro privilegiato in cui si esprime la condizione umana, ed è lo spazio della *politica*, intesa non come la sterile lotta per il potere (nella sua degenerazione contemporanea) ma come *la condizione di possibilità dell'essere-insieme*: uno spazio comune e condiviso nel quale è possibile confrontarsi, discutere, dibattere, veder ed esser visti, com'era nell'antica *polis* greca da cui prende il nome, in quello stato di piena libertà che per gli antichi greci (e per Arendt) è il presupposto fondamentale per il raggiungimento dell'*eudaimonia*, della felicità derivante dalla piena espressione di se stessi che è, ovviamente, anche il fine dell'individuazione junghiana:

> [L'individuazione] è non solo desiderabile, ma indispensabile, perché l'individuo non differenziato dagli altri cade in uno stato e commette azioni che lo pongono in disaccordo con se stesso […] Ma il disaccordo con sé è appunto quell'insopportabile stato nevrotico dal quale ci si vorrebbe redimere. Una redenzione da questo stato si ha solo quando si può essere e agire così quali ci si sente di essere (Jung 1928, p. 222).

Questa condizione può realizzarsi, per Arendt, soltanto nelle società in cui esiste questo spazio *inter-umano*, questo mondo che ci è costantemente 'alla mano', inteso sia in relazione al *die Welt* di Husserl, come orizzonte di possibilità di ogni esperienza, fatto non soltanto di *cose* ma anche e soprattutto di *valori*, di *beni*, di *bellezza* e di *bruttezza* (Husserl 1913); sia in analogia con l'idea di Heidegger che gli esseri umani non solo vivono sulla terra, ma *abitano* un *mondo*, nel quale «accadono le decisioni essenziali della nostra storia» (Heidegger 1935-36, p. 30).

Questo *mondo* deve essere fatto di *oggetti durevoli*, in grado non soltanto di entrare nello spazio delle *apparenze*, ma anche di dimorarvi stabilmente: le opere d'arte, le istituzioni politiche, i costumi, in sostanza tutto ciò che noi chiamiamo cultura e civiltà.

E, soprattutto, non va confuso con la dimensione del sociale, nata dalla proiezione a livello statale delle necessità e delle regole che caratterizzavano l'amministrazione della famiglia nell'antichità: «Quando occorre riunirsi per discutere di ciò che è incerto, ci muoviamo nello spazio della politica, quando invece abbiamo a che fare con regole abbastanza sicure, basta l'amministrazione delle cose, e questa è la dimensione del sociale» (Velotti 2006).

La principale ricchezza di questo spazio della *politica*, che Arendt immagina sul modello ideale delle antiche democrazie greche, è legata al fatto che permette di confrontare una pluralità di *punti di vista* diversi, i quali, integrandosi, possono rimediare all'unilateralità che limita ogni singola prospettiva, per quanto illuminata possa essere. Questa pluralità di prospettive è la risorsa fondamentale di ogni democrazia correttamente intesa; a partire da

Aristotele, nessun cittadino, per quanto competente, può superare da solo la competenza dei 'molti', perché, anche se ognuno di questi ultimi ne possiede solo una piccola frazione, prendendoli tutti insieme essi hanno una competenza molto maggiore (Aristotele, *Politica*, 1281 a 40-43).

Per inciso, anche questa visione della democrazia può avere un'interessante corrispondenza con la psicologia junghiana, se la si trasporta a livello *intrapsichico*, dal momento che Jung è stato tra i primi a mostrare la pluralità di parti o 'complessi' che caratterizzerebbe la psiche umana, la cui organizzazione *prospettica* si evidenzia, ad esempio, quando si assiste a una serie di sogni che sembrano gravitare attorno ad un nucleo tematico centrale, e «si avvicinano a questo con amplificazioni sempre più chiare e più vaste», durante le quali, procedendo secondo uno schema ciclico oppure a spirale, «in analogia con il processo di crescita delle piante» (Jung 1944, pp. 31-32), via via emergono i vari complessi cruciali, fino a quando, in genere, «gradualmente affiora un modello di totalità» (Whitmont e Perera 1989, p. 141).

Sembra di assistere, in questi casi, alla maniera nella quale – in un'ipotetica e intrapsichica *ekklesia* – di volta in volta prendono la parola i vari partecipanti, ognuno dei quali espone il suo particolare punto di vista, fino a quando, a maggioranza, si prende una decisione che non mira a decretare la vittoria di una particolare fazione, ma cerca di tenere conto di tutti i punti di vista per esprimere una sintesi superiore, come nessun individuo isolato sarebbe in grado di fare, data l'inevitabile limitatezza di ogni singola prospettiva.

Tornando al livello interpersonale, Arendt, come si diceva, considera lo spazio politico delle *apparenze* come il luogo che rende possibile rispondere alla domanda fondamentale anche per il processo individuativo: *Chi* sei? Non *Cosa* sei? – che, in termini junghiani, corrisponderebbe alla messa in evidenza della Persona – ma *Chi* sei.

La sua risposta è chiara: Sei ciò che *fai*. Non (solo) ciò che pensi, non (solo) ciò che dici, ma ciò che *fai*: «Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo» (Arendt 1958, p. 5). In opposizione al primato del *pensiero* che caratterizza gran parte della filosofia classica, e in particolare l'opera dei suoi maestri Husserl e Heidegger, Arendt rivaluta l'*azione* dell'uomo nel mondo, come maniera privilegiata per uscire dall'invisibile ed entrare nel mondo delle *apparenze*.

Non tutte le modalità del fare, spiega, sviluppano correttamente questa potenzialità. Ne distingue tre tipologie: il *lavoro*, l'*opera* e l'*azione* (si veda lo schema 1 in fondo a queste pagine).

Il *lavoro*, che per lei è il duro lavoro manuale, dell'uomo come *animal laborans*, è legato al ciclo eterno della vita, e dunque non ha inizio e non ha fine, perché i suoi prodotti vengono subito consumati per le esigenze materiali del metabolismo: nutrirsi, vestirsi, riscaldarsi. Si manifesta, quindi, solo fugacemente nel mondo delle *apparenze*, anche se ne costituisce la fonte occulta di mantenimento.

Un gradino più sopra, troviamo l'*opera*, i prodotti materiali dell'ingegno umano, che questa volta è *homo faber*: costruisce utensili pratici per alleviare il lavoro, oppure per raggiungere altri scopi, il più nobile dei quali è la scienza, che comunque rientra in questa dimensione essenzialmente pratica. L'opera ha un inizio e una fine (anche le scoperte scientifiche sono destinate a essere costantemente superate da nuove scoperte), dunque entra nel mondo delle *apparenze*, ma solo temporaneamente: una sedia, un'automobile, un utensile o una teoria

scientifica sono destinati prima o poi a perdere la loro *utilità*, a invecchiare, deteriorarsi e dunque a essere espulsi da questo mondo[2]. Fa eccezione soltanto l'*opera d'arte*, che, se è veramente tale, può aspirare ad abitare eternamente questo mondo, come la poesia di Dante, le sculture di Michelangelo o i quadri di Picasso.

Ma la forma più adeguata di presenza e partecipazione nel mondo delle *apparenze* è, per Arendt, l'*azione*, intesa come *la capacità di dare origine a qualcosa di nuovo*, i cui esiti sono *imprevedibili*, come imprevedibile è la vita nella sua manifestazione libera.

L'*azione* è la maniera privilegiata nella quale un uomo afferma la sua unicità nella pluralità, mostra 'chi è' *in relazione con-* eppur *distinto da-* gli altri: «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive e morirà» (Arendt 1958, p. 8).

Anche l'azione, però, non riuscirebbe, da sola, ad abitare in maniera duratura il mondo delle 'Apparenze'; per far ciò, deve trovare un complemento essenziale nella *narrazione*: la narrazione conserva ciò che l'azione mostra.

Soltanto la narrazione permette di cogliere il vero senso dell'azione e tramandarlo, sia che si tratti della narrazione 'domestica' delle vicende dei protagonisti della famiglia, genitori, nonni, ecc. – narrazione spesso affidata alle donne del nucleo famigliare – sia che si tratti del resoconto di uno storico: «l'azione si rivela pienamente solo al narratore» (Arendt 1958, p. 140).

Arendt parla di una narrazione biografica, non auto-biografica, che considera spesso narcisistica. Questo aspetto può avere una risonanza particolare nella terapia analitica, nell'ambito della quale, pur essendo, in effetti, la narrazione auto-biografica, il confronto con l'inconscio e il rapporto con l'analista permettono di costruire una *storia* estetica e terapeutica insieme, potenzialmente anche migliore di come potrebbe fare uno storico, con parole di James Hillman:

> Quel che si esprime in parole nell'analisi del profondo […] è anche una gara fra cantori […] Una terapia riuscita è quindi una collaborazione fra narrazioni, una revisione della storia in una trama più intelligente, più immaginativa, che implichi altresì il senso del *mythos* in ogni parte della storia (Hillman 1983, p. 21).

È anche evidente che l'agire nel mondo delle Apparenze non ha sempre i caratteri nobili dell'individuazione, ma può imitare alcuni elementi di questo processo, camuffando altri sviluppi, per nulla virtuosi, come le *disindividuazioni* di cui parla Jung, a favore «di una parte da sostenere o di un significato immaginario», condizioni che conseguono alla prevalenza sbilanciata dell'elemento collettivo (Jung 1928, p. 173).

Evitare questo tipo di degenerazioni è compito e possibilità della terapia analitica, ma bisogna ricordare che anche Arendt le ha previste e distinte dalla *vera azione*. Per fare questa distinzione, ha ripreso la ripartizione kantiana tra l'"intelletto' (*Verstand*) – una macchina logica capace solo di calcolo e di una conoscenza 'fredda' – e la 'ragione' (*Vernunft*), l'unica

[2] Per la verità, gli oggetti costruiti da *homo faber* hanno una loro sfera pubblica, quella del mercato, che però non ha le caratteristiche necessarie a promuovere l'*eudaimonia* degli esseri umani.

facoltà umana capace di un vero *pensiero*, ovvero di esprimere un *giudizio*. A partire da questa differenza, ha scritto pagine memorabili sulla *banalità del male*, intesa come incapacità di pensare, come nel caso di Adolf Eichmann, abilissimo nell'organizzare l'azione e nel rispettare gli ordini, ma del tutto incapace di porsi la domanda: «è giusto, quello che faccio?» (Arendt 1963).

Queste riflessioni non ci permettono soltanto di comprendere che la vera azione individuativa deve essere guidata dal *pensiero*, mentre l'agire fondato sul semplice *conoscere* non può che produrne scialbe imitazioni disindividuative, ma convergono con il pensiero junghiano dove quest'ultimo si è occupato dello stesso argomento che ha impegnato la maggior parte del lavoro della Arendt: cercare di spiegare – questione ben diversa dal giustificare, come chiarisce la stessa autrice (Arendt 1948) – la dinamica che ha permesso all'*Ombra* collettiva di travolgere la Germania e l'Europa, intorno alla metà del '900.

Secondo Marie Luise von Franz quest'invasione del male collettivo è stata resa possibile dalla debolezza della *funzione inferiore* di ogni individuo: ad esempio, il tipo di sentimento era affascinato dalle stupide argomentazioni della propaganda nazista; il tipo intuitivo rimaneva al suo posto nell'apparato statale perché non sapeva come risolvere il problema del denaro, e così via. In questa maniera, tanti 'diavoli nell'angolo' alimentati dalle inferiorità personali di singoli individui, sommandosi, hanno scatenato un'ondata senza precedenti di male collettivo: «la funzione inferiore costituì, in ogni singolo individuo, la porta attraverso la quale questo male collettivo poté accumularsi» (M.L. von Franz 1981, pp. 112-113).

È, evidentemente, una tesi molto simile a quella del male 'banale' di Hannah Arendt, declinata secondo la tipologia junghiana, ed è interessante notare che sia la M.L. von Franz che la Arendt sono arrivate a questa conclusione grazie all'osservazione empirica di individui reali: la M.L. von Franz nel suo lavoro di analista, e la Arendt come inviata del *New Yorker* al processo ad Eichmann.

Quest'esperienza la spinse a modificare la sua precedente tesi del *male radicale*, formulata nel libro che l'aveva resa celebre, *Le origini del totalitarismo* (1948), per elaborare l'idea di un male *banale*, fatto di uomini piccoli, semplicemente e drammaticamente ottusi:

> Il guaio del caso di Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali. […] questo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male (Arendt 1963, p. 282).

Sarebbe estremamente utile approfondire la convergenza tra le due concezioni anche sotto questo aspetto, non soltanto in una prospettiva storica, ma anche per chiarire l'attuale, preoccupante fenomeno del ritorno di suggestioni di stampo razzista nelle moderne società occidentali, fenomeno che ha inquietanti elementi in comune con gli 'ingredienti' iniziali del totalitarismo, descritti da Arendt: creazione di masse di 'apolidi', senza patria e senza radici; decadenza dei partiti politici tradizionali e chiusura dei tradizionali spazi del dialogo e del confronto, 'atomizzazione' degli individui, isolati e privati di vere relazioni, oggi sostituite da surrogati tecnologici delle relazioni umane (Arendt 1948).

Appurato che non è possibile analizzare in maniera dettagliata quest'argomento, in

questa sede, è importante sottolinearne un aspetto fondamentale, che riguarda da vicino anche il lavoro analitico: la concordanza delle due concezioni nel collegare questo modo di diffondersi del 'male' come un fallimento del processo individuativo che, da un lato, junghianamente, si manifesta con la mancata integrazione della funzione inferiore, e dall'altro, secondo Arendt, trova la sua radice soprattutto nell'abolizione dello spazio della politica e della condivisione, che trasforma i cittadini in masse anonime di individui 'atomizzati', privi di vere relazioni: tutte condizioni che si stanno insidiosamente riproponendo in questo momento storico.

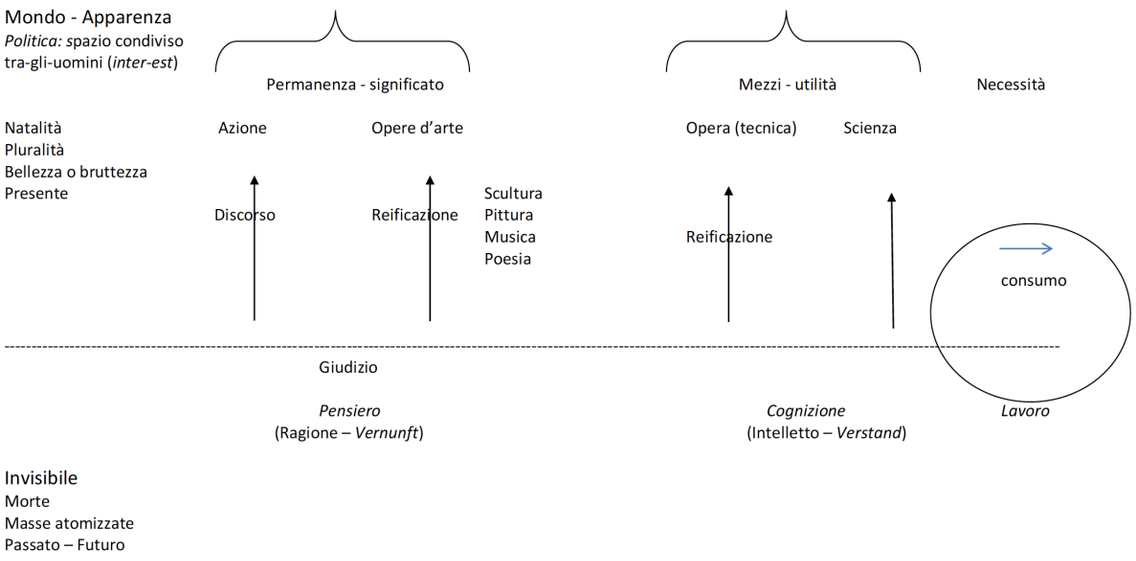
Per concludere, si può notare che la modalità «individuativa» proposta da Arendt sembra corrispondere a un processo soprattutto femminile, dato che si focalizza particolarmente sull'integrazione dell'*Animus*, considerato nella sua connotazione *attiva*, *Yang*, *creativa*; e probabilmente è questa la funzione che ha avuto nell'ambito della sua vita. Ma questa lettura non deve far pensare che la sua prospettiva non possa arricchire il concetto di individuazione nel suo complesso, riferendolo sia al maschile che al femminile.

Gli aspetti da approfondire sarebbero molti: riassumendoli brevemente, possiamo considerare, per prima cosa, la definizione e la descrizione accurata dello spazio che è *tra* gli uomini, il *mondo* che accoglie e permette questo processo; in secondo luogo, la distinzione tra azioni ed opere promosse dal *pensiero*, dunque «individuative», e semplici atti di *conoscenza* che, al massimo, caratterizzano gli individui isolati e disindividuati; quindi, il ruolo fondamentale riconosciuto alla narrazione; e infine, l'*imprevedibilità* che caratterizza ogni vera azione umana (Arendt parla di una «seconda nascita»); esattamente come l'evoluzione del processo individuativo che, come spiega Jung, non segue mai un percorso lineare e definito, ma si può raggiungere solo percorrendo quella *longissima via*, non retta ma «serpentina che congiunge gli opposti», che conduce alla realizzazione della totalità umana (Jung 1944, p. 10).

Le riflessioni della Arendt ci aiutano a capire che questo percorso non può svolgersi soltanto *internamente* alla psiche umana, ma deve potersi manifestare anche nello spazio delle *apparenze*, deve poter coinvolgere il rapporto dell'individuo con il mondo, la sua maniera di abitarlo.

Il suo «*sei ciò che fai*», stimolando a leggere l'individuazione come una modalità privilegiata dell'*agire* umano, può così rappresentare un contributo concreto del pensiero filosofico a quella riflessione psicologica, portata avanti soprattutto da Hillman, che ha denunciato i rischi delle psicoterapie troppo mirate ad *introvertire* le emozioni, che, stravolgendo il loro fisiologico compito di estroversione – *ex-movere*, muovere da – rischiano di spingere gli individui a non prendersi più cura della realtà che è 'là fuori', a trascurare le loro possibilità di *azione* nel mondo, con risultati negativi non soltanto per la terapia, ma anche per l'ambiente e la società:

> La terapia introverte le emozioni: chiama «ansia» la paura. E tu la ritiri indietro e ci lavori dentro di te. Non lavori psicologicamente su ciò che quella indignazione ti sta dicendo riguardo alle buche nella strada, ai camion, alle fragole della Florida, nel Vermont a marzo; o sull'esaurirsi del petrolio, sulla politica energetica, le scorie nucleari, o quella povera vagabonda laggiù con i piedi tutti piagati (Hillman - Ventura 1992, p. 21).



Schema 1.
Lo Spazio delle Apparenze in H. Arendt [da *La vita della Mente* e *Vita Activa*]

Bibliografia

Anders G. 1956, trad. it. *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Arendt H. 1948, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

Arendt H. 1958, trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009.

Arendt H. 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2010.

Arendt H. 1978, trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009.

Aristotele, *Politica*, trad. it. in *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1973.

Forti S. 2006, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Torino.

Hillman J. 1983, trad. it. *Le storie che curano*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1984.

Hillman J. - Ventura M. 1992, trad. it. *100 anni di psicoterapia e il mondo va sempre peggio*, Garzanti, Milano 1993.

Heidegger M. 1935-36, trad. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Husserl E. 1913, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 1950.

Jung, C.G. 1916, trad. it. *Individuazione e collettività*, in *Opere*, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Jung C.G. 1921, trad. it. *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

Jung C.G. 1928, trad. it. *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, vol. VII, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Jung C.G. 1944, trad. it. *Psicologia e alchimia*, in *Opere*, vol. XII, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Jung C.G. 1952, trad. it. *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Kant I. 1790, trad. it. *Critica della facoltà di Giudizio*, § 40, Einaudi, Torino 1999.

Portmann A. 1965, trad. it. *Le forme viventi*, Adelphi, Milano 1969.

Rawls J. 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.
Velotti S. 2006, *Presentazione ad Hannah Arendt su Hannah Arendt*, in «Micromega», n. 8, 2006, pp. 147-152.
von Franz M.L. 1981, trad. it. *Tipologia psicologica*, Red, Cornaredo (MI) 1988 e 2004.
Weber M. 1919, trad. it. *La scienza come professione*, Mondadori, Milano 2006.
Weber M. 1919, trad. it. *La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006.
Whitmont E.C. - Perera S.B. 1989, trad. it. *Il linguaggio dei sogni*, Astrolabio, Roma 1991.

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.

L'incontro della psichiatria con le culture. Irene Agnello[1] e Luigi Aversa[2] in dialogo

I. Agnello

La Società di Psichiatria Transculturale, di cui tu sei stato uno dei fondatori, è nata a metà degli anni ottanta a Roma. Come è nata questa idea?

L. Aversa

La Società di Psichiatria Transculturale è nata poco dopo la fondazione della Facoltà di Medicina dell'Università di Tor Vergata. Lo psichiatra responsabile era il Dott. Ciani. Grazie alla sua sensibilità e apertura, con un gruppo di colleghi (fra cui Maria Ilena Marozza ed io) iniziammo a collaborare con Mariella Pandolfi, dell'Istituto di Antropologia, e Italo Signorini, all'epoca Professore Ordinario di Antropologia alla Sapienza.

Insieme decidemmo di fondare la Società Italiana di Psichiatria Transculturale, strutturando poi dei rapporti con Tobie Nathan. Questi aveva da poco iniziato a Parigi, nel campus dell'Università Paris VIII nel cuore di Saint-Denis, un'interessantissima esperienza di gruppo di etnopsichiatria, assieme a psichiatri, psicologi, medici e mediatori culturali di varie parti del mondo. La nostra Società creò una rete di collaborazione con antropologi come Lombardi Satriani e Tentori grazie al contributo di Mariella Pandolfi.

I. Agnello

Perché avete scelto di denominarla 'Società di Psichiatria Transculturale' invece di usare il termine Etnopsichiatria, utilizzato da Nathan, Zempleni e i loro allievi?

L. Aversa

Il termine *trans* indica un aspetto dinamico fra le culture mentre, a mio giudizio, il termine *etnopsichiatria* è un concetto più statico, che rafforza il concetto di cultura. Sono convinto che nel momento attuale vada rafforzato il concetto di *trans*, per tener conto degli aspetti culturali che cambiano.

Come analisti ritenevamo che Jung fosse un autore particolarmente sensibile all'interazione fra le varie culture. La sua teorizzazione di un inconscio collettivo permetteva di transitare attraverso tutte le culture e l'attenzione di Jung per esse era aperta e non ristretta

[1] Psicologa, analista del CIPA.
[2] Psichiatra, analista del CIPA.

solo all'aspetto mitologico. Jung, rispetto a Freud e alle teorie psichiatriche dell'epoca, era più aperto alle varie istanze del mondo magico a cui hanno fatto poi riferimento antropologi come Lombardi Satriani. Inoltre, il rapporto fra il mistero, ciò che è considerato sacro e le visioni del mondo nelle varie culture era qualcosa di molto vicino agli interessi di noi analisti di formazione junghiana.

I. Agnello

Sacro è una parola di origine indoeuropea che significa 'separato'; fa riferimento alle potenze che l'uomo non riesce a dominare e avverte superiori a sé, attribuendo loro una realtà che in seguito viene denominata come 'divina'.

L. Aversa

Dobbiamo uscire dall'aspetto rigido. Essere e divenire sono da sempre concetti antinomici. Bisogna quindi domandarsi cosa rimane fermo e cosa cambia. Io sono per una psichiatria e una psicologia transculturali, capaci di guardare attraverso le culture. Se lavori in Afghanistan, non puoi parlare di *setting*, con il lettino, due volte alla settimana. Interiormente c'è un modo di mantenere un certo tipo di ascolto dato dal *setting* interno, ma l'approccio esterno può cambiare.

Nathan e tutti gli psicologi e psichiatri francesi facevano riferimento agli studi di Devereux, Lacan e Freud e hanno sempre ignorato le posizioni e la cultura junghiane.

I. Agnello

In quegli anni, alla fine degli anni 80 e nei primi anni 90, io collaboravo con il Servizio Sociale Internazionale e poi con la Caritas, occupandomi dei rifugiati politici, che venivano perlopiù dall'Iran e dall'Eritrea. Assieme ad altri colleghi del CIPA di Roma (Giuseppe Vadalà, Anna Stella, Mario Ciminale) abbiamo poi iniziato ad offrire sostegno psicologico gratuito ai rifugiati accolti dalla Casa dei Diritti Sociali e supervisione agli operatori. È stata un'esperienza molto interessante, emozionante, di frontiera, e gli insegnamenti di Jung verso l'interesse per altre culture ci hanno guidato. Purtroppo, nonostante gli sforzi fatti, si è poco radicata.

Sempre in quegli anni ho fondato il primo sportello di sostegno psicologico per rifugiati dentro un'Istituzione pubblica, l'Ospedale San Gallicano di Roma, con il sostegno del dott. Aldo Morrone, che da tempo lavorava sulla Medicina delle Migrazioni insieme a Salvatore Geraci della Caritas. Tutte queste esperienze hanno avuto vita solo grazie al lavoro volontario di alcuni di noi.

L. Aversa

La cultura, purtroppo, viene ancora considerata solo negli aspetti più standardizzati, quelli trasmessi dalla scuola, ma si dimentica l'insegnamento degli antropologi, ovvero che la cultura di ogni paese è prevalentemente influenzata dalle culture popolari locali, dalle lingue parlate nelle case, nei villaggi.

Jung, nel suo *Sogni, ricordi e riflessioni*, racconta che quando è andato in Africa ha sentito

il rischio di diventare nero sotto la pelle, ha parlato della fascinazione che attrae la coscienza bianca, di cui parla anche Hillman. Questa fascinazione che ti rende coscienza bianca, che nasconde qualcosa che ha a che fare con il femminile, è l'attrazione per le origini. Ogni volta che si sente disorientato, l'uomo torna alle domande originarie: da dove vengo? Chi sono? Quale la mia visione del mondo, la mia *Weltanschauung*? Difendere la propria visione del mondo è una spinta che porta con sé una forza anche violenta, a volte più violenta della difesa di beni terreni, e negli ultimi anni ne abbiamo avuto la prova.

Però io, nella mia esperienza, posso dire che la creazione del rapporto umano e l'ascolto superano gli aspetti culturali. L'importante è avere un forte rispetto nei riguardi dell'altro e del rapporto che ognuno di noi ha con gli aspetti misterici e religiosi.

Quello che gli antropologi ci hanno insegnato, e per questo la Società di Psichiatria Transculturale è nata dalla sinergia fra antropologi e psichiatri, è la capacità di non giudicare, di rinunciare al nostro etnocentrismo culturale e scientifico. Se incontro una persona che mi parla del suo rapporto con gli spiriti e con gli oggetti che proteggono dagli spiriti (i *gri gri*), il mio compito è quello di ascoltare e apprendere da lei il funzionamento dei riti e la loro potenza, la loro efficacia. L'etnocentrismo, invece, è pensare che i propri valori culturali siano il termine di paragone per l'attribuzione dei valori. La società occidentale fa una grande fatica ad uscire dal proprio etnocentrismo e questo ci ha mantenuto culturalmente e politicamente in una grande ignoranza rispetto alle altre culture. Abbiamo dimenticato l'insegnamento di Socrate, 'So di non sapere'. Dobbiamo accettare che c'è sempre una quota di non sapere, che non è l'ignoranza ma al contrario l'atteggiamento di rispetto nei confronti della dimensione misterica della vita. Per noi uomini il confronto con il mistero della vita è il punto cardine che non sopportiamo, che patiamo immensamente, e allora trasformiamo il mistero, ciò che appare segreto, in potere.

La cultura, la democrazia non si possono esportare. Da qui i grandi errori storici, politici e culturali degli ultimi anni, quelli legati all'esportazione della democrazia in Afghanistan o in Iraq, che hanno creato solo nuove guerre e confusioni.

I. Agnello

Questo che dici è molto importante e sarebbe molto utile che anche all'interno delle Scuole di formazione analitiche si riportassero le esperienze di chi ha sperimentato psicoterapie in contesti non classici.

L. Aversa

La parola formazione deriva dal concetto di forma. Le forme cambiano. Pensiamo al concetto di metamorfosi, il cambiamento delle forme. Quello che ci dobbiamo domandare è: se cambiamo la forma, in che modo muta la sostanza?

Oggi ricerche sofisticate delle neuroscienze (si vedano gli studi su astronauti o speleologi rimasti per mesi su stazioni spaziali o all'interno di una caverna) mostrano l'esistenza di microvariazioni del DNA. È caduto quindi anche il tabù dell'immodificabilità del DNA. L'influenza dell'ambiente e della cultura sono ormai provati.

Nella lingua tedesca, la cultura viene denominata in due modi: *kultur* che è la cultura nel

senso di acquisizione nozionistica, e *bildung*, che contiene *bild*, immagine. Qui entra l'aspetto junghiano, le cosiddette immagini archetipiche di cui parla Jung. La cultura sono le cosiddette immagini, le tracce immaginali profonde che noi ospitiamo nella nostra esperienza, quelle del nostro inconscio collettivo, per usare la terminologia psicodinamica. Sono quelle che poi vanno modificandosi o, se non si modificano, si trasmettono. Sono tracce, non è l'esperienza concreta. Questa considerazione è molto attuale per lo studio della psichiatria peritale.

Anche Freud opta per l'ipotesi fantasmatica e ci ricorda che il dato concreto, reale, è meno importante del vissuto.

La coscienza dal punto di vista fenomenologico è spazio-tempo, vissuto, intenzionalità e autoriferimento, che noi chiamiamo Io, il mio spazio, il mio tempo e il mio corpo. È in base al corpo che vivo il mio spazio e il mio tempo. Noi distinguiamo anche l'interno e l'esterno. Pensiamo al famoso saggio di Anzieu, *L'Io-pelle*.

Non sappiamo se aldilà della coscienza umana esista veramente la distinzione fra interno ed esterno. Il mondo vegetale, secondo gli studi del biologo russo Kropotkin, mette in campo un sistema di mutuo appoggio creato dalle piante stesse e che Stefano Mancuso riporta nel suo *L'incredibile viaggio delle piante*, ricordandoci che ogni bosco è un organismo unico e che il mutuo appoggio permette alle radici di spostarsi e creare un ambiente capace di scambiare informazioni e assicurare sopravvivenza. Le piante attraverso le radici migrano, si spostano. Anche gli animali marcano il loro territorio e si spostano per evitare la rissa.

Per l'uomo, la differenza non è solo delineata fra interno ed esterno, ma anche fra interiore ed esteriore. All'inizio della comunità umana, la donna ha occupato più l'interno, la casa, il privato; l'uomo invece presiedeva l'esterno, il pubblico, occupandosi di caccia e di difesa dal nemico. Oggi la donna comincia piano piano a desiderare di occupare anche l'esterno e l'uomo reagisce, si sente invaso. Da qui il conflitto fra i sessi. Questo bisogno di controllo degli spazi precede il concetto dei diritti. Dobbiamo capirlo psicologicamente.

I. Agnello

Gli uomini, perdendo il ruolo egemonico di controllo sul potere della politica e dell'economia, stanno però conquistando la capacità di acquisire, per esempio, un più ricco e complesso ruolo di genitore, di padre, avendo ora un rapporto più diretto con i loro figli. È un grande cambiamento culturale, almeno nella società occidentale.

L. Aversa

Sì è vero, sono tanti i mutamenti. Per esempio vengono meno i meccanismi antropologici di censura su un tema come l'omosessualità. È ovvio che mantenere una divisione netta è più semplice e psicologicamente viene retta di più, perché il bianco e il nero, la scelta netta fra ciò che è giusto o sbagliato, è più semplice.

I. Agnello

Abbiamo paura della complessità. Quando ero giovane ero affascinata da città come Londra e Parigi, che erano multiculturali. Ora che anche in Italia vivono tanti stranieri ne percepisco la fatica e la complessità.

L. Aversa

È proprio così. Dobbiamo ricordare il riferimento che fa Jung al concetto di antinomia, che lui distingue da quello di conflitto. Non sono la stessa cosa. Se c'è conflitto non può esserci mediazione. La guerra scoppia quando fallisce la diplomazia. Quando gli ambasciatori vengono ritirati, la parola passa alle armi.

Il concetto di antinomia deve essere arricchito con quello di complessità. La complessità è una cosa diversa dalla complicazione, l'essere umano teme la complessità e la confonde con la complicazione non sapendola gestire. La complessità è frutto dell'infinita sfaccettatura della realtà, figlia della ricchezza della diversità dei colori, le varie tonalità del verde: sappiamo bene che tutto ciò può confondere. Ma dobbiamo accettare che la complessità è una ricchezza della vita. Non dobbiamo dimenticare che è il fallimento del nostro Io che non regge l'infinita sfaccettatura della realtà e la semplifica. La nostra tendenza a cercare sempre soluzioni che rispondano alla logica del bianco e del nero è chiamata dai sociologi 'riduttore di complessità'. Maschio e femmina, punto. La realtà è più complessa: c'è il femminile e il maschile in ognuno di noi.

Se parliamo di coscienza collettiva, Jung ci ricorda che i cambiamenti individuali avvengono nell'arco della vita, ma i cambiamenti della coscienza collettiva hanno bisogno di secoli e millenni.

I. Agnello

Attraversare le culture vuol dire anche attraversare le esperienze?

L. Aversa

Esattamente. Per uno psicoterapeuta non è la stessa cosa se a raccontare un'esperienza di dialogo con i morti è un appartenente ad una tribù dell'Amazzonia o un abitante evoluto di Manhattan. Perché nel primo caso la credenza è condivisa da tutti. La psichiatria antropologica ha verificato, con Devereux e i suoi studi sugli indiani d'America, che esistevano fenomeni di 'morti da tabù'. In alcune tribù esisteva la credenza, fortemente condivisa, che su una specifica collina, dopo il tramonto, non bisognasse andare perché in quel luogo si riunivano le anime dei morti, che non andavano disturbate in quanto sarebbero diventate aggressive. Se qualcuno inavvertitamente trasgrediva questo tabù, poteva morire di infarto miocardico. Le credenze sono reali, agiscono. È fondamentale che ognuno di noi ricordi ciò e l'importanza dei riti e degli oggetti rituali nella cura. Questo è stato molto sostenuto dagli etnopsichiatri, a partire da Nathan e da Coppo con le sue esperienze in Mali.

I. Agnello

Rispetto al tema del valore della legge nel cambiamento culturale, è interessante pensare a film iraniani e libanesi come Una separazione, L'insulto o Cafarnao, che trattano di temi legati al valore delle scelte individuali, alla sfera del personale in società governate da regimi dispotici o tradizionali. Individui che esprimono il bisogno di riconoscimento del proprio vissuto intimo da parte della legge, per la propria dignità personale. Temi profondi di contraddizione umana a confronto con il riconoscimento dei propri diritti attraverso la legge. Conosco una signora

Somala che ha avuto e cresciuto qui in Italia i suoi 4 figli. Quando le figlie sono divenute grandine, la nonna dalla Somalia ha insistito che venissero escisse, affinché entrassero nel mondo delle donne, secondo la tradizione. La mia amica, alle pressioni della madre, non ha risposto opponendosi e difendendo l'importanza dell'inviolabilità del corpo della donna, come avrebbe fatto un'occidentale. Ha semplicemente detto alla madre che in Italia fare l'escissione è contro la legge e che le sue figlie non sarebbero state escisse perché non voleva andare contro la legge del paese in cui vive. Ha risposto opponendo una norma ad un'altra. Madre e figlia hanno accettato che vivere in contesti diversi ha come conseguenza l'accettare norme diverse.

L. Aversa

Le leggi ed i costumi cambiano. Freud pone il problema nel saggio sul disagio delle civiltà, in cui evidenzia la complessa relazione sempre presente fra la realtà e la norma, la legge: «Le leggi, la civiltà, le nozze, i tribunali e le are fecero le umane bestie divenire pietose». Però attenzione, ci dice Freud, la realtà che possiamo identificare con il concetto di vita in senso ampio e profondo è molto di più della legge e della civiltà, per cui nonostante tutto la civiltà e la legge sono un disagio. La vita continua sempre, le leggi ed i costumi cambiano.

Nella Germania nazista per legge si dovevano denunciare gli ebrei. Io oggi, per legge, se il semaforo è verde posso passare; ma se un pedone attraversa in autostrada, posso ammazzarlo perché non dovrebbe essere lì? Se seguo le leggi alla lettera mi posso definire una bestia. Ecco da dove nasce il concetto importantissimo di tolleranza.

I. Agnello

È importante evitare il doppio rischio di confondere la tolleranza con l'indifferenza o di ascriverla all'atteggiamento di superiore benevolenza senza dimenticare la critica del concetto di tolleranza formulata da Pasolini.

L. Aversa

Per questo, occorre riandare alla radice latina della parola 'tolleranza' che allude alla capacità di sopportare, sopportare il conflitto e il peso della diversità dell'altro.

Io non vedo nella tolleranza uno sfoggio di superiorità. A me costa essere superiore, come costa pure tollerarti. Per questo si dice che la pazienza è la virtù dei forti. La pazienza ha a che fare con il patire. Se io vado a 120 km/h e devo frenare perché tu attraversi con il verde, 'mi gira', perché dal momento in cui freno rischio pure io. Abbiamo il dovere di adattare le leggi al nostro sentire etico.

Il moralista di solito non è un uomo morale, ma una persona che non sopporta la propria immoralità e la proietta sugli altri. Qualunque discorso sulla giustizia che non tenga conto del concetto di tolleranza non è giustizia, ma giustizialismo perché, come Jung ci ricorda, tutti abbiamo una zona d'Ombra. L'Ombra è ineliminabile.

I. Agnello

Quando io ho iniziato a lavorare con i rifugiati e tu ad interessarti ai temi del transculturale, la percezione che avevamo del futuro era positiva. Adesso la nostra percezione di occidentali

ed europei è negativa, almeno in riferimento ai nostri ideali. Noi pensavamo che i principi dei diritti umani sarebbero stati applicati con linearità e che la società accogliente sarebbe stata migliore per tutti. Cosa non ha funzionato rispetto alle nostre aspettative e ai nostri ideali? La pre-supponenza della cultura occidentale unita alla nostra ignoranza delle culture altre non è stata intaccata dalle nostre dichiarazioni di principio.

L. Aversa

Gli antropologi ci hanno sempre messo in guardia rispetto al nostro etnocentrismo. Bisogna stare attenti a non trasformare mai, per ingenuità o perché non reggiamo la cosa, le differenze in valori. Perché la differenza è una delle infinite sfaccettature che arricchiscono la vita. Se invece definiamo le differenze usando delle scale di valori, lo facciamo perché non reggiamo la complessità. Il pericolo è che così si creano delle gerarchie: chi sta sopra e chi sta sotto, chi vince e chi perde.

Con riferimento alla delusione che molti della nostra generazione provano per la scomparsa degli ideali, sappiamo bene che l'ideale non sarà mai reale. Facciamo l'esempio delle carte geografiche: non ci sarà mai una scala 1 ad 1. Questo lo dobbiamo capire, altrimenti entriamo in quello che Freud chiamerebbe il Super-Io sadico.

I. Agnello

La cultura occidentale è oggi una cultura di supremazia, che viene ritenuta e si ritiene superiore. Ciò poteva essere una forza ai tempi del colonialismo, adesso è una debolezza. Dai tempi del Vietnam ad oggi, la storia ci ha insegnato che l'ignorare, il non riconoscere le caratteristiche e il valore di altre culture ha portato la cultura occidentale a perdere – un esempio ne è la Cina – proprio perché non ne sappiamo niente. Dal punto di vista psicologico, come è possibile mantenersi in questa continua pre-supponente ignoranza europocentrica o occidentalizzante che sta facendo acqua da tutte le parti?

L. Aversa

Oltre all'Io individuale, esiste un Io di gruppo che non rinuncia facilmente al proprio potere, anche se è un potere perdente.

Freud afferma che, accorgendosi dell'inconscio, l'Io non è più padrone totalmente in casa propria. Non è facile da elaborare, e allora cominciano i muri, facciamo le barriere contro gli 'altri' che rappresentano per noi una zona d'Ombra, l'estraneo, il perturbante. Ricordiamo il famoso saggio di Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*. L'efficacia dei muri è destinata a fallire.

Jung ci ricorda che l'uomo deve confrontarsi con la propria Ombra, non la può ignorare né la può azzerare. È un fenomeno anche fisico, non esiste corpo che non abbia la sua Ombra. Si dice che se una persona non ha Ombra è un fantasma. Quindi dobbiamo tutti fare attenzione a non essere posseduti dai fantasmi. Di questo parlano tante tradizioni di culture diverse.

La creazione di muri sembra essere l'unica risposta politica a queste paure. Allo stesso tempo sono la rappresentazione simbolica della risposta psichica che noi diamo a queste

paure. Questo rende evidente come la politica non sia in grado oggi di fornire uno spazio capace di contenimento delle paure collettive. Le cavalca. Quello che manca è il grande spazio psicoterapeutico del collettivo. Il valore di un leader politico non è solo quello di mantenere le promesse elettorali: deve ascoltare quelli che lo hanno votato, ma se ciò che chiedono sono cose folli ed inefficaci, il leader politico deve aiutarli a riflettere. I leader oggi concretizzano le paure e danno risposte che sembrano soddisfare in maniera concreta la rabbia e placare l'insoddisfazione nell'immediato, ma non elaborano mai risposte di lungo corso.

Non a caso Jung, in esergo di *Sogni, ricordi e riflessioni*, fa una considerazione molto importante: l'epoca attuale ha molto bisogno di psicologia perché tende a procedere per automatismo. Produrre, produrre, produrre. Qui vale l'analisi di Marx sull'alienazione, quando parla della catena di montaggio, esempio metaforico della produttività come meccanismo alienante.

Noi sappiamo bene che l'alienazione è la follia. Gli psichiatri venivano chiamati alienisti.

Pur non essendo io uomo di chiesa, penso che il papa sia l'unico che ci invita alla riflessione: riferendosi ai migranti, non parla solo di 'poveri da accogliere', ma insiste sul fatto che sono esseri umani che, come noi, cercano di accedere ad una vita dignitosa. Certo, le migrazioni provocano disagio, ma noi dobbiamo essere in grado di fare i conti con la complessità che la realtà delle loro vite fa emergere, ora che arrivano a casa nostra. Finché non li vedevamo potevamo ignorare le loro condizioni di vita. Ma ora non possiamo ignorare ciò che sta succedendo.

I. Agnello

Psicologicamente, secondo te, come possiamo guardare a tutto questo? Qual è il riferimento non religioso ma psicologico?

L. Aversa

L'etimologia della parola religione proviene da *religo* che vuole dire *tenere insieme* ed è equivalente della parola *yoga*, unire, giungere. Il termine *umano*, invece, ha a che fare con *humus*, che è quel liquido che rende fertile la terra. Una terra senza *humus* è arida. L'*humus* ha a che fare con il concetto di transumanza: portare le greggi nei pascoli dove possono nutrirsi. È un concetto dinamico. Se non teniamo conto del minimo comune denominatore che è l'*humus*, l'umano, e quindi la possibilità di fertilizzare passando attraverso vari strati, neghiamo l'umano. Come direbbe Nietzsche, dobbiamo stare attenti perché c'è sia il troppo umano, ma dobbiamo fare attenzione a non scadere nel disumano. Dove l'uomo diventa un automatismo, interessante solo se è capace di produrre.

Il troppo umano invece mette in evidenza quelle zone di umano che eccedono e ci creano disagio, caos. Per esempio la follia è troppo umano, la malattia è troppo umano, la miseria, chi lascia la sua terra perché c'è la guerra o rischia di morire di carestia. Queste persone disturbano perché rappresentano ai nostri occhi un eccesso di umanità.

I. Agnello

Questa esposizione all'esperienza del troppo umano, noi cittadini la viviamo costantemente con le persone che per strada tendono continuamente la mano per chiedere

del denaro. Il problema non è solo scegliere se dare o non dare dei soldi, ma come darli, come guardarli negli occhi.

L. Aversa

Vicino a casa mia c'è un ragazzo rumeno a cui io spesso do del denaro. Un giorno, dopo avergli dato dei soldi, improvvisamente mi trovo accerchiato da quattro ragazzotti che mi dicono: «Nonno, abbiamo visto che il rumeno è venuto a parlarle. Ci pensiamo noi se le ha dato fastidio». Io ho risposto: «Cari ragazzi, visto che avete avuto il buongusto di chiamarmi nonno, vi dico che non mi dà nessun fastidio, gli ho detto io di venire da me». Loro insistevano che volevano proteggermi. A loro che fastidio dava? Non aveva chiesto nulla a loro. Ma quei ragazzi volevano rendersi garanti che l'estraneo non importunasse qualcuno della nostra comunità. Capisci come reagisce l'Io di gruppo? È una reazione anafilattica. Mi viene lo shock anafilattico se un estraneo si avvicina a qualcuno della mia comunità. Non è nemmeno il disturbo della razza. È che *io* voglio stare da solo, *io* non sopporto l'altro, e questa ostilità mi aiuta fantasmaticamente a definirmi.

I. Agnello

Tornerei al concetto di tolleranza, ma questa volta non in riferimento al diverso e all'estraneo. Mi sembra più interessante oggi mettere l'accento sulla capacità di tollerare questo momento di transizione che noi occidentali e europei temiamo molto.

L. Aversa

La questione centrale è che ognuno di noi ha difficoltà a tollerare i propri aspetti di Ombra. Il meccanismo di proiezione ci fa scaricare sugli altri tutti quegli aspetti complessuali e che viviamo come negativi e ci diciamo: sei tu che mi dai fastidio, se non ci fossi tu io starei bene. Questo meccanismo infrange un aspetto fondamentale dell'essere umano: la relazione. Nessuno sta bene isolato. L'isolamento è un dato patologico. Distinguerei fra solitudine e isolamento: la solitudine è un momento importante, l'isolamento invece è un meccanismo di fragilità pericoloso, è un tratto autistico. Come se per paura ti chiudi in una stanza, non esci più, non vivi.

Allora possiamo parlare di tolleranza come nostra capacità di tollerare prima di tutto i nostri sentimenti negativi e complessi. Tollero il disagio accettando che ci sia disagio. È importante ricordare che anche l'altro deve elaborare la tolleranza, perché anche lui deve tollerare le mie eventuali e plausibili reazioni. Chi si pone nella condizione di chiedere è anche sempre nella condizione di dover tollerare la possibilità del rifiuto. Ci sono persone che hanno paura a chiedere ed hanno una visione autarchica di sé.

Chi è pronto a fare a cambio con chi è per strada a chiedere l'elemosina? Io non so se farei a cambio. Non è probabile, ma è sempre possibile che un giorno anche uno di noi possa trovarsi per strada a chiedere l'elemosina. È questa la vera paura che noi proviamo. Non a caso la fantasia della sostituzione è quella più sbandierata dai sovranisti. Nessuno ci può assicurare che un giorno non possa capitare anche a noi di essere nella miseria, nella necessità di chiedere. Per assioma, la vita è eterna ma le civiltà sono in transizione. Dove

sta scritto che la cosiddetta società occidentale continuerà come ora? Tutte le società sono cambiate. Pensiamo ai greci, ai latini, ai fenici, agli egiziani. Invece gli occidentali stranamente saranno eterni. Nella storia non è mai accaduto e non si capisce perché dovrebbe accadere con noi. Ed è questa l'angoscia che abbiamo, un'angoscia di morte collettiva. Noi moriamo e 'questi' si prenderanno le nostre case… L'episodio di Riace, del sindaco della Lucania, è paradigmatico in questo senso. Le case che i migranti hanno occupato e rimesso a posto erano abbandonate, ma c'è chi si è sentito usurpato: erano mie, perché loro devono andare a stare nelle mie case? Mie, anche se le lascio andare in rovina.

La psichiatria e la psicologia devono fare i conti con la complessa dinamica fra la potenza della vita e il potere dell'Io. Noi non accettiamo che l'Io ospiti la potenza della vita. Se l'Io diventa potere e cade tutto… Ricordiamo la metafora hegeliana del servo e del padrone: per esserci un padrone ci deve essere un servo.

Pensiamo al concetto di inconscio. L'inconscio è ciò su cui non si può instaurare un potere, perché non lo conosciamo. È l'aspetto misterico della vita. Non è il segreto, è il mistero, che è qualcosa di diverso. Perché il segreto instaura un rapporto di potere. Se io ho un segreto tu dipendi da me; se te lo voglio spiegare, bene, altrimenti non lo saprai mai. Sono in accordo con la definizione che Hillman dà di mistero: il mistero per definizione non si può possedere. Noi non possiamo decidere tutto. Innanzitutto non decidiamo di nascere, e poi neanche di morire. Anche chi va in Svizzera e sceglie di morire, lo fa perché non sopporta la qualità della vita che la vita gli offre. Non è una libera decisione. Le zone che stanno all'interno di quel segmento, che noi chiamiamo vita individuale, sono zone indecise. Decidere di morire risponde ad un'arroganza dell'Io, è l'avvenire di un'illusione, l'illusione di avere un controllo sulla vita. Il controllo sull'esistenza è sempre relativo, lo si può avere fino ad un certo punto. Dobbiamo farcene una ragione. È questa l'esperienza dell'inconscio, che oggi è molto attuale; perché, per quanto si possa prevedere, puntualmente le previsioni non sono mai esatte.

I. Agnello

Ci siamo trovati per parlare di psichiatria transculturale, ma abbiamo parlato molto di noi.

L. Aversa

Il transculturale è la capacità di attraversare le varie stanze di ciò che chiamiamo umano. Guai rimanere sequestrati in una stanza. Sarebbe patologico. Jung ci dice che la malattia è legata alla unilateralizzazione della coscienza. Quando la coscienza dell'Io non sopporta l'antinomia, scade in conflitto. In quel momento l'Io si identifica con uno dei due poli conflittuali, rimuove l'altro, che però gli ricompare davanti come sintomo. Il sintomo non è altro che il risultato di un'antitesi soppressa, sia a livello individuale sia collettivo (sociogenesi della malattia mentale, qualcosa che viene bloccato). Se regge l'antinomia, scatta la funzione trascendente; se invece non funziona, si scade in conflitto. L'antinomia è tensione psichica, il conflitto è arresto del DNA della coscienza. Come la psichiatria e la psicopatologia fenomenologiche ci insegnano, la coscienza è soprattutto un flusso, l'*Erlebnis*. I problemi iniziano quando il flusso viene arrestato. Se il fiume si blocca produce la palude, la malaria, per cui è poi necessaria una bonifica. L'acqua viva è quella che scorre.

Quando si parla di migranti si usa l'espressione 'arrestare il flusso'. Le parole sono importanti. Ma arrestare il flusso è una cosa anomala e pericolosa. Se si arresta la circolazione di un flusso di un fiume si crea una palude, che porta zanzare; se si arresta la circolazione del sangue c'è l'ictus, si creano gli emboli.

Viviamo in una società globalizzata. Ma anche l'inconscio è una esperienza globale. Tutti ci troviamo di fronte a un aspetto misterico dell'esistenza. Nessuno ha mai risposto al perché dell'esistenza, al suo aspetto misterico. La scienza e la teologia ci spiegano il come e non il perché dell'esistenza.

Ciò che la coscienza deve osservare è il minimo comune denominatore dell'uomo. Siamo tutti umani perché siamo tutti posti di fronte a questa domanda. È la coscienza che instaura le differenze. Oggi la psicologia e la psichiatria transculturali devono porsi questo problema.

La valenza transculturale è non rimanere bloccati nelle stanze delle varie culture. Non esiste una sola cultura. Ci sono tante e infinite culture, e se ne produrranno anche delle altre. Se ne stanno già producendo altre.

La psicoanalisi ha molto da dire su questo. L'esperienza dell'inconscio pone anche il problema del transitare nelle varie coscienze culturali. Le culture sono coscienze, esperienze coscienti.

Lo ripeto, l'importante è non trasformare mai le differenze, che sono una caratteristica della complessità, in valori. Perché i valori valgono e creano separazione. Invece guardare le differenze dal punto di vista dell'inconscio può aiutare a liberarci dal nostro etnocentrismo e mettere da parte le proiezioni di Ombra, o almeno renderle coscienti.

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.

Il primo colloquio e le sue molteplici memorie

Daniela Tavernese[1]

Quando una persona si presenta al primo colloquio del Centro di consultazione analitica si pone nella condizione di narrare la propria storia a qualcuno che sa che la ascolterà, per poi valutare il collega più adatto ad accoglierla. Ciò pone l'individuo di fronte a un arduo compito: scegliere, tra l'immensa memoria che porta dentro, cosa portare all'altro affinché il suo racconto possa essere abbastanza rappresentativo di ciò che lui è (o crede di essere) e di ciò di cui lui ha bisogno (o crede di aver bisogno).

Non possiamo quindi non tener conto del fatto che i ricordi che vengono raccontati sono opera di un processo adattivo al contesto, all'interno del quale questi sono portati. La narrazione in genere, ma ancor di più la narrazione della memoria autobiografica, è necessariamente costruita e interpretata sul doppio binario di ciò che è reale e ciò che viene trasmesso dal soggetto.

Scrive C.G. Jung: «Posso fare solo dichiarazioni immediate, soltanto 'raccontare storie'; e il problema non è quello di stabilire se esse siano o no vere, poiché l'unica domanda da porre è se ciò che racconto è la mia favola, la mia verità» (Jung 1961, p. 19). In ogni narrazione ognuno di noi racconta dunque la propria verità e per arrivare a quella narrazione si sono attraversate innumerevoli esperienze che hanno generato infiniti apprendimenti che sono poi diventati incancellabili memorie.

Così, dice Freud:

> […] nella vita psichica nulla può perire una volta formatosi, che tutto in qualche modo si conserva e che, in circostanze opportune, attraverso ad esempio una regressione che spinga abbastanza lontano, ogni cosa può essere riportata alla luce […]. Possiamo soltanto ribadire che nella vita psichica la conservazione del passato è regola più che sorprendente eccezione (Freud 1929, pp. 562-564).

Perché, anche se noi non possiamo certo accedere ai nostri ricordi come in un grande magazzino dove all'occorrenza andiamo a prendere ciò che ci serve, è pur vero che sappiamo che quelle innumerevoli tracce sono lì e che, in un modo o in un altro, costituiscono il nostro essere ciò che siamo.

Non possiamo tuttavia pensare che quelle tracce siano qualcosa di statico e sempre uguale, sono bensì mutevoli e in continuo divenire. Ogni giorno, attraverso le esperienze

[1] Psicologa.

che facciamo, si modificano: il contatto con l'ambiente che ci circonda, in particolar modo quello relazionale, genera cambiamenti nel nostro sistema nervoso che ci fanno comportare in maniera diversa attraverso nuovi apprendimenti che andranno a modificare le tracce immagazzinate. In fondo questo è il non detto di ogni terapia: la possibilità di trasformare un tempo perduto in un tempo ritrovato e che quel tempo possa ancora essere ciò che è stato, ma anche molto altro.

Possiamo quindi forse parlare di una *memoria generativa*?

Scrive F. Nietzsche:

> Solo per la forza di usare il passato per la vita e di trasformare la storia passata in storia presente, l'uomo diventa uomo: ma in un eccesso di storia l'uomo viene nuovamente meno, e senza quell'involucro del non storico non avrebbe mai incominciato e non oserebbe mai incominciare (Nietzsche 1874, p. 11).

Pensando all'incontro della prima consultazione potremmo aggiungere alle parole di Nietzsche: *trasformare la storia passata in storia presente per traghettare verso una storia futura*. Non possiamo non considerare, infatti, che quando il consulente ascolta la storia passata del consultante, vivendo con lui una storia presente, allo stesso tempo si trova nella condizione di dover pensare alla possibile storia futura del paziente con un collega che accolga quella narrazione e possa usare la *memoria generativa* disponibile per creare un nuovo tempo ritrovato. Detto in altri termini, ciò che il terapeuta fa durante l'incontro con il consultante è accogliere la storia dell'individuo e allo stesso tempo porsi anche all'interno dell'*avvolgente atmosfera del non storico* per scorgere la possibilità generativa dell'individuo e pensare quale possa essere il terreno più adatto per seminare una nuova narrazione.

È, secondo me, importante che questo sentire non rimanga solo all'interno del pensiero del terapeuta, ma che possa essere donato alla persona che ci ha richiesto una consulenza. Non dobbiamo infatti dimenticare che chi si rivolge al centro di consultazione ci sta, più o meno consciamente, incaricando di questo ruolo di *ricercatori*, ci sta in qualche modo dicendo che ha fiducia in noi e nell'istituzione che rappresentiamo, che conta sulla possibilità che esista quella spinta generatrice e trasformatrice, ma che non sa dove riporla e il pensiero che ci sia invece qualcuno che lo sappia lo solleva e lo fa sentire nel luogo adatto a lui.

Per poter cogliere questa parte così intima della persona che si trova di fronte non si può però certo attingere solo alla memoria che viene narrata che, come detto in precedenza, è spesso intrisa di costruzioni e ricostruzioni del passato atti a soddisfare non solo motivazioni individuali, ma anche bisogni dati dal contesto, bensì bisognerà tentare di rendersi sensibile all'ascolto della narrazione non esplicitata dal paziente che però è trasmessa per mezzo di canali extra- e intra-verbali che necessitano di essere riconosciuti e accolti. Ancora Nietzsche:

> Ciò che nel linguaggio meglio si comprende non è la parola, bensì il tono, l'intensità, la modulazione, il ritmo con cui una serie di parole vengono pronunciate. Insomma la musica che sta dietro le parole, la passione dietro questa musica, la personalità dietro questa passione: quindi tutto quanto non può essere scritto (Nietzsche 1882).

Così come non tutto può essere scritto, non tutto può essere detto: stiamo naturalmente parlando della memoria implicita dell'individuo, quel bagaglio di esperienze talmente cariche

di emozioni e talmente radicate nel tono affettivo delle prime relazioni che non saranno riportate verbalmente, ma piuttosto espresse attraverso il corpo e attraverso l'uso di particolari forme verbali. Ciò permetterà non solo una conoscenza più accurata della persona, ma anche di instaurare una comunicazione empatica, che potrà essere il preludio per un efficace invio, poiché ciò che la persona vive con il consulente, in quel breve incontro, rappresenta una sorta di sguardo verso l'orizzonte, verso ciò che *potrebbe essere*.

Quando pensiamo, infatti, alla consultazione all'interno di un 'Centro' apposito, non possiamo dimenticare che ci stiamo muovendo all'interno di un'istituzione; nel momento in cui incontriamo l'altro mostriamo un *modus operandi* che non riguarda solo noi, ma che rappresenta una comunità. Il paziente sa che i terapeuti ai quali si è rivolto fanno esperienze comuni e condividono un certo tipo di cultura: possiedono insomma una memoria collettiva. Mi chiedo quindi se possa essere plausibile che questo suo sapere lo possa indurre a pensare: «Se mi sono trovato bene con lui, forse mi troverò bene anche con chi mi indicherà, non solo perché ha saputo comprendermi e quindi sa chi può meglio accogliermi, ma anche perché fa parte insieme alla persona che andrò ad incontrare dello stesso mondo culturale».

In questi termini si potrebbe quindi pensare che la scelta di rivolgersi ad un Centro di consultazione sia una richiesta più a una *comunità* di terapeuti che a un singolo. «Nel Paese della Memoria il tempo è sempre Ora. Nel Regno dell'Allora gli orologi ticchettano […] ma le loro lancette non si muovono mai. C'è una porta introvata (o perduta) e la memoria è la chiave che la apre» (King 2004, p. 425).

Così Stephen King. Leggendo queste parole mi viene da pensare che all'interno del colloquio di prima consultazione viene offerta l'opportunità di intravedere la porta non trovata (o perduta) e viene trasmessa la possibilità di aprirla, indicando alla persona che si rivolge al Centro di Consultazione il terapeuta con il quale potrà cercare la chiave più adatta per aprire quella porta e attraversarla insieme.

Bibliografia

Freud S. 1929, trad. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1967.
Jung C.G. 1961, trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1992.
King S. 2004, trad. it. *La canzone di Susannah*, Sperling & Kupfer, Milano 2017.
Nietzsche F. 1874, trad. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.
Nietzsche F. 1882, trad. it. *Frammenti postumi Estate-Autunno 1882*, Adelphi, Milano 1974.

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 ospita note, sintesi, riflessioni e quant'altro delle attività svolte dai gruppi di lavoro presenti all'interno del nostro Istituto.

Trauma evolutivo precoce e paradigmi terapeutici. Gruppo teorico-clinico coordinato da Daniele Rondanini[1]

Premessa

Più precoce è il trauma – quindi più immaturo e vulnerabile è l'apparato che lo deve contenere – più imponenti e dannosi sono i suoi effetti sulla struttura psichica del soggetto.

Traumi precoci determinano un *imprinting* sull'unità psiche-soma, che ha il potere di dissociare, nell'esperienza del sé, pensieri, sentimenti, percezioni e sensazioni corporee. Questi diventano allora 'pensieri impensabili', sentimenti che non possono essere sentiti, 'stati alieni' che irrompono nella coscienza come inspiegabili e spesso innominabili, generativi di paura, confusione, disperazione, solitudine. È ormai comprovato con sufficiente certezza che i disturbi dissociativi seguano a rapporti primari in cui le madri o i *caregiver* presentano problemi di lutto irrisolto, complessi non elaborati e conseguenti forme di accudimento confusive, anaffettive, destabilizzanti. Modalità relazionali genitoriali, queste, all'origine di quadri post-traumatici che sono espressione a loro volta di vissuti precoci (impressi soltanto a livello di memoria procedurale, o memoria implicita) non integrati con altri settori di esperienza, che finiscono col determinare la trasmissione *trans-generazionale* del trauma cumulativo o complesso.

Nessuna esperienza di deprivazione o di violenza (a parte certe situazioni estreme che potrebbero mettere in crisi anche il più solido ed equilibrato degli apparati psichici) diventa un vero e proprio trauma se sopraggiunge quando l'assetto psichico è diventato sufficientemente solido e maturo per poterla contenere. Quindi, in presenza di serie patologie, i fenomeni iniziali della vita vanno considerati parte integrante del processo di cura con i pazienti carenti di identità, incerti riguardo a se stessi, ai propri pensieri e sentimenti, al proprio agire, il cui disturbo principale sta nella scarsa capacità di sviluppare e mantenere un oggetto interno 'contenente-confortante' (*holding-soothing*). Questi casi richiedono approcci terapeutici adeguati, indispensabili per condurre a buon fine il trattamento.

Lavoro del gruppo

Il Gruppo teorico-clinico: *Trauma evolutivo precoce e paradigmi terapeutici*, attivo dal 2014, si è proposto un percorso di ricerca e approfondimento sull'evoluzione della teoria della clinica

[1] Psicologo, analista del CIPA.

e dei fattori terapeutici nella cura, in particolare dei pazienti gravi, sempre più numerosi rispetto a quelli analizzati alle origini della riflessione psicoanalitica.

È nota la concezione rivoluzionaria di Jung, che assegna alla personalità dell'analista il ruolo di primo fattore terapeutico rispetto alle concezioni scientiste e oggettiviste di Freud. Ugualmente innovativa e anticipatoria la sua concezione che *l'analista è in analisi quanto il paziente*, raramente espressa in modo così esplicito e coinvolgente dai sopraggiunti teorici di orientamento relazionale.

Molti suoi allievi tuttavia (forse ritenendo solo 'definitorie' e non altrimenti indagabili quelle proposizioni, o forse risultando le stesse non profondamente comprese nel significato di un perseguimento dell'impegno autoanalitico *anche* in vantaggio dell'altro) non hanno sentito il valore di un'ulteriore ricerca volta all'ampliamento delle conoscenze sulla relazione terapeutica, magari auto-rinforzati dal rifiuto ideale e pregiudiziale del concetto di *tecnica*, sicuramente ambiguo ma in questo caso generatore dell'effetto di 'gettar via il bambino con l'acqua sporca'.

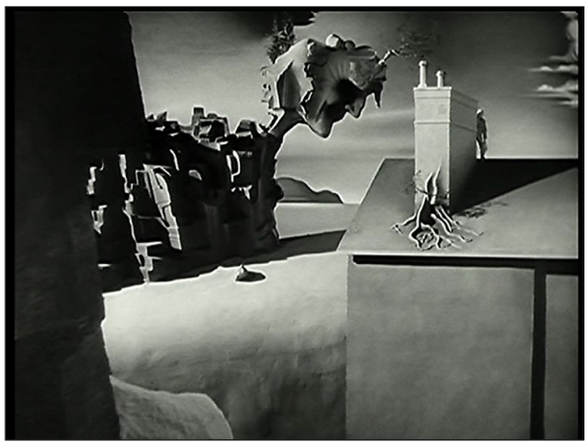
In ambito freudiano la ricerca delle modalità terapeutiche adeguate con i pazienti suddetti ha invece una lunga storia che parte da Sándor Ferenczi, il quale, più interessato di Freud ad elaborare soluzioni utili per accostarsi a patologie gravi, inserì ben presto a pieno titolo l'analista e la sua relazione con il paziente nell'alveo della cura. Gli studi sull'argomento sono ormai numerosi ed è noto come questi temi siano diventati, nel tempo, di importanza basilare. In tali casi, l'uso e la formulazione delle *interpretazioni strutturate*, fattore terapeutico cardine della concezione classica, è stato ritenuto (già a partire dalle intuizioni di Winnicott) da calibrare attentamente a vantaggio del rilievo attribuito all'esperienza che il paziente vive in seduta e alle emozioni che paziente e analista sperimentano. La ridotta utilizzazione di interpretazioni esplicite e dettagliate non esclude d'altronde il lavoro di silenziosa elaborazione dell'analista. L'attività interpretativa è meno visibile ma presente nella mente dell'analista: il lavoro è volto a mettere a fuoco le componenti evolutive dei sintomi del paziente e a una ricostruzione plausibile della sua storia passata (accanto all'elaborazione del *controtransfert* e all'interpretazione di ciò che il paziente suscita nel *qui e ora*). Quindi assume rilievo, nell'analista, la sua capacità di 'tenere dentro' e 'lavorarci su' vale a dire il 'pensare' nel più specifico significato analitico.

La riflessione ulteriore del nostro gruppo ha portato poi a soffermarsi su altri concetti fondamentali dell'analisi con uno sguardo storico e uno sguardo alla contemporaneità.

L'uso da parte dell'analista degli effetti immediati degli affetti introdotti dalla relazione con il paziente ha trasformato l'idea stessa di 'analisi' inaugurando nella storia della psicoanalisi l'epoca della centralità del *controtransfert* e di un rinnovato concetto di *transfert* che non considera più le fantasie del paziente come proiezione o spostamenti su un analista 'schermo neutro'. Ciò che il paziente vede e sente dell'analista (i suoi affetti, principalmente) non sono solo espressioni della sua fantasia, ma sono anche una verosimile percezione di alcuni aspetti dell'equazione personale dell'analista stesso e di ciò che la coppia analitica ha prodotto. L'analista è visto come *co-attore* per la presenza ineludibile di fenomeni relazionali comuni a tutti i rapporti umani.

Lo spazio analitico si è dunque aperto alla possibilità di sperimentare livelli psichici di intensa partecipazione, al limite della confusione, dando luogo, sulla scia di siffatti fenomeni,

alla elaborazione di ulteriori concetti, dapprima quello di *identificazione proiettiva* poi quello più recente di *enactment*; accanto a questi è presente una nuova concezione del fenomeno dell'a*cting-out* (volta a riconoscere nell'agire del paziente delle comunicazioni dirette all'analista). Qui l'agire è visto come 'espulsione di un pensiero', che può essere portato avanti anche attraverso 'parole'; parole del paziente come parole dell'analista. Quando l'analista interviene con interpretazioni, spinto dal bisogno-desiderio di sopprimere una *spinta all'agire* del paziente, è molto probabile che finisca per agire a sua volta. Ciò ci ha condotto a riflettere anche su un concetto ulteriore, tradizionalmente bandito dai discorsi psicoanalitici tradizionali, quello di *self-disclosure* dell'analista. In questo percorso, il Gruppo ha tratto insegnamenti proficui dallo studio di autori, ormai classici ma sempre illuminanti, come quelli su nominati, ma anche M. Balint, fino ad altri, contemporanei, come P. Bromberg, R. Meares, D. Stern, O. Van der Hart, O. Renik, A. Correale, S. Mitchell.



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.*

Nostalghia

Ursula Prameshuber[1]

I pensieri che seguono intendono proporre, nella forma di una breve ed essenziale presentazione, alcuni spunti di riflessione sul film propostoci nell'ambito delle attività del Cineforum del CIPA, *Nostalghia* di Andrej Tarkovskij.

A mo' di premessa, inizierò, sul piano di una linea di riflessioni più diretta e personale, con alcune suggestioni provenienti dal vivo della mia esperienza analitica.

Molti anni fa, dovendo scrivere la mia tesi per diventare analista del CIPA, scelsi come tema la nostalgia: tema in vero a me molto familiare, essendo io venuta dall'Austria a vivere in Italia. Allora, il sentimento di nostalgia per me era in gran parte non consapevole, ma nasceva da un sentimento vago di lontananza e dalla mancanza di qualcosa che appariva irraggiungibile. Notavo, fin da quel tempo, che esso prendeva forma soprattutto attraverso vari canali sensoriali: la vista di un lago alpino, il sapore di un dolce, l'odore del muschio durante una passeggiata nei boschi, il ricordo di un particolare tema musicale, lo scaldarsi in una fredda giornata d'inverno vicino a una stufa di maiolica.

Per lo svolgimento della tesi, scelsi di far riferimento alcuni autori junghiani che si erano occupati del tema: Mario Jacoby, Marie Luise von Franz, James Hillman. Ma è stata la mia esperienza di analista con pazienti sofferenti di nostalgia, la malattia dolorosa del ritorno impossibile, che ha ampliato il mio sguardo. Di conseguenza non mi rifarò al pensiero di questi autori, cercherò piuttosto di utilizzare qualche riflessione nata dal mio lavoro clinico. Faccio una premessa: io lavoro molto frequentemente con pazienti stranieri, utilizzando sia la mia madre lingua tedesca, sia quella inglese con pazienti di nazionalità e di culture diverse.

I pazienti stranieri portano in analisi il loro sentimento di nostalgia, anzi molte volte è proprio la nostalgia a divenire il tema centrale del lavoro analitico.

Cercherò adesso di dar voce a questa particolare esperienza interiore.

Molti di questi pazienti sono venuti in Italia per motivi legati a particolari circostanze di vita, di lavoro, di studio; la cosa più immediata è quindi che essi trovino nella realtà esterna il motivo del loro allontanamento dal paese di origine. Tuttavia, a mano a mano che il lavoro analitico procede, la loro storia viene però narrata differentemente. Essi si rendono conto che anche quando erano nel loro paese vivevano sentimenti di estraneità, alienazione e di non appartenenza al gruppo originario, compresa la loro famiglia. Da questo punto di vista,

[1] Psicologa, analista del CIPA.

il trasferimento in un paese straniero appare come la conseguenza di questo stato psicologico di non appartenenza, nascendo dunque dal bisogno di trovare un luogo che possa dare un senso alla loro vicenda. Compare, allora, la strana percezione che, stando all'estero, lo stesso sentimento di estraneità inconsapevolmente provato in patria diviene veramente consapevole; e così, essendo riferito ad una realtà esterna, esso si fa più ragionevolmente sopportabile e condivisibile con altri 'esiliati', che si trovano nella stessa condizione.

Come mi disse una volta una paziente:

> Quando qui a Roma vado con l'autobus e guardo gli italiani, così diversi nella loro gestualità, la loro lingua quasi cantata, la loro corporeità così espressiva, mi sento di non appartenere a questa realtà, ma è un sentimento che mi è noto da sempre e che qui trova una sua giustificazione, perché io non sono italiana.

Come giustamente ha notato la mia paziente, non è solo la lingua che è diversa, ma anche il linguaggio non verbale, la gestualità. Mentre l'apprendimento della lingua è un atto cognitivo – per cui posso studiare i vocaboli e la grammatica – che fa parte della memoria esplicita –, la gestualità s'inscrive in un altro registro. Si tratta, infatti, di qualcosa che s'impara da piccoli, per imitazione, e che rientra nella nostra memoria implicita, per cui ci vuole molto più tempo, da adulti, per impadronirsi di una nuova.

L'unica cosa che i pazienti stranieri si possono portare con sé stessi dalla propria patria è la loro madre lingua. Molti poeti che hanno scelto di vivere in un altro paese hanno sottolineato l'importanza della loro madre lingua all'estero, l'unica àncora di sicurezza. Come dice Antonio Prete nel suo articolo *L'assedio della lontananza*, per uno scrittore, per un poeta, è la lingua la sola patria (Prete 1992, p. 26). Da qui, l'importanza per i pazienti stranieri di poter fare l'analisi nella propria madre lingua. I casi più interessanti sono i pazienti bilingue che si possono esprimere in tutte e due le lingue e che in certi momenti particolari della terapia saltano da una lingua all'altra. Altro caso è quello dei pazienti di madre lingua tedesca che scelgono me come analista proprio perché di madre lingua tedesca, ma che poi invece cominciano la terapia parlando in italiano. Spesso, solo dopo un lungo periodo di analisi essi proseguono la terapia nella nostra comune madre lingua. Io, da parte mia, non scelgo mai la lingua, ma mi adeguo alla lingua scelta dal paziente.

Questi pazienti, che hanno scelto apparentemente in modo volontario di lasciare il loro paese, in verità vivono una condizione psicologica analoga all'esilio con tutte le emozioni dolorose di perdita, separazione, sradicamento e nostalgia. Come nel caso dell'esilio politico, anche in quello volontario manca la speranza del ritorno, del *nostos*. In questi casi la condanna all'esilio non viene espressa da un tribunale politico, bensì da un tribunale interno. È una costrizione psichica che induce i pazienti a lasciare il proprio paese per cercare di radicarsi da un'altra parte e per cercare un nuovo senso e un nuovo significato nella loro vita. Josef Brodskij nel saggio *La condizione che chiamiamo esilio* afferma che: «È la ricerca di un significato a costruire molto spesso il succo della carriera di uno scrittore […] nel caso di uno scrittore in esilio è quasi invariabilmente la causa del suo esilio» (Brodskij 1988, pp. 31-32).

Ma torniamo ai pazienti stranieri i quali, per lenire il sentimento di nostalgia, tornano regolarmente a casa per Natale o nelle vacanze estive; lo fanno con grandi aspettative e

speranze, ma ne tornano regolarmente amareggiati: «È stata una delusione. Non ho trovato quello che cercavo. Non ho sentito le emozioni di una volta». Spesso sono questi i commenti al loro ritorno. Come mai? Perché la loro nostalgia non si placa con il ritorno? Dice Vladimir Jankélévitch, il filosofo russo ebreo esiliato a Parigi: «La nostalgia non è quindi soltanto un male che ha bisogno di un rimedio, ma è anche l'inquietudine causata dall'insufficienza di tale rimedio. In questo senso il mal-del-ritorno si chiama delusione. L'indomani stesso del ritorno, la delusione ha preso il posto della nostalgia» (Jankélévitch 1992, p. 143). Colui che soffre di nostalgia cerca inutilmente di ritrovare quello che ha lasciato e ha perduto, ma questo è impossibile perché le circostanze sono inevitabilmente mutate dal tempo che passa. Inoltre, egli stesso non è più quella persona che viveva in quelle circostanze; egli stesso è cambiato. Il trascorrere del tempo è la causa del dolore inestinguibile di colui che soffre di nostalgia. Dice ancora Jankélévitch: «Il vero oggetto della nostalgia non è l'assenza contrapposta alla presenza, ma il passato in rapporto al presente; il vero rimedio per la nostalgia non è il ritorno indietro nello spazio, ma la retrogradazione verso il passato nel tempo» (ivi, p. 154). Ma questo è impossibile.

La nostalgia dunque non è un problema spaziale, bensì temporale. È l'irreversibilità del tempo la vera causa della sofferenza della nostalgia. L'inafferrabile flusso della temporalità sta alla radice delle sofferenze del nostalgico.

Il lavoro clinico insegna che c'è un livello di nostalgia ancor più profondo che riguarda i pazienti che hanno avuto una reale esperienza deficitaria, carente ed infelice. Pazienti che non hanno una base sicura, che non si sono mai potuti sentire a casa, anche se erano a casa propria, pazienti con cure materne insufficienti. In questi casi la nostalgia è inestinguibile, perché è impossibile separarsi da qualcosa che non si è mai posseduta o ricevuta. Il paziente vive nell'illusione che, tornando a casa, riceverà le cure e l'amore che desidera, ma che non ha mai ricevuto, né mai riceverà. Prendere atto di una situazione deficitaria così grave, rendersi conto che la nostalgia, in questi casi, è fittizia perché in realtà quello che cercano di ritrovare non è mai esistito, è quasi impossibile. In questi casi la nostalgia funge da rimedio di fronte a una verità che risulterebbe devastante e non sopportabile. Si nota spesso con questo tipo di pazienti che la nostalgia non è tanto rivolta alla ricerca di persone del passato, perché troppo grande è la paura della delusione di non trovare nella realtà esterna quello che solo esiste nella realtà interna; in questi casi, la nostalgia è indirizzata verso la madre terra, i prati, i boschi, i laghi, i cibi, una certa luce; dunque, verso esperienze sensoriali e non relazionali. Questi pazienti trovano gli oggetti inanimati del loro passato più rassicuranti dei ricordi delle loro relazioni affettive primarie (Carloni 1989, p. 128).

Dietro la nostalgia sta sempre anche una speranza di poter un giorno trovare quello a cui si anela. Solo dopo aver accettato che il paradiso perduto dell'infanzia era una fantasia e in realtà non è mai esistito, lo studio dell'analista può diventare, per così dire, una nuova patria, permettendo al paziente di riprendere e proseguire i suoi sviluppi interrotti, di creare un legame costruttivo fra il passato e il presente, di adattarsi meglio nel nuovo paese, cercando di trovare la realizzazione della sua speranza altrove e non in patria. La terapia può aiutare il paziente a ritrovare una dolorosa ri-narrazione del passato, non più inteso come il paradiso perduto di un'infanzia felice altrove, nella nuova consapevolezza di un necessario e salvifico allontanamento da un ambiente familiare con gravi carenze affettive.

Come mi disse una mia paziente: «Dottoressa, il suo studio è per me come l'ambasciata psichica del mio paese in Italia».

Andrej Tarkovskij nasce il 4 aprile 1932 a Zavraz, un piccolo villaggio sul Volga. Figlio di Arsenij Aleksandrovič Tarkovskij, noto poeta russo, e di Marija Ivanovna Tarkovkaya. Quando Tarkovskij ha 3 anni, il padre lascia la famiglia. Il piccolo bambino si trova quindi a crescere in un ambiente tutto femminile, composto dalla madre, dalla nonna e dalla sorella. A 21 anni si reca a Mosca dove si iscrive alla Scuola Superiore di Cinematografia, la più prestigiosa scuola di cinema della Russia, dove frequenta i corsi di Michail Romm, quotato regista del periodo. Nel 1960 consegue il diploma con successo. Nel 1962 partecipa al Festival Cinematografico di Venezia presentando il suo primo film *L'infanzia di Ivan*, al quale viene attribuito il 'Leone d'Oro', massimo riconoscimento per la prima volta attribuito ad un film russo.

Tarkovskij ha sempre avuto un rapporto molto tormentato con il regime politico del proprio paese. Da qui la sua scelta, nel 1982, durante un soggiorno in Italia, di seguire volontariamente la via dell'esilio. Solo quattro anni più tardi, nel 1986 all'età di 53 anni, muore a Parigi dopo una breve malattia.

Tarkovskij, in 25 anni di carriera, ha girato solo sette film: a *L'infanzia di Ivan* seguono *Andrej Rublëv*, *Solaris*, *Lo Specchio*, '*Stalker*', *Nostalghia* e, per ultimo, *Sacrificio*.

Il film '*Nostalghia*', come del resto tutti i film di Tarkovskij, contiene molti spunti autobiografici. Dice Tarkovskij:

> Avrei mai potuto supporre, girando *Nostalghia* in Italia, che lo stato di melanconia soffocante e senza sbocchi che riempie tutto lo spazio dello schermo in questo film sarebbe diventata la sorte della mia vita successiva? Avrei mai potuto pensare che da allora fino alla fine dei miei giorni avrei portato in me questa grave malattia? (Tarkovskij 2015, p. 185).

Si tratta del primo film girato fuori dalla Russia, da quando egli è in esilio.

Come quasi tutti i film di Tarkovskij l'azione è minimale: si tratta di un cinema di idee piuttosto che di narrazione. Il linguaggio cinematografico di Tarkovskij fa uso di simboli e metafore per cercare di esprimere qualcosa che sfugge o va al di là dei classici temi epico-narrativi. Il suo cinema è volto alla realizzazione di un'opera d'arte prima ancora che al racconto di una storia (Morales 1989, p. 7).

Nostalghia ci parla di uno scrittore russo, Andrej Gorčakov, che compie un viaggio in Italia per scrivere una biografia su un musicista russo vissuto in Italia nel Settecento, Pavel Sosnovski, morto suicida. Gorčakov, l'alter ego del regista, è lacerato dalla nostalgia per la casa e la famiglia e per questo è impossibilitato a procedere nella scrittura della biografia. Intraprende allora un viaggio attraverso l'Italia accompagnato dalla traduttrice italiana, Eugenia. Il viaggio prosegue fino a Bagno Vignoni dove Gorčakov incontra Domenico, il folle del paese, che era stato internato in un manicomio perché, per sette anni, aveva tenuto segregata la famiglia in casa in attesa della fine del mondo. Domenico, dopo essere uscito dal manicomio, vive in completa solitudine in una cascina fatiscente ai margini del paese, esiliato nel proprio paese.

Il film, che vinse al Festival del Cinema di Cannes del 1983, come tutti i film di Tarkovskij,

non è di facile comprensione. Come dice Morando Morandini (1989, p. 70), il cinema di Tarkovskij non è un cinema di prosa, ma di poesia e non si può certo leggere una poesia come un romanzo. Ciò richiede tempo, riflessione e capacità di abbandonarsi alle suggestioni che le parole e le immagini suscitano. Proprio come una poesia, il film di Tarkovskij va assimilato, interiorizzato in un lento processo. Lo stesso Tarkovskij (2015, p. 201) si è definito più un poeta che un cineasta, sottolineando che la poesia non è riproduzione della realtà. Questo modo di intendere il cinema e l'arte in generale era sicuramente in contrasto con i moduli espressivi del realismo socialista, allora imperante in Russia. L'azione non è molto importante, l'intento del regista invece è di

> […] rendere lo stato d'animo di una persona che vive un profondo dissidio col mondo e con se stesso, incapace di trovare un equilibrio tra la realtà e una sospirata armonia, che si strugge di nostalgia, provocata non soltanto dalla lontananza da casa, ma anche da una integrale e nostalgica malinconia per una pienezza di vita (ivi p. 187).

La splendida fotografia di Giuseppe Lanci utilizza il colore e il bianco e nero per articolare la dimensione del presente e del passato. Il colore, quando parla del presente e il bianco e nero o, ancor meglio, il color seppia, quando il protagonista si rivolge nostalgicamente al suo passato e alla Russia. Il passaggio dal colore al bianco e nero vuole così alludere alla dimensione onirica dell'immagine.

La colonna sonora è scelta accuratamente e comprende, oltre a musiche popolari russe, il quarto movimento della Nona Sinfonia di Beethoven, *Freude schöner Götterfunken*, e un Capriccio per pianoforte di Johann Sebastian Bach. Tarkovskij possedeva una buona cultura musicale. Infatti egli avrebbe voluto diventare direttore d'orchestra ma poi, per nostra fortuna, ha scelto la strada del cinema.

Come in tutti gli altri film di Tarkovskij, anche in *Nostalghia*, c'è l'onnipresenza dell'acqua in tutte le sue forme: gocce, pioggia, pozzanghere, fango, stagni, laghi, umidità nei muri, fiumi, ruscelli, piscina, specchi d'acqua, nebbia. Dice al riguardo Tarkovskij: «Ho usato l'acqua perché è una sostanza molto viva, che cambia forma continuamente, che si muove. È un elemento molto cinematografico. E, tramite essa, ho cercato di esprimere l'idea del passare del tempo» (ivi, p. 186).

Qual è il messaggio del film? Si tratta certamente di una domanda difficile alla quale ciascuno di noi è chiamato a trovare la sua risposta. Molti critici hanno espresso la loro opinione con le più svariate idee. Cesare Musatti disse del film che «è l'opera di un mistico» (Musatti 1985, p. 56). C'è una scena importante nel film quando Domenico, il folle, dice a Gorčakov la seguente frase: «Una goccia più una goccia fanno una goccia più grande, non due», così esprimendo il tema centrale del film, cioè la concezione di una conoscenza olistica della realtà, che superi la frammentazione tra materia e spirito, frammentazione appartenente a un dualismo tipicamente occidentale.

Infine, vorrei lasciare l'ultima parola sul tema della nostalgia a Tarkovskij stesso: «La nostalgia è una malattia che annulla la forza dell'anima, la capacità di lavorare, perfino il piacere di vivere. La mancanza di qualcosa di speciale, di una parte di se stesso. C'è una sofferenza morale dell'anima. Chi non la supera muore» (Tarkovskij, in Argentieri 1987, p. 25).

Bibliografia

Argentieri S. 1987, *Il senso della nostalgia: da Nostalghia a Sacrificio*, in Zamperini P. (a cura di), *Il fuoco, l'acqua, l'ombra. Andrej Tarkovskij: il cinema fra poesia e profezia*, La Casa Usher, Firenze 1989.

Brodskij J. 1988, trad. it. *Dall'esilio*, Adelphi, Milano.

Carloni G. 1989, *Tragitti della Nostalgia*, in Vecchio S. (a cura di), *Nostalgia. Scritti psicoanalitici*, Lubrina, Bergamo.

Jankélévitch V. 1992, *La Nostalgia*, in Prete A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Morales G. 1989, *Presentazione*, in Zamperini P. (a cura di), *Il fuoco, l'acqua, l'ombra. Andrej Tarkovskij: il cinema fra poesia e profezia*, La Casa Usher, Firenze.

Morandini M. 1992, *Contro il cinema di prosa*, in Prete A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Musatti C. 1985, *Pioggia e acquitrino nella nostalgia di Tarkovskij*, in «Cinema Nuovo», anno XXXIV, n. 293.

Prete A. 1992, *L'assedio della lontananza*, in Prete A. (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Tarkovskij A. 2015, *Scolpire il tempo*, Istituto Internazionale Andrej Tarkovskij, Firenze.

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.*

La Marceline di Jules e Pierre Janet

Marigia Maulucci[1]

Marceline ha ventun anni quando ricorre alle cure di Jules Janet, interno alla *Pitié*, appassionato (come molti all'epoca) di ipnosi. Dopo due anni, Jules, francamente infastidito da questa difficile paziente, la *passa* al fratello Pierre che modifica la terapia, con risultati alterni e comunque defatiganti. Anche Pierre arriverà poi all'esasperazione e tenderà a incontrare la paziente con scadenze sempre più dilatate.

Questa è la storia di due medici e una paziente affaticati, esasperati, logorati, impotenti: è uno dei pochi esempi di descrizione di 'casi clinici delle origini' in cui il terapeuta confessa la sua stanchezza. Il concetto di controtransfert non apparteneva certo all'apparato teorico di Janet, ma di fatto di questo si tratta. È (anche) per questo che ho deciso di farne argomento del Laboratorio su 'Il Paradigma Dissociativo', che ho tenuto presso la Scuola di Specializzazione del CIPA, nell'anno 2019.

Il dolore di quella sensazione: la percezione del fallimento terapeutico ha spinto Pierre Janet, quasi a compensazione, a fare di Marceline una descrizione minuziosa che ci consente oggi di considerare questo caso uno degli esempi più chiari del suo impianto teorico, nosografico e clinico.

La storia della famiglia[2] di Marceline[3] racconta una frequente propensione al vomito che la ragazza 'eredita'. Figlia unica, da piccolissima vomita[4] sangue dal naso, crescendo rifiuta sistematicamente il cibo; in pubertà aggiunge a questa sintomatologia frequenti movimenti coreici di gambe e braccia fino ad arrivare ad una marcata anestesia del lato sinistro del corpo. La situazione migliora leggermente con le mestruazioni, ma verso i diciassette anni compaiono veri e propri attacchi isterici con perdita di coscienza, convulsioni, urla, deliri. Rifiuta il cibo, se costretta lo vomita, accetta di buon grado l'inserimento del sondino per

[1] Psicologa, analista del CIPA.

[2] Janet non manca mai di costruire la storia familiare e personale dei suoi pazienti. Sappiamo da Ellenberger che, arrivato nel 1884 a Le Havre come insegnante di filosofia, decise di avviare da volontario, presso l'ospedale della città, una ricerca su allucinazioni e percezioni per il dottorato che conseguì cinque anni dopo. Si impose da subito tre regole fondamentali: esaminare il paziente da solo, prendere nota di quanto dice o fa, studiarne attentamente la biografia e la storia personale e clinica. Di fatto, le regole e i confini del *setting*.

[3] Ho deciso di non abbreviare il nome con una M. che sicuramente avrebbe reso il testo più leggero: mi piace pensare che il corpo di Marceline abbia finalmente un peso.

[4] Nel testo la parola usata è proprio questa: vomita.

il cibo così come del catetere per urinare. Non sente lo stimolo della minzione, non prova nessun gusto nel cibo, non sente proprio la fame.

A 21 anni non si alza più dal letto, in uno stato di estrema debolezza e inedia, scheletrica, anestesica in tutto il corpo, sorda e cieca. Abbruttita e moribonda.

Così la vede Jules Janet. Impressionato e interessato dai racconti di suo fratello Pierre sulla sperimentazione all'ospedale di Le Havre, decide di sottoporre la paziente al 'sonnambulismo'. Quando la fragilità della ragazza è al massimo, aumenta la sua suggestionabilità, cosa che consente al terapeuta di indurla ad attraversare differenti stati psicologici gerarchicamente sovrapposti fino al *sonnambulismo perfetto*, quello nel quale si cade nell'oblio della vita *da sveglia* e si riattiva la memoria dei precedenti stati sonnambolici. In altri termini, si definisce una seconda personalità[5] che non solo non progredisce ma per certi versi impedisce anche l'evoluzione della prima.

Ci prova e ci riesce: in fase sonnambolica Marceline mangia, prende peso, urina regolarmente. Alla fine della seduta, Jules la risveglia e tra una seduta e l'altra si ripresentano i sintomi precedenti. Impossibile contagiare la Marceline in stato di veglia col benessere della Marceline sonnambolica: Jules, «affaticato e disgustato» (2016, p. 66), decide di prolungare progressivamente lo stato artificiale prima per un'intera giornata (così assicurava alla paziente il pranzo e la cena[6]) poi per qualche giorno, per una settimana, per arrivare a più settimane. Con le mestruazioni, Marceline si svegliava completamente e la famiglia la riportava in ospedale perché Jules Janet la 'riaddormentasse'.

Il secondo periodo della terapia è caratterizzato da benefici sonni e infausti risvegli: come sempre, in Marceline ad ogni cambiamento di stato corrispondeva una memoria e un oblio.

Una «Felida artificiale», diceva Jules Janet[7].

Approfittando del fatto che in questo periodo Pierre è tornato stabilmente a Parigi, Jules gliela affida: all'epoca Marceline da modista è diventata impiegata in una grossa ditta commerciale. Lavora bene, è molto apprezzata, ma spesso cade in uno stato di inerzia e sembra francamente inebetita. Allora si fa portare di corsa da Pierre Janet perché la riaddormenti.

È a questo punto che Janet decide di cambiare terapia, non assecondando l'alternanza addormentamento-risveglio, ma esaminando i suoi disturbi uno per uno (quelli che manifestava da sveglia, ma senza considerarla tale). Era malata, punto.

All'inizio andò malissimo, ma poi lentamente la paziente si sarebbe anche ripresa se contemporaneamente non fossero cambiate le sue condizioni lavorative, ora più pesanti,

[5] Nella Prefazione alla seconda edizione de *L'Automatismo Psicologico* del 1893, Janet enucleando i punti centrali della sua ricerca e le questioni ancora aperte, fa proprio riferimento alla necessità di approfondire gli studi sulla memoria. Amnesie, sonnambulismo e idee fisse evocano un *luogo* che le contenga: progressivamente, come vedremo, Janet comincia a fare i conti con la sfera del subconscio.

[6] Quanto somiglia questa preoccupazione di Jules Janet alla nostra angoscia con pazienti anoressiche…

[7] Artificiale per distinguerlo dalla Felida, diciamo così, naturale. Il caso di Felida osservato da Eugéne Azam (1822-1899) era all'epoca molto noto. Felida era una ragazza intelligente ma nervosa, malinconica e taciturna. A 14 anni cominciarono a manifestarsi quasi ogni giorno acuti mal di testa con dolori alle tempie in seguito ai quali Felida cadeva in un torpore che niente (rumori, punture, richiami) riusciva a scalfire. Dopo qualche minuto si svegliava, si alzava, rideva, cantava e riprendeva le sue occupazioni. Dopo tre o quattro ore, ripiombava nel torpore precedente. In tutte e due le condizioni, la sua ragione era intatta, mentre il carattere cambiava. Anche Felida aveva due differenti registri della memoria.

certo di maggiore responsabilità, ma eccessivamente defatiganti per le sue condizioni cliniche. Ricomincia l'amnesia, intervengono ancora contratture e zoppia, con frequenti assenze dal lavoro.

La minaccia del licenziamento è il colpo di grazia: vomito, disturbi urinari, emorragie nasali, rilevanti amnesie. Janet deve curarla a casa ed è costretto a mantenere il segreto sulle sue reali condizioni di salute per proteggere Marceline dalla perdita del posto di lavoro. Non è d'accordo, però, anzi pensa e sostiene che il carico di responsabilità sia troppo faticoso da reggere ed attribuisce ad esso la recrudescenza della malattia[8].

Raccontando questa fase della terapia, Janet dice: «Mi sono limitato a tenerla a casa tutte le volte che avevo una qualche preoccupazione e cercavo di farla rientrare solo quando si fosse ristabilita il più possibile. Questi fenomeni di *depressione*[9] si sono ripresentati per quasi tutto l'anno negli intervalli tra un trattamento e l'altro» (ivi, p. 71)

Dunque, depressione. Si fa strada nella testa di Janet una nuova ipotesi diagnostica.

La paziente sta molto meglio e la ditta la nomina ispettrice: l'emozione di questo incarico scatena nuovi e più gravi disturbi soprattutto sul piano della memoria. Ricominciano gli stati altalenanti e con essi la progressiva stanchezza di Janet che comincia a distanziare sempre di più le sedute, accorciandone la durata.

Interviene una polmonite che non ha prodotto i benefici attesi[10]. Espettorati di sangue si acuiscono con le mestruazioni: quale sangue sta vomitando? Quello della tubercolosi o quello mestruale? Depressione e amnesie popolano questo periodo, l'ultimo.

Ricapitolando: Marceline non mangia né urina spontaneamente. Il suo corpo non avverte i bisogni primari, è vuoto di sensazioni e tale deve rimanere perché l'unico impulso è il vomito. Vomita cibo, vomita sangue dal naso, vomita sangue mestruale dalla bocca.

Prova disgusto alla semplice vista del cibo e intorno a questa emozione Janet teorizza la formazione di un'idea fissa[11]: mangiare è inutile, sconveniente, immorale, tanto vergognoso da non poter essere fatto mai in pubblico. Nel sonno ipnotico o nel sonnambulismo Marceline riusciva a mangiare (come si è visto) ma quanto a provare gusto è altra storia. Negli stati alterati, si riuscivano a sciogliere le contratture che rendevano impossibile la deglutizione, si cercava di superare il disgusto senza però consolidare non tanto il gusto, quanto la più elementare sensazione di fame e sete. Come detto, la stessa cosa valeva per il bisogno di

[8] Non era frequente all'epoca considerare la realtà esterna un significativo elemento diagnostico e prognostico. Marceline ha una familiarità, è persona fragile per questa ereditarietà, ma poi contano gli eventi della vita, le cose che le succedono, la storia e l'ambiente in cui vive per migliorare/peggiorare la sua patologia.

[9] Il corsivo è mio.

[10] In molti casi esaminati da Janet, in presenza di infezioni polmonari o tubercolosi i disturbi mentali e nervosi diminuivano, come se il corpo reale prendesse il sopravvento. In Marceline, no.

[11] «Un'idea non è qualcosa di semplice e inerte nella mente, è un intero sistema di immagini e tendenze che si sviluppano e si trasformano di continuo». (Janet 2016, p. 122). L'idea fissa esiste a prescindere dalla coscienza del soggetto, è per questa ragione sub-cosciente. Janet usa questo termine con grande circospezione, quasi in senso geografico, per togliere di mezzo qualsiasi interpretazione filosofica e farne un luogo della struttura piramidale della mente. Negli isterici, l'idea fissa determina uno stato emotivo persistente che tende a indebolire la sintesi mentale, vale a dire la capacità di tenere connesse le funzioni superiori e quelle inferiori della mente. Le emozioni raggelanti spezzano l'equilibrio e impongono la legge della disaggregazione. All'origine, una predisposizione ereditaria, una fragilità del soggetto, un vissuto traumatico.

urinare: l'emozione raggelante del pudore produceva in Marceline uno spasmo dell'uretra e dunque l'impossibilità di urinare volontariamente. Il complesso di questi disturbi, molto frequenti nelle patologie isteriche, si accompagnava alla assoluta incapacità di Marceline di controllare la respirazione: non sapeva trattenere o accelerare il respiro, tossire o sbadigliare, piangere o ridere. Durante i periodi mestruali era l'utero ad essere colpito da spasmi circolatori, per cui Marceline cominciava a perdere sangue dall'utero, interveniva lo spasmo e il sangue fluiva prima dal naso e poi continuava attraverso la bocca.

Nei periodi di depressione profonda, Marceline presentava un'anestesia generalizzata, in quelli meno gravi comunque riusciva a sentire una qualche forma di sensibilità senza essere in grado di localizzarla nella parte del corpo che veniva stimolata. È un disturbo della percezione – dice Janet – non c'è nulla di organico, è un disturbo delle funzioni psicologiche[12].

Marceline manifestava anche fenomeni ampiamente studiati da Janet nella catalessia: durante gli stati alterati, muovendole un braccio, questo rimaneva nella posizione data, al massimo la paziente riusciva a portare l'altro nella stessa posizione[13]. La memoria funzionava in due stati paralleli e distinti: ogni stato conservava il suo ricordo, con qualche eccezione per lo stato alterato nel quale, a volte, affioravano barlumi dell'altra vita. Negli stati 'normali', al contrario, questo non avveniva mai.

Marceline alternava stati di depressione con stati di eccitazione: certo, questo rimandava alla descrizione della doppia personalità, ma Janet, in modo molto significativo, dice che l'umore, l'atteggiamento e i sentimenti cambiano 'quando il pensiero si innalza' quando cioè si ripristina la sintesi tra funzioni superiori e inferiori e queste ultime non sono più solo in balia di loro stesse. O meglio, in balia di quella che Janet chiama l'*emozione raggelante*, quella che cancella le facoltà di pensiero, giudizio, insomma le funzioni superiori, restringe il campo della coscienza e fa emergere ossessioni e idee fisse. E le idee diventano allucinazioni e le allucinazioni movimento e azioni.

Marceline passa da uno stato all'altro mantenendo comunque un unico carattere.

Allora cosa produce le alterazioni nel suo funzionamento mentale?

L'eredità familiare, la pubertà, la fatica fisica, le eccessive responsabilità… alla fine sempre e comunque l'*emozione*, cioè un «[…] disturbo generale determinato soprattutto per derivazione quando il soggetto non è in grado di reagire concretamente a una qualche situazione nuova a cui non è già adattato» (ivi, p. 110).

Questo eccesso emotivo produce esaurimento e depressione nervosa e psicologica che rende sensibili alla suggestione. È altresì possibile che una contro-emozione eccitante possa avere un effetto benefico: Janet sostiene di aver fatto a Marceline, perché proprio non ne poteva più, delle gran scenate, delle quali puntualmente si pentiva salvo poi costatare che la paziente stava meglio, recuperava energia, mangiava, lavorava.

[12] Janet richiama il fenomeno psicologico della percezione dei segni di Wundt. Comunque è chiaro che qui sta convalidando la sua ipotesi di ricerca sulle funzioni psicologiche prevalenti su quelle organiche nelle patologie che studia.

[13] Nello studio delle catalessi, Janet ha osservato la sincinesia, cioè la generalizzazione dei fenomeni. Muovendo una mano a pugno anche l'altra assume la stessa forma. In presenza di suggestione ipnotica, l'ordine viene compreso ed eseguito senza il consenso del soggetto e produce un'allucinazione di immagine cui corrisponde un movimento.

Se durante la prima fase della terapia la differenza tra i due stati era palese, con le modificazioni terapeutiche introdotte da Pierre Janet, Marceline vive di più in posizioni intermedie, in oscillazioni tra uno stato e l'altro: che cosa determini questi movimenti è difficile da dire. Non è la suggestione (come all'epoca si credeva): le isteriche non sono suggestionabili, lo diventano nel momento in cui un eccesso emotivo restringe il campo della coscienza. Con grande onestà intellettuale, Janet sostiene che erano tutti talmente stufi di questa malata che le loro suggestioni viravano sul benessere e la guarigione: se dunque le suggestioni fossero state determinanti, Marceline sarebbe guarita.

La suggestionabilità, il sonnambolismo, l'anestesia, l'amnesia sono il modo che ha l'isterica di colmare il restringimento della sua coscienza, lo stesso che sembrerebbe dar vita a due esistenze separate: in realtà: «la doppia personalità è la forma isterica della depressione periodica» (ivi, p. 117).

Se per depressione Janet intende un abbassamento della tensione delle funzioni fino alla scomparsa di quelle superiori (perché più recenti) e quindi al predominio di quelle inferiori, vuol dire che, nell'isterica, la cosiddetta doppia personalità si forma a seguito di un isolamento – con relativa amnesia – degli stati mentali.

All'origine però c'è la depressione, cioè il venir meno della sintesi mentale, il riprecipitare negli stati automatici della mente, per il presentarsi di un'emozione che altera l'andamento lineare degli eventi in persone di particolare fragilità e debolezza psichica: Janet sostiene infatti che la cosa più forte che un medico può fare per un'isterica è provare a dirigerle la mente.

Credo comunque che la conclusione diagnostica di Janet vada oltre la spiegazione che egli stesso ci dà e contenga una potente carica innovativa che forse parla più a noi che alla psichiatria del tempo. Credo che Janet ci stia dicendo che i fenomeni dissociativi sono la manifestazione di un funzionamento della psiche che perde unitarietà e tensione tra le parti di cui è composta. E che, dirigere la mente di un'isterica[14] significa ricostruire le condizioni di questa tensione.

Janet maturo svilupperà su questa impostazione la psicologia della condotta, vale a dire una serie di indicazioni terapeutiche che consentono il ripristino della *sintesi mentale*.

Francamente, però, trovo questi aspetti interessanti, ma non significativi sia per valutare la portata dell'opera janetiana, soprattutto sul piano strettamente clinico. Trovo invece molto più feconda l'attribuzione di centralità all'*emozione* nella formazione di quelle idee fisse che scardinano l'equilibrio della mente.

In mezzo alle tante e lucide parole che Janet usa per la sua minuziosa descrizione del caso, di corsa e di sfuggita, chissà se con risentimento rabbioso o sollievo colpevole – o forse con tutti e due –, Janet ci dice che Marceline si spegne nel novembre del 1901, a trentacinque anni.

> Sono dieci anni, diceva, che non vivo, mi trascino come un'ombra, è proprio tempo di finire questa stupida storia (ivi, p. 72).

[14] È difficile parlare oggi di isteria senza far riferimento alle acute osservazioni di Meares che individua nel complesso della patologia *borderline* le caratteristiche dell'isteria di un tempo.

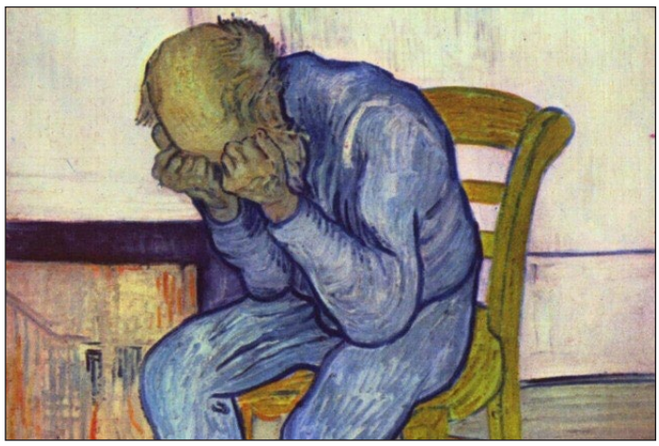
La storia di Marceline finisce così: la ragazza non decide di morire, si spegne.

Certo, le sue funzioni superiori sono attive, se considera stupida la sua vita, ma non abbastanza per evitare di essere sommerse dalla potenza delle sue *inferiori* emozioni.

L'ombra di quel corpo che non ha mai preso corpo si dilegua.

Bibliografia

Ellenberger H.F. 1970, trad. it. *La scoperta dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
Janet P. 1898, trad. it. *L'automatismo psicologico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
Janet P. 2016, *Trauma coscienza personalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano.



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.*

La 'Noità-che-cura'. Il setting 'fuori dallo spazio-tempo' della *Gruppen Dasein-Analysis*

Gilberto Di Petta[1] e Danilo Tittarelli[2]

Nel 1993, sulla rivista *Attualità in Psicologia*, viene pubblicato un articolo di Bruno Callieri dal titolo 'L'esperienza del *Leib* sessuale nei tossicodipendenti':

> Sembra che all'eroinomane manchi la capacità di progettarsi in maniera autentica, perché egli considera il suo corpo semplicemente un ostacolo o piuttosto una fonte inesauribile di bisogni urgenti. Egli può rimanere una presenza ma raramente diventerà un partecipante (Callieri 1993, pp. 5-9).

Nel tossicomane, quindi, il *Körper* (il corpo come mero oggetto fisico) prende il luogo del *Leib* (corpo vissuto) e non c'è più comunicazione con nessuno, ma solo scambio, commercio. La sua sessualità tende così a rimanere presso il circolo chiuso dell'esser-fatto, agisce nel presente e vive esclusivamente per il prossimo buco. L'incontro per il corpo-che-ho si riduce a rischio e ad uso di un altro corpo, occasionale epifenomeno dell'esistenza. Ciò che viene completamente meno è l'oltre, inteso come l'apertura, l'incontro con il corpo dell'altro. In questo senso viene tralasciata l'osmosi tra sessualità ed esistenza, privilegiando, invece, una sorta di coagulazione quasi cicatriziale tipica del *craving* (desiderio compulsivo della sostanza). Il *craving* non è altro che un desiderio che ricapitola e assorbe tutti gli altri desideri, proponendo la perdita del *We-ness* e della *Wirheit* (essere-noi-insieme o noità).

Il lavoro di Callieri centrato sulla perdita di senso e di significato della relazione d'amore, ci consente di comprendere meglio lo scacco dell'incontro con il tossicomane, non solo dell'incontro clinico tra il tossicomane e l'operatore, ma il fallimento dell'incontro del tossicomane con la gente comune, con i suoi familiari, i suoi amici. Tutti questi momenti sono scaduti o vengono a scadenza perché minati alla base dall'opacità intransitiva dell'avere-un-corpo e non dell'essere-il-proprio-corpo, che determina la drammatica crisi di due possibili modus vivendi dell'incontro: il '*modus amoris*' e il '*modus amicitiae*', di binswangeriana memoria. In psicologia e psicoterapia molto è stato spesso discusso su sensazioni (o sensi), molto meno sul sentimento. Dell'esperienza vissuta è sempre stato considerato e osservato

[1] Psichiatra.
[2] Psichiatra.

il momento della gnosi, ma mai il momento patico. Per momento patico Straus intende la comunicazione diretta che abbiamo delle cose, basata cioè sulla modalità variabile, con la quale le cose si danno attraverso i sensi. Masullo (Masullo 2003) affronta una ricerca logica e patetica, cerca di sedimentare il *logos*, rappresentando sia l'aspetto verbale della comunicazione intersoggettiva sia il *pathos* corrispondente al verbale e pone, inoltre, attenzione alla parte post- e inter-verbale della comunicazione interumana, ovvero quello che lui stesso definisce come 'incomunicativo', arrivando alla fine a considerare l'elemento cognitivo su un livello diverso rispetto a quello emotivo. Stern parla di una fenomenologia 'dell'ora' come una esperienza di un momento presente con una durata determinata vissuta da due soggetti, dove ognuno prende parte intuitivamente all'esperienza dell'altro. Si determina, dunque, un momento, in cui si crea una particolare forma di coscienza, che è codificata in memoria e può portare ad una riscrittura delle esperienze passate. Questo è ciò che si verifica in psicoterapia e produce un cambiamento, che avviene grazie alla condivisione di momenti, nei quali il proprio modo di essere incontra il 'modo di essere con gli altri'.

L'essenza di molte esperienze psicopatologiche rimane qualcosa che non può essere spiegato, né con il linguaggio della medicina e né con la psicologia, ma è solo possibile percepirlo. Il linguaggio fenomenologico in questo caso deve adattarsi al cuore dell'esperienza vissuta ed è soprattutto l'atteggiamento fenomenologico che ci consente di cogliere ciò che accade prima (a priori) della distinzione tra soggetto e oggetto. L'applicazione dell'impostazione fenomenologica in un gruppo di esseri umani, in un contesto clinico e terapeutico, permette, nonostante la sua aura descrittivo-contemplativa, l'estrema ricchezza di potenzialità applicativa e trasformativa di una delle più grandi intuizioni del pensiero moderno: la scomparsa della 'frattura' tra il soggetto, gli altri e il mondo della vita, nell'evidenza del significato che si apre all'esperienza reciproca della propria presenza (*Dasein*). I *Mitsein* non rappresentano l'unica struttura esistenziale che rende il *Dasein* capace di esistere con gli altri, ma la relazione tra la 'temporalità originaria' del *Dasein* e l'altro come 'tu', il *Dasein* è quell'entità che è strutturalmente 'con' gli altri. In questa dinamica di relazione si sviluppa il tema della *Sorge* (Cura). La Cura diventa per Heidegger la presenza di una struttura ontologica esistenziale, che mostra la fondamentale e originale apertura dell'essere, dunque, in questo senso, una noità-che-cura. Quanto detto esprime la visione fenomenologica che rappresenta il pensiero e il riferimento teorico di un certo tipo di lavoro psicoterapeutico individuale e gruppale, che si differenzia ad esempio da un approccio psicoanalitico, in quanto è basato sulla coscienza e non sull'inconscio.

Nel lavoro qui presentato si descriverà principalmente la modalità della terapia gruppale di tipo fenomenologico, caratterizzata dalla presenza al suo interno di alcuni elementi: la mancanza di preselezione, l'accessibilità gratuita al gruppo, l'assenza di regole rigide, un agire meno strutturato, la presenza di tossicomani, psicotici e persone con un funzionamento normorappresentato. All'interno di questo tipo di gruppi sono presenti situazioni esistenziali differenti e dimensioni così complesse, che spesso riguardano pazienti che abbandonano frequentemente le altre terapie convenzionali, in cui si assiste nel loro modo di essere-nel-mondo alla prevalenza della noia, del vuoto, del terrore, della rabbia, della perdita di significato, della solitudine e dell'isolamento. La gruppo-analisi dell'esserci (un'interpretazione e un'applicazione originali della *Dasein-Analysis* di Binswanger) verrà dunque proposta e discussa in questo lavoro e

come si dirà a differenza della *Dasein-Analysis*, questo approccio applica la fenomenologia, oltre che alla classica coppia di terapeuta e paziente, anche ad un gruppo di persone, in cui ognuno è semplicemente un essere umano nel mondo.

Introduzione

Di fronte a una realtà clinica in grado di mettere a confronto i sistemi di classificazione e le ipotesi teoriche, questo documento rafforza la riscoperta del fondamento strutturale (trascendentale) e globale del fenomeno, che le categorie nosografiche standardizzate non contemplano.

Le coordinate teoriche di riferimento risalgono al movimento fenomenologico e psicopatologico europeo. Questa ermeneutica è adatta per l'indagine strutturale dell'esperienza della persona e utilizza la descrizione e la costituzione piuttosto che la classificazione dell'esperienza.

La fenomenologia applicata alla psicopatologia, alla psichiatria e alla psicoterapia può essere descritta come: 1) una scienza dell'esperienza della coscienza (Husserl 1935-1937), Heidegger 1927, Merleau-Ponty 1943, Sartre 1943); 2) Un metodo di descrizione fine delle esperienze di pazienti con 'disturbo mentale' catturate dall'interno, dall'empatia (Jaspers 1913-1959, Schneider 1959), 3) Un insieme di metodi volti ad accogliere immediatamente le caratteristiche formali e costitutive (trascendentali) di un'esperienza vissuta (Binswanger 1963, Minkowski 1936, von Gebsattel, Blankenburg 1991, Tellenbach 1968, Lanteri-Laura 1968, Borgna 1996, pp. 155-178, Callieri 1983, Calvi 2013); 4) Un metodo basato sullo sviluppo e il miglioramento della 'vista', un organo di senso dell'esperienza (Tatossian 1979).

L'approccio esistenziale fenomenologico è prima di tutto filosofico basato su pensatori come Buber, Dostoevskij, Frankl, Heidegger, Husserl, Jaspers, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Tillich e altri. Si occupa della comprensione delle persone in relazione con il mondo in cui vivono e con la ricerca individuale di ciò che significa essere vivi. Si impegna a esplorare le questioni relative alla vita e alla morte.

Queste radici filosofiche furono utilizzate in una cornice terapeutica in America nel 1958 da Rollo May (May 1994) e pubblicate dagli editori Angel ed Ellenberger in un libro di riferimento, *Existence*, una raccolta di documenti precedentemente non tradotti di psichiatri esistenziali europei come Binswanger e altri, che applicavano il pensiero filosofico esistenzialista ad un modello di psichiatria umanistica. L'approccio considera la natura umana aperta, flessibile e capace di una vasta gamma di esperienze. La persona è vista in un processo costante di divenire e la psicoterapia è un processo che consente e favorisce quel divenire. Maggiori contributi a questo campo sono stati fatti da Carl Rogers, *On Becoming a Person* (Rogers 1956) e Abraham Maslow, Verso una psicologia dell'essere (Maslow 1962). Una grande differenza in questo modello è la mancanza di enfasi sui limiti dell'essere che è un punto focale nel modello esistenziale. Nel 1978 il libro di riferimento di Jim Bugental, *Psychotherapy and Process* (Bugental 1978), ha unito i due modelli, esistenzialista e umanistico, in una potente forma di psicoterapia. Il 'reale in psicoterapia' ha bisogno della piena attenzione del clinico per portare il momento nella consapevolezza del paziente e quindi esplorarlo per

un lavoro terapeutico più approfondito. Il processo della psicoterapia individuale genera nuove libertà e responsabilità nell'individuo. La psicoterapia esistenziale-umanistica si occupa di comunicare la responsabilità, integrando i vantaggi proposti dalla psicologia e ottenuti in psicoterapia, nel mondo in cui ogni individuo vive. L'ulteriore sviluppo di questo quadro teorico fu esposto nel 1980 nel libro di Irvin Yalom, *Existential Psychotherapy* (Yalom 1980), concludendo con l'affermazione che «la terapia esistenziale è un approccio dinamico, che si concentra su preoccupazioni radicate nell'esistenza umana».

La fenomenologia e l'esistenzialismo hanno ereditato da Agostino l'ambivalenza del mondo, cioè da una parte l'ovvietà (Husserl) e la vita di tutti i giorni (Heidegger), dall'altra la messa in crisi di tutte le prove naturali, di ogni presupposizione trascendentale. La mondanità è coercizione, decadenza dell'autenticità, tramonto della libertà di lasciarsi accadere (*Geschehenlassen*), la prova della debolezza dell'esistenza (*Existenzwache*) e dell'impotenza esistenziale (*Existentielle Ohnmacht*). La presenza afferrata dalla malattia è sopraffatta, forzata e caduta in un determinato (fisso) progetto del mondo. Tuttavia, nel pericolo del collasso, ci sono anche le possibilità di sviluppo e realizzazione della presenza: auto-divenire (*Selbstwerdung*), auto-sviluppo (*Selbstverwirklichung*), individualità (*Selbstheit*), esistenza autentica (*Eigentliche Existenz*).

I precedenti storici dell'approccio fenomenologico esistenziale al gruppo sono rintracciabili nell'esperienza di Rogers (gruppi di incontro incentrati sul cliente), Rollo May (May 1994) (gruppi di *counselling*) e Yalom (gruppi esistenziali) (Yalom 1980). Queste esperienze di gruppo sono riservate a un numero limitato di utenti, condotte da un singolo operatore, incentrate su temi esistenziali e sviluppano l'aspetto discorsivo del confronto tra pari.

In Europa non vi è traccia dell'applicazione della filosofia a ispirazione fenomenologica della Daseinanalisi ai gruppi, così come da noi descritto. Invece, in letteratura si distingue la psicoanalisi di gruppo di Bion (Bion 1961) e Foulkes (Foulkes 1973) dai gruppi guidati dal supporto relazionale o psicoeducativo (Frøkedal 2017, pp. 713-727) (Goldner-Vukov 2007, pp. 30-34).

La metodologia

L'Analisi del *Dasein* di gruppo rappresenta la prima applicazione in Europa della fenomenologia husserliana a gruppi terapeutici ed esperienziali. Questa applicazione si basa sull'empatia e sulla scoperta dell'intersoggettività vissuta. Empatizzare significa 'sentire l'altro dall'interno' (Stein, 1917) e la 'paticità' dell'esistenza è lo sfondo di questo approccio fenomenologico secondo Binswanger, (Binswanger 1942), Minkowski, (Minkowski 1972), von Weizsaecker (Weizsaecker 1967), Straus (Straus 1930). Ogni sentimento è intenzionale, perché è un sentimento di qualcosa: odio, disgusto, amore, desiderio, gioia, tristezza H. Plessner (Plessner 1923), Scheler (Scheler 1923). I sentimenti non sono stati insensati di coscienza o fatti psichici, ma modi concreti di esistenza 'in-situazione' con gli altri F.J.J. Buytendijk (Buytendijk 1964). Il 'target' a cui mira l'analista del *Dasein* è l'atmosfera patica (*Stimmung*), la sfera del sentimento, poiché l'obiettivo è la creazione di un ambiente emotivamente gravido,

finalizzato a lavorare sul modo di essere-nel-mondo dei partecipanti. Il gruppo lavora su questi elementi atmosferici, cenestesici, percettivi, motori, ponendo il lato interpretativo e cognitivo tra parentesi, perché l'assunto di base è che con questi strumenti non è possibile accedere al mondo della vita del paziente tossicomane e/o psicotico e modificarne la costituzione trascendentale (gli esistenziali a priori, cioè tempo vissuto, spazio vissuto, corpo vivo) (Basso 2009).

L'approccio fenomenologico si presuppone essere molto strutturato, colto, elaborato, denso di riferimenti, lento, un metodo di vivisezione della coscienza e degli stati della mente, una scoperta dell'intenzionalità e dei progetti del mondo, un'analisi dell'apriori esistenziale come 'il tempo vissuto' o 'lo spazio vissuto', una ricerca di aspetti costituiti e di visioni eidetiche, ecc. (Di Petta 2010). Sulla base di questi presupposti appare, dunque, difficile concepire una curvatura della metodologia fenomenologica per il gruppo.

L'esperienza denominata anche Gruppoanalisi dell'esserci è stata possibile solo estrapolando alcuni strumenti.

1) *Epochè*: 'il direttore d'orchestra', l'arrangiatore, pratica un'epochè iniziale radicale, anche del suo stesso ruolo asimmetrico (Di Petta 2010), toccando l'esperienza interna di quel momento, che è in relazione con l'esperienza plurale esterna. L'arrangiatore fa un'iniziale dichiarazione, una vera e propria apertura del proprio mondo e poi chiede ai partecipanti di fare lo stesso. 2) Intenzionalità: ogni espressione, dalla più grezza alla più elaborata, da parte di ciascun membro del gruppo, è permeata da una direzionalità. L'intenzionalità costituisce le esperienze vissute, ma influenza anche l'intenzionalità degli altri membri. 3) Co-costituzione degli *Erlebnis*: a poco a poco, attraverso i riferimenti dell'*Erlebnis* prende forma un gruppo centrale e allo stesso tempo l'esperienza del gruppo cambia e modifica l'esperienza di tutti. 4) Incontro: al centro del gruppo avviene l'incontro tra due persone, occhi negli occhi. 5) Intercorporeità: è possibile prendersi le mani e anche abbracciarsi. 6) Atmosfera: si definisce a poco a poco un'ulteriore induzione di *epochè* (Stanghellini 2010, pp. 266-291).

L'esperienza consiste in un gruppo di persone che passano da un atteggiamento naturale a una struttura trascendentale del mondo della vita. Il 'conduttore' del gruppo parte dalla sua esperienza personale e dopo alcuni minuti di silenzio fa emergere ciò che sente e poi chiede a tutti di fare lo stesso chiamando i partecipanti del gruppo uno per uno e solo se necessario dà qualche riferimento. Quando il primo giro è finito invita coloro che si sono seduti al centro del gruppo ad incontrare gli altri partecipanti. Questi incontri possono essere ripetuti. Quando si è creata la giusta atmosfera si procede con un ciclo finale di esperienze fino alla conclusione del conduttore, che racconta la propria esperienza emotiva. Il gruppo Daseinanalitico è formato liberamente con un numero variabile di partecipanti misto pazienti e operatori. La struttura è circolare, al centro sono collocate due sedie o pouf destinati a ricevere gli incontri faccia a faccia, mano nella mano, 'supportati' dal resto del gruppo. La durata complessiva dell'incontro è di circa due ore.

Il cuore dell'intervento è quindi finalizzato al proporre una 'contaminazione' del mondo tossicomane e/o psicotico con stati emotivi diversi, portando la persona 'bruciata' o 'congelata' in condizione di provare emozioni, sentire il tempo, lo spazio, il corpo e la relazione con l'Altro, in modo decisamente diverso dalla ripetitività della consuetudine a cui si è abituati (Eletto 2017).

L'esperienza vissuta del terapeuta nello spazio-tempo della Daseinanalisi di gruppo

L'approccio fenomenologico alla psicoterapia dei tossicomani è stato applicato dal 1999 nei servizi del sistema sanitario per le tossicomanie (Callieri 1993), nei quali il contatto quotidiano con i pazienti crea sempre un"atmosfera emotiva intensa. La Gruppoanalisi dell'esserci rappresenta un ulteriore sviluppo del quadro fenomenologico ed esistenziale teorico applicato ai pazienti tossicomani e che presentano anche un disagio mentale (Di Petta 2006, pp. 193-230). Tale esperienza così applicata è una potente forma di terapia che si concentra sulle dimensioni problematiche complesse radicate nell'esistenza umana, dando movimento al tempo bloccato tipico della realtà tossicomanica. La patologia consente un accesso all'esperienza temporale del paziente, infatti in molte di queste persone l'identità umana si perde pur mancando una sintomatologia psicotica. In questi casi l'unico modo per ritrovare una dimensione vitale è entrare in contatto con un'altra persona, per cui provare empatia per la dimensione emotiva e affettiva dell'altro. '*L'epochè*' è la condizione preliminare di questa impostazione, soprattutto quando è necessario che il terapeuta abbandoni il proprio ruolo. Le esperienze vissute si mescolano liberamente in un contesto totalmente emotivo. All'interno del gruppo successivamente le emozioni condivise rivelano una dimensione vissuta significativa, fatta di dolore e piacere, impotenza e felicità, solitudine e vicinanza, rabbia e amicizia, una sorta di 'posizione affettiva fondamentale' (Heidegger 1927).

L'approccio di gruppo è centrato sulla ricerca di un autentico incontro intersoggettivo quale evento cruciale incarnato o come '*purple zone*' (Hersch 2003) o '*dual thirdness*' (Messas e Fukada 2018, pp. 160-191). Nello stesso modo la situazione, che viene vissuta faccia a faccia tra i due partecipanti nel mezzo del gruppo, rappresenta il passo necessario per qualsiasi cura successiva. Lo sfondo fenomenologico si rende estremamente utile soprattutto in questo incontro ravvicinato (faccia a faccia), poiché il partecipante si sente accolto come una persona piuttosto che esclusivamente come un paziente. L'esperienza vissuta che si rappresenta in questi momenti (qualsiasi esperienza vissuta, comprese le esperienze deliranti o allucinatorie) ha la sua intenzionalità (sulla verità). Le esperienze nel contesto emotivo del gruppo fenomenologico si mescolano liberamente tra loro e producono cambiamenti e trasformazioni in tutti i partecipanti, determinando un passaggio dalle prime emozioni negative alle emozioni finali positive, come un viaggio dall'impotenza alla speranza, dal dolore alla luce, dalla solitudine alla vicinanza intima.

Il terapeuta, come si è detto, non è fuori dal gruppo, ma completamente al suo interno, costruendo una situazione dove si sta contemporaneamente l'uno accanto all'altro (*Nebeneinandersein*), l'uno-davanti-ad-un-altro (*Voreinandersein)* e l'uno-con-altro (*Miteinandersein*). Nel gruppo si ha quindi la possibilità di vivere uno spazio e un tempo in cui non è importante rispondere alla domanda 'chi sono io?', ma dove prevale il chiedersi 'che cosa provo?' e 'come mi sento?'.

Quadro teorico e setting 'fuori luogo'

Il mondo della vita (*Lebenswelt*) è il luogo di questo incontro 'di base' (Di Petta 2004), in cui la struttura intersoggettiva e trascendentale degli esseri umani può emergere. Husserl, in

un vasto movimento teorico che abbraccia l'eredità kantiana e quella dell'idealismo e dello storicismo tedesco, pone il puro io (o «polo-I») come il centro di tutte le 'esperienze vissute', la cui identità stabile si sviluppa specificamente nella dimensione di temporalità e memoria. Quindi si ottiene una stratificazione complessa ma unitaria di elementi e livelli (corporeo, volitivo-emotivo, psichico, ecc.) e il nostro 'sé trascendentale', pura coscienza e insieme di funzioni che regolano l'esperienza, è connesso, negli ultimi scritti husserliani, al mondo della vita (il *Lebenswelt*), caratterizzato dalla dimensione dell'intersoggettività e dalla relazione tra me e gli altri.

Il mondo-della-vita del tossicomane è condizionato dalla presenza o dall'assenza della sostanza stupefacente o dai comportamenti di abuso, i quali, mentre il soggetto ne sta sperimentando gli effetti, hanno la capacità di assorbire completamente la coscienza intenzionale dei soggetti e di modificarne la strutturazione spazio-temporale. Siccome i pazienti durante la loro vita non sono sempre sotto effetto di sostanze o dediti totalmente ai comportamenti d'abuso, il loro stato di coscienza intenzionale si modificherà a seconda che l'oggetto *dell'addiction* stia folgorando o meno la loro esperienza vissuta. Potremmo dire, quindi, che i pazienti esperiscono l'*addiction* fondamentalmente in queste tre dimensioni:

1) *Floating world-of-life*: quando il soggetto è sotto effetto della sostanza di abuso viene agito in modo passivo, perdendo un'intenzionalità fluida, in cui il senso comune è il risultato pre-riflessivo di una stabilità intenzionale (*Selbstverstaendlich*). In circostanze di alterazione da abuso di sostanze vi è dunque una sorta di instabilità intenzionale, che si identifica con il termine di mondo fluttuante, dove il tempo vissuto è liquido e indefinito. La dove normalmente non c'è presente senza passato e senza futuro, quando si perde la connessione del tempo interno, nella situazione del tossicomane, rimane solo un momento transitorio di soddisfacimento, in cui non appena si raggiunge il momento di piacere, che di colpo svanisce, si è poi condannati ad un ripetere impulsivo e compulsivo. Quando il paziente sperimenta la voglia della sostanza, sia il passato che il futuro collassano, in particolare il passato si riduce esclusivamente 'all'ultima volta in cui ho preso la droga'. Allo stesso modo quando il paziente sperimenta lo sballo è così assorto nel presente, che non è più in grado di vedere il futuro. Alla fine, dunque, non vivendo il passato e avendo perso il contatto con il futuro, il paziente smette di essere in grado di cogliere il presente, rimanendo «intrappolato in questa ripetizione senza possibilità di andare avanti» (V.E. von Gebsattel 1954, pp. 220-227). L'istantaneità, l'istante puro è il 'buco' tra l'ultima dose e la prossima, non altro che l'istante liquido dello 'sballo', la cui liquidità è circolare e conserva del movimento lineare solamente una mera illusione, poiché, come si è detto, la coscienza alterata e il tempo dell'istante insondabile dominano tutto il resto. Questo stato di coscienza o questo modo di essere potrebbe essere scambiato con quello della maniacalità, in realtà si tratta di condizioni assai diverse. Il maniacale appare iperattivo, il tossicomane è passivo in questo momento di beatitudine, l'istante che vive il tossicomane è dilatato e ingoia passato e futuro, quello del maniacale è un istante che si futurizza continuamente svincolato dal passato. Il maniacale si sente onnipotente, il tossicomane vive la beatitudine dell'impotenza.

2) *Craving word-of-life*: quando l'oggetto dell'*addiction* non è presente vi è la fase di astinenza o *craving*, caratterizzata dalla mancanza della sostanza e dal desiderio incoercibile di riaverla. In questa fase c'è una polarizzazione intenzionale assoluta e mirata al riottenimento della

sostanza. L'intenzionalità è polarizzata sull'obiettivo da raggiungere e gli altri sono considerati esclusivamente strumenti per il suo raggiungimento. Un senso acuto e intollerabile di vuoto si fa sempre più pressante, rabbia, irritabilità e solitudine, sono emozioni che inondano lo stato d'animo del tossicomane. Appare evidente un contrasto enorme tra lo spazio freddo in cui si soffre per la sostanza, che può essere definito con il termine 'assenza' e lo spazio caldo in cui si gode con la sostanza, che può essere definito con il termine 'presenza'. Quando il soggetto sperimenta questo incoercibile desiderio tutto è manipolato e si riduce ad essere solo un ostacolo alla relazione che il tossicomane instaura con la sostanza. La ricaduta e la nostalgia, che rappresenterebbero le vie di uscita da questa terribile condizione, sono strettamente correlate all'esperienza del *craving*, la cui intenzionalità è totalmente rivolta alla ricerca di sostanze, poiché il ricordo del piacere provocato dal suo uso/abuso è indimenticabile. Generalmente il soggetto è completamente assorbito nell'ottenere il più presto possibile la sostanza, di cui ha sempre più bisogno per sentirsi vivo, orientando tutto il suo comportamento in tal senso. Anche in questo caso la struttura temporale del *craving* è un tempo circolare, in cui una catena collega il passato e il futuro, spostando continuamente il passato nel futuro e il futuro nel passato. La totalità strutturata dell'esistenza, a sua volta, si evolve nel tempo, poco a poco trasformando le proporzioni delle sue dimensioni temporali. In sintesi un'essenza atemporalizzante agisce in questo senso su una struttura temporalizzata (Messas 2015).

3) *Frozen world-of-life*: quando il soggetto è desensibilizzato alla sostanza o al comportamento di abuso si entra in una fase di cronicizzazione, in cui gli effetti del comportamento di abuso sono ormai attenuati, ma il soggetto non riesce a riprendere una vita normale, appare apatico, abulico e tutto il suo mondo è grigio. Questa dimensione viene definita come mondo-della-vita congelato. Il tempo, lo spazio e il corpo vissuti e altri parametri esistenziali differiscono enormemente rispetto al mondo-della-vita fluttuante. Con il subentrare di uno stato di intossicazione cronica, la coscienza del paziente diventa vischiosa e il corpo vissuto viene bloccato, ora si trova nello stato che chiamiamo 'mondo ghiacciato'. Il corpo è stato, in realtà, modificato a livello neurobiologico da un innesto chimico, che inserisce un nuovo elemento artificiale rilevante nel corpo vissuto. Il corpo oggetto (*Koerper)* è il veicolo di sostanze potenti, che possono alterare con successo tutte le sensazioni e percezioni e l'intera esperienza del mondo, riducendo il sé del tossicodipendente a niente di più che un corpo mineralizzato e denaturato (*Koerper-ding*). La sua intenzionalità è coagulata, il tempo è insulare ed è stato ridotto a un puro presente congelato, senza passato e senza futuro. Anche gli altri sono diventati oggetti irraggiungibili senza vita, come irraggiungibili lontani pupazzi di neve. Tragicamente questi pazienti diventano semplici spettatori della loro esistenza e per sentirsi ancora vivi hanno bisogno di più sostanze. La crisi del vortice spazio-temporale alla fine porta inevitabilmente al colpo del vuoto (*le coup de Vide)*: l'esperienza di irrealtà o nessuna esperienza di sé. Il crollo totale del mondo è la destinazione, risultato finale comune di scomposizione della struttura temporale e spaziale di 'esser-ci' ('*Da-sein*'). Essere-nel-nulla diventa la condizione tipica dei tossicomani nella dimensione congelata, che è diventata una sorta di punto terminale della loro esistenza.

Nei servizi per l'*Addiction o Mental Health* dove lavoriamo ci sono per lo più incontri di soglia, che si svolgono nei corridoi, in strada, a casa o al banco del metadone. L'estrema variabilità geometrica dell'ambiente, le condizioni compromesse della coscienza dei pazienti e

l'imprevedibilità della richiesta, rendono questi incontri puntiformi, svolazzanti, estremamente diretti e senza alcun filtro (ad es. appuntamenti, liste d'attesa, ecc.). Paradossalmente questi scambi sono diventati pieni di contatti con l'altro, ma allo stesso tempo rispettano la definizione del vero incontro stabilito da Buber (Buber 1923), dove ogni mezzo cade. Possono essere definiti incontri *one-shot*, in cui è presente la simmetria delle parti, la velocità dello scambio e la necessità di dire tutto l'essenziale in una volta. Durante questi momenti d'incontro senza sovrastrutture appare importante cogliere qualcos'altro, anche un piccolo dettaglio e inviare qualcosa di essenziale alle persone incontrate. L'accordatura, la graduazione dell'empatia, sono elementi chiave di questo processo.

Dall'osservazione di questi contesti di cura nasce la definizione 'fenomenologia ad alzo zero', creata da Di Petta (2004) per descrivere la particolare atmosfera intersoggettiva che si crea nel momento di un incontro di gruppo, che va al di sopra e al di là delle linee guida delle ordinarie impostazioni. Pure se maggiormente strutturati rispetto agli incontri *one-shot* descritti prima, gli spazi del gruppo sono luoghi e momenti, in cui l'odore degli altri, i loro modi di vestire, camminare o inghiottire le loro parole, così come i loro occhi, luminosi, disforici o spenti e semichiusi, sono tutti elementi chiave del processo. In questi incontri, non si può mai separare l'attrazione atmosferica dal dettaglio eidetico. Il modello di riferimento non è definibile come un 'gioco di scacchi' infinito tra un terapeuta e un paziente, ma come un singolo 'incontro di boxe', dotato di tutta la possibile intensità nella speranza contro la sconfitta, nel prevalere della vita contro la morte e nel tentativo tenace di perforare il velo della sostanza.

L' 'eliminazione dei ruoli' e il coinvolgimento del clinico come fondamentali per l'evoluzione dell'esperienza vissuta ne fanno una terapia gruppale che va oltre il trattamento tradizionale. Questa forma di intervento, con la sua caratteristica atmosfera, nei servizi sanitari pubblici (centri diurni, carcere, ambulatorio medico), dove è stata applicata, ha funzionato molto bene per il 'contenimento' delle equipe di lavoro multiprofessionale, dimostrando quanto il fattore umano sia un fattore che cura ed evidenziando l'abilità della psicoterapia fenomenologica nel comprendere il mondo della persona, spesso osservata e trattata solo in frammenti.

Conclusione e prospettive

In conclusione il proposto approccio fenomenologico si rivela molto utile sull'aggancio e sulla tenuta relazionale di pazienti, che in genere sono refrattari, respinti da altre parti, abituati a vita nomade, profondamente minati nell'identità personale. Da qui la necessità e il forte richiamo, soprattutto nella tossicomania complicata da comorbilità psichiatrica, di una svolta che rimetta al centro della scena il paziente in quanto uomo e l'operatore in quanto esistenza-con-lui. L'approccio 'ad alzo zero' con il rigore dell'epochè, azzera le teorie e le tecniche pre-acquisite e mette a fuoco immediatamente quello che, in modo duale o plurale, paziente e operatore vivono allo stato continuamente nascente: la condivisione dell'esperienza di esistere e di mutare nel tempo e nello spazio della cura, intesi come tempo e spazio della vita e del mondo. Questo approccio fenomenologico alla psicoterapia di gruppo

dei tossicomani e psicotici è stato applicato in quei centri per le dipendenze e di salute mentale (e nei centri psichiatrici in carcere) con il contatto quotidiano con i pazienti e ha sempre dato origine a un'intensa atmosfera emotiva. Una delle idee più importanti della fenomenologia è la profonda unione tra il soggetto, le altre persone e il mondo della vita, che offre un enorme potenziale di trasformazione, molto utile in un contesto modificato di psicoterapia di gruppo. In questo senso come ben descrive Manuela Trevisi: «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».

L'idea di una fenomenologia plurale (essere-noi-nella-cura), inoltre, la realizzazione di Binswanger di una 'noità-che-ama' (Binswanger 1942) in un gruppo emotivo composto da medici e pazienti insieme, è stato anche il risultato della disperazione dovuta agli incontri falliti con le esistenze dei tossicomani e degli psicotici. L'intenzione era quella di offrire un luogo in comune e intimo, un nuovo spazio, un nuovo tempo, in cui chiunque potesse avere la possibilità di sentire completamente la propria condizione esistenziale. Per alcune di queste esistenze perdute, questo nuovo approccio fenomenologico è diventato una sorta di via d'uscita, che attraverso la cura può alla fine portare alla libertà e al mondo.

La ricchezza di questa innovazione risiede nella possibilità di massimizzare il contatto, rendendolo denso e significativo e di conseguenza permettendo la creazione della relazione terapeutica e del progetto di cura. Gli strumenti della psicopatologia fenomenologica e quelli della *Daseinanalyse* e in senso lato, la capacità di cogliere le esperienze, tipica della fenomenologia, si sono mostrati utili per la costruzione di questa proposta, nata da un rigoroso quadro teorico e con le caratteristiche di efficacia e riproducibilità. L'idea più importante della fenomenologia, l'unione profonda tra il soggetto e gli altri nel mondo della vita, da un punto di vista trascendentale, è incorporata nel *Dasein-gruppen*. Questa visione offre un enorme potenziale di trasformazione ed è auspicabile che si debba essere in grado di utilizzarla e applicarla in un contesto modificato di psicoterapia di gruppo, per prenderci cura di noi stessi e dei nostri pazienti.

Bibliografia

Basso E. 2009, *L'apriori nella psichiatria fenomenologica*, in «Lo sguardo in anticipo. Quattro studi sull'apriori», Edizioni di Sofia, Milano, pp. 9-48.

Binswanger L. 1942, *Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*, Niehans, Zurich.

Binswanger L. 1963, trad. it. *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973.

Bion W.R. 1961, trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Armando, Roma 2013.

Blankenburg W. 1991, trad. it. *La perdita dell'evidenza naturale. Un contributo alla psicopatologia delle schizofrenie pauci-sintomatiche*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.

Borgna E. 1996, *Ancora la Psicopatologia?*, in «*Atque*», n.13, pp. 155-178.

Buber M. 1923, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri scritti*, San Paolo, Milano.

Bugental J.F.T. 1978, *Psychotherapy and Process: The Fundamentals of an Existential-Humanistic Approach*, Random House, New York.

Buytendijk F.J.J. 1964, *Algemenetheorie der menselijkehouding en beweging*, Het Spectrum, Utrecht.

Callieri B. 1982, *L'ambiguità dell'incontro*, in Giberti F. (a cura di), *L'identità dello psichiatra*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, pp. 21-25.

Callieri B. 1983, *Antropologia e psichiatria. Dall'oggettività del 'caso' all'esperienza di rapporto e di incontro con la persona*, in «Medicina e Morale», n. 180.

Callieri B. 1993, *L'esperienza del leib sessuale nei tossicodipendenti*, in «Attualità in Psicologia», n. 8, pp. 5-9.

Calvi L. 2013, *La coscienza paziente. Esercizi per una cura fenomenologica*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Di Petta G. 2004, *Il mondo tossicomane, fenomenologia e psicopatologia*, Franco Angeli, Milano.

Di Petta G. 2006, *Daseinsanalyse e Gruppen-daseinsanalyse. L'incontro, l'amore, la cura tra tossici, psicotici e lucidi*, in Besoli S. (a cura di), *Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro. I margini di un'esplorazione fenomenologico-psichiatrica*, Quodlibet Studio, Macerata, pp. 193-230.

Di Petta G. 2006, *Gruppoanalisi dell'esserci: tossicomania e terapia delle emozioni condivise*, Franco Angeli, Milano.

Di Petta G. 2010, *Il vissuto del vuoto: tempo, vissuto, cambiamenti. Per una fenomenologia dell'Epochè*, in «Comprendre»; ora in Di Petta G. 2012, *Nel nulla esserci. Il vuoto, la psicosi, l'incontro*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.

Eletto A. 2017, *Nella patria degli interrotti. Doppia Diagnosi. Approccio Fenomenologico*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.

Foulkes S.H. - Anthony E.J. 1973, *Group Psychotherapy. The Psychoanalytic Approach*, Penguin Books, London.

Frøkedal H. - Stifoss-Hanssen H. - Ruud T. - DeMarinis V. - Gonzalez M.T. 2017, *Existential group practice run by mental healthcare chaplains*, in «Norway: a nationwide cross-sectional study. Mental Health, Religion & Culture», n. 20 (8), pp. 713-727.

von Gebsattel V.E. 1954, *Zur Psychopathologie der Sucht*, in «Prolegomena einer medizinischen Anthropologie», Springer, Berlin, pp. 220-227.

Goldner-Vukov M. - Moore L.J. - Cupina D. 2007, *Bipolar disorder: from psychoeducational to existential group therapy*, in «Australasian Psychiatry», n. 5(1), pp. 30-34.

Heidegger M. 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970.

Hersch E. 2003, *From Philosophy to Psychotherapy: A Phenomenological Model for Psychology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, University of Toronto Press, Toronto.

Husserl E. 1935-1937, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la Fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.

Jaspers K. 1913-1959, trad. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.

Lantèri-Laura G. 1968, *Phénoménologie de la subjectivité*, PUF, Paris.

Maslow A.H. 1962, *Toward a psychology of being*, Van Nostrand, Princeton.

Masullo A. 2003, *Paticità e indifferenza*, Il Nuovo Melangolo, Genova.

May R. - Angel E. 1994, *Existence*, Jason Aronson Inc. Publishers, Lanham.

Merleau-Ponty M. 1943, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

Messas G. 2015, *Postfazione. Il significato dell'intossicazione da sostanze e le origini della psicosi: per una psicopatologia fenomenologica dell'associazione tra uso/abuso di sostanze e psicosi*, in Di Petta G. e Tittarelli D. (a cura di), *Le psicosi sintetiche. Il contributo della psicopatologia fenomenologica italiana alle psicosi indotte da sostanze*, Giovanni Fioriti Editore, Roma.

Messas G. - Fukuda L. 2018, *O diagnóstico psicopatológico fenomenológico da perspectiva dialético-essencialista*, in «Revista Pesquisa Qualitativa», São Paulo (SP), n. 11 (6), pp. 160-191.
Minkowski E. 1936, *Vers une cosmologie. Fragments philosophiques*, Aubier-Montaigne, Paris.
Minkowski E. 1966, trad. it. *Trattato di psicopatologia*, Feltrinelli, Milano 1972.
Plessner H. 1923, trad. it. *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, Clueb, Bologna 2007.
Rogers C. 1956, *On Becoming a Person*, Brown Book Group, Little.
Sartre J.P. 1943, *L'*être et le néant. Essai d'*ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
Scheler M. 1923, trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980.
Schneider K. 1959, trad. it. *Psicopatologia clinica*, Città Nuova, Roma 1983.
Stanghellini G. - Imbrescia R. 2010, *Il tatto come organo di senso che ci orienta nelle relazioni sociali. Da Gadamer a Derrida*, in «Comprendre», n. 21, 266-291.
Stein E. 1917, trad. it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985.
Straus E. 1930, *Vom Sinne der Sinne*, Springer, Berlin.
Tatossian A. 1979, *Phénoménologie des Psychoses*, Masson, Paris.
Tellenbach H. 1968, trad. it. *L'aroma del mondo. Gusto, olfatto, atmosfere*, Edizioni Marinotti, Milano 2013.
Trevisi M. 2018, *Il campo relazionale nell'urgenza. L'intensità del contatto e dell'ascolto in una realtà istituzionale*, in «Quaderni di Cultura junghiana. Nuova edizione», Roma.
Weizsäcker von V. 1967, *Pathosophie*, Vandenhoeck § Ruprecht, Goettingen.
Yalom I.D. 1980, trad. it. *Psicoterapia esistenziale*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

Il fermento riformistico basagliano: memorie di un'esperienza. Dialogo tra Francesco Di Nuovo[1] e Vito Marino De Marinis[2]

F. Di Nuovo

Nel contesto di una raccolta di riflessioni che tra i suoi temi pone quello della memoria, come vuole darsi il presente fascicolo di *QDCJ*, viene a prendere corpo questa mia provocazione sulla tua giovanile esperienza basagliana.

Almeno tre motivi, penso, forse verrebbero già a giustificarla.

Innanzitutto, si tratta del valore stesso che s'incarna nella figura e nell'opera di Franco Basaglia, valore, questo, che, a ben vedere, trascende la dimensione *psi*, in senso stretto, per acquisire una portata d'incisiva valenza sociale e culturale; e, proprio a ridosso di questo punto, vi si può forse annusare l'inconfondibile aroma junghiano che proviene dal complesso intreccio tra dimensione individuale e collettiva.

Penso poi che una riflessione di taglio propriamente analitico, proveniente da un'esperienza aurorale del tuo percorso formativo, qual è appunto il tuo incontro con Basaglia, possa forse costituire un valore aggiunto per cogliere della sua opera alcuni nuclei essenziali.

Infine, vorrei chiederti, e ciò sul filo di una risonanza più personale, come questa esperienza abbia potuto agire nello sviluppo della tua vicenda analitica.

V.M. De Marinis

Provo a risponderti risvegliando ricordi che risalgono a più di quaranta anni fa.

Quando parli di esperienza *aurorale* cogli perfettamente nel segno, avevo appena ventitré anni quando incontrai le prime letture che parlavano dell'esperienza basagliana.

Anche se prima di iniziare Psicologia avevo già letto alcune opere di Freud, come per esempio *L'interpretazione dei sogni*, una rigida visione ideologica mi faceva pensare ancora all'analisi come 'esperienza di cura per i borghesi' che tendeva a sottrarre gli individui alla lotta di classe, attraverso una mistificazione che provava a ridurre a dimensione individuale quello che invece proveniva dall'*alienazione* frutto dei rapporti di potere derivanti dalla società divisa in classi.

In un clima di rivoluzione possibile, il disagio mentale veniva così ricondotto direttamente

[1] Psichiatra, analista CIPA.

[2] Psicologo, analista CIPA.

alla responsabilità della società, che andava quindi prima di tutto cambiata. Parallelamente iniziavano a girare le opere di Laing e Cooper, sulla critica alla famiglia patriarcale: era un periodo fervido e entusiasmate.

A Trieste stava avvenendo qualcosa di rivoluzionario, si destrutturava uno dei simboli del mondo borghese che aveva tentato di recludere la 'follia' in un mondo separato.

Si tentava di ridare dignità umana al 'folle', al 'pericoloso per sé e per gli altri': non avevo ancora letto *La storia della follia nell'età classica* di M. Foucault, ma l'immagine della '*Nave dei folli*' di Hieronymus Bosch era parte dell'immaginario dell'ambiente che mi circondava.

Poi andai a Trieste e, dopo una visita all'Ospedale Psichiatrico, ebbe così inizio la mia esperienza: era previsto che i volontari andassero a risiedere nei centri esterni, insieme ai degenti appena dimessi, per aiutarli nel loro reinserimento sociale.

La vita accanto a persone che iniziavano a reimparare a prendersi cura di sé, che dopo decenni di regressione istituzionale potevano scegliersi gli abiti, averne cura, personalizzare lo spazio abitativo, e incontrare i 'normali' per la strada e al bar fu un'esperienza entusiasmante e … destrutturante. Nell'incontro quotidiano, fianco a fianco, prendevo infatti consapevolezza della dimensione più radicale della follia, del fatto che persone che, man mano che si umanizzavano, non abbandonavano comunque la dimensione del delirio; così restavano elementi di imprevedibilità che li rendevano, ai miei occhi, incomprensibili e che attivavano emozioni intense di paura e di angoscia.

Quindi insieme all'esperienza di partecipare ad un evento eccezionale che poteva essere racchiuso nel concetto di liberazione dei malati e di messa in crisi delle ordinarie convenzioni sociali (questa tensione ideale era ciò che animava il gruppo dei medici, degli infermieri e dei volontari) iniziò a prendere consistenza in me che c'era qualcosa di *intrinseco*, oggi direi di *psichico*, che andava certamente oltre la semplice equazione che faceva derivare la follia dalla malattia della società.

Certo avevo ben colto la differenza fra lo stato delle persone viste nel Reparto dei "laceratori" all'Ospedale Psichiatrico di Roma, visitato in precedenza, e l'umanità che iniziava a sbocciare nei volti dei degenti del centro di Aurisina in cui ero andato ad abitare: erano, questi, volti anonimi, vere e proprie maschere della follia.

F. Di Nuovo

Mi pare di poter forse cogliere in quanto tu dici l'*incipit* più autentico di ogni *avventura* analitica: ovverosia, il passaggio da una posizione concretistica e dogmatica (l'irrisolto è tra le cose del mondo e fuori di noi; trattandosi, in questo caso, della società borghese 'schizofrenogena') a una posizione che non schiva l'interdetto estraniante della follia e che, anzi, lo assume *paticamente* su di sé, facendosene carico e affrontando anche il *periculum* esistenziale che ne deriva. Penso, anzitutto, al valore etico di tutto ciò, ma vorrei anche aggiungere che senza questo passaggio forse non può darsi alcuna possibilità di trasformazione simbolica.

V.M. De Marinis

Sì, la parola *trasformazione* meglio racchiude quell'insieme, fatto di elementi contrastanti, che quell'esperienza aveva attivato: da una parte il fascino per la follia e per il deragliamento

dalla dimensione convenzionale che essa produce e la rottura dei limiti costrittivi della nostra convenzionale visione della realtà; dall'altra, la follia come dolore estremo, come vita vissuta solo in parte, chiusa, a volte, nel mondo angusto del delirio.

Proprio in un seminario sul delirio, tenuto nell'Ospedale psichiatrico di Trieste, incontrai l'opera di Carl Gustav Jung, che della follia ha sempre cercato il senso, la dimensione simbolica. In quegli anni iniziai infatti a leggere, visto con gli occhi di allora, un autore, Jung, per l'appunto, che aveva iniziato il suo lavoro in un ospedale psichiatrico, il *Burghölzli*, e che aveva cercato di dare un senso alle produzioni psicopatologiche, nel tentativo di curare quella che ancora chiamava la 'malattia mentale'. Quindi, non solo umanizzare il folle, ma anche comprenderlo e curarlo, nel rispetto pieno della specificità di un 'destino', com'è implicito nel concetto cardine di individuazione.

In questi pochi concetti si può racchiudere l'inizio della mia avventura nel mondo analitico e il lascito dell'esperienza basagliana.

F. Di Nuovo

Quanto dici mi fa venire in mente un tema, penso, molto caro alla tua riflessione analitica. Mi ricordo, al riguardo, circa quindici anni fa, io ancora allievo in formazione, di un tuo seminario sullo specifico dell'assetto mentale dell'analista: ti soffermasti allora sull'ineludibile valore del farsi carico della responsabilità dell'altro; ove l'altro è però colto – e ciò, secondo alcuni tra i più avvertiti interpreti dell'opera di Basaglia, è il suo più fecondo lascito – innanzitutto, nella sua originaria dimensione d'immediatezza e di autenticità. L'attenzione in primo luogo, dunque, alla sua storia e a quel nucleo essenziale d'intimità che vi si dispiega, prima ancora che ad ogni formulazione e pre-comprensione teorica. Ma, se vogliamo, ciò potremmo anche considerarlo il presupposto fondativo dell'insegnamento junghiano. E, quindi, permettimi d'immaginare che non sia senza significato che tu abbia cominciato ad avvicinarti a Jung, proprio nel corso di un seminario in quel di Trieste …

V.M. De Marinis

Sì, insieme ad altri motivi che, come sempre, si scoprono dopo scelte e decisioni. Ma in quel periodo ciò che più mi affascinava era la dimensione dell'azione, dell'atto trasformativo, che era nelle intenzioni Basaglia e del gruppo che intorno a lui si era creato: abbattendo le mura dell'ospedale, si sarebbe fatta crollare la separazione tra 'Il sano e il malato', tra 'la normalità e la follia'.

La follia è una condizione umana che è presente in ognuno di noi insieme alla ragione, e la critica veniva rivolta certo alle strutture dell'esclusione, ma anche a tutte le istituzioni culturali, la cui funzione era quella di etichettare, codificare e fissare in ruoli congelati quelli che vi appartengono.

Solo in seguito, ho potuto capire quanto quell'orientamento fosse influenzato dalla cultura fenomenologico-esistenziale, una cultura che mette in primo piano il rispetto e il tentativo di comprendere la specificità del destino di ogni singolo essere umano.

La responsabilità si gioca quindi nell'accogliere quel destino e pensare che solo all'interno di quel destino le trasformazioni sono possibili.

Tornando a quel periodo, mentre l'azione politica 'metteva tra parentesi la malattia mentale', incontrai in Jung, nello Jung del *Burghölzli*, un altro tipo di azione: con la malattia mentale ci si confronta personalmente, nel tentativo di comprenderla e trasformarla. Per far questo è necessario 'mescolarsi' personalmente con la follia, a volte compromettendo la propria 'sanità'. Pensiamo all'esperienza con la Spierlein.

Sì, in quel 'mescolamento' responsabile, risiede per me il lascito di maggior valore dell'esperienza del primo Jung, valore che credo accompagni il lavoro che, ogni giorno, ognuno di noi svolge.

Certo, oggi il mondo è cambiato e, nonostante la regressione della cultura psichiatrica, e non solo, verso una visione pseudoscientista di ritorno, la legge Basaglia ricorda agli operatori della salute mentale che incontrare l'umanità dell'altro è il primo atto veramente terapeutico.

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 MAIUSCOLETTO, sottolineature o grassetti.
- Il testo **non** deve contenere tabulazioni di alcun genere..
- 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', mangero', piu', cosi' 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.