

QUADERNI  
*di*  
CULTURA  
JUNGHIANA

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

*Spirito del tempo e problema del senso  
Tracce di incompiuto e di inquietudine*

a cura di Aldo Cichetti e Roberto Manciocchi



Nuova serie n° 4 – 2023



# QUADERNI *di* CULTURA JUNGHIANA

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

*Spirito del tempo e problema del senso  
Tracce di incompiuto e di inquietudine*

a cura di Aldo Cichetti e Roberto Manciocchi

Nuova serie n° 4 – 2023

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

Rivista annuale on line – <https://quadernidiculturajunghiana.it/>

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

### **Direttrice Responsabile**

Angiola Iapoce

### **Direttore Scientifico**

Michele Accettella

### **Rappresentante della Commissione Scientifica**

Michele Accettella

### **Comitato di redazione**

Michele Accettella, Franco Bellotti, Aldo Cichetti, Angiola Iapoce, Roberto Manciocchi, Anna Moncelli, Caterina Romagnoli, Giuseppe Vadalà

### **Redattrice capo**

Anna Moncelli

### **Comitato scientifico**

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

© CIPA – Istituto di Roma e dell'Italia centrale

Sede: Centro Italiano di Psicologia Analitica

Via Savoia 23 – 00198 Roma

+39 06 3231662

+39 373 7497631

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

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

Nuova serie n° 4 – 2023

Impaginazione digitale e allestimento copertina a cura di Luca Mozzicarelli

In copertina: G. Balla, *Lampada ad arco (Uccidiamo il chiaro di luna)*, 1909/1911, N.Y., MOMA

È consentito citare e copiare parti dei testi contenuti a condizione che: si citi la fonte, si citi l'autore, non si modifichi il contenuto, non si faccia dell'opera un uso a scopo di lucro o commerciale.

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

# INDICE

**Editoriale** 5

INCONTRI AL CIPA, a cura della Redazione

---

**Per un'ecologia della parola. Le origini e il destino della narrazione  
nello sviluppo, nella clinica e in letteratura** 9  
*Anna Maria Cester*

A TEMA, a cura della Redazione

---

**La ricerca del senso in una nuova epoca di caos sistemico** 23  
*Romano Màdera*

**Considerazioni sul senso nella contemporaneità** 29  
*Chiara Giubellini*

CONTEMPORANEA, a cura di Anna Moncelli

---

**Il senso della violenza nelle opere di Simona Bramati** 39  
*Giovanna Di Carlo*

**L'identità di genere come ricerca di senso** 49  
*Anna Moncelli dialoga con Magda Di Renzo*

APERTURE, a cura della Redazione

---

**Alla ricerca del senso perduto. Un delirio religioso** 63  
*Giuseppe Vadalà*

**La questione del senso (e del non senso)** 83  
*Angela Ales Bello*

**Alla ricerca del 'senso della vita'**  
*Fabrizio Michetti* 93

**Paura e inquietudine. Note su Eschilo**  
*Fiorinda Li Vigni* 99

**RICERCHE TEORICO-CLINICHE**, a cura della Redazione

---

**Sincronicità del futuro**  
*Ivan Di Marco* 111

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

---

**Fellini e l'Ombra**  
*Aldo Cichetti dialoga con Catherine McGilvray* 123

**INVITO ALLA LETTURA**, a cura della Redazione

---

**Paulo Barone, Il bisogno di introversione. La vocazione segreta del mondo contemporaneo**  
*Michele Accettella* 131

**Vittorio Lingiardi, L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico**  
*Angiola Iapoce* 135

**SETTING FUORI LUOGO**, a cura della Redazione

---

**'Nessuno nega che in certi casi gli psicofarmaci siano necessari, però...'**  
*Walter Procaccio* 143

Collaborano al numero 149

Per gli autori 152

## Editoriale

«La realtà è inequivoca», premette W.R. Bion nell'introdurre il suo lavoro forse più affermato, accettato e conosciuto: *Apprendere dall'Esperienza* (Astrolabio, Roma 1962, p. 7) «per questa ragione l'analista e l'analizzando possono facilmente indulgere a ritirarsi dall'esperienza» (*ibidem*), rifiutando di accettare la dolorosa frustrazione di poter stare solo dentro il limite dei *continui equivoci del discorso* (i riferimenti segnici, appunto, che rimandano continuamente rispetto a una realtà mai afferrabile completamente e 'una volta per tutte' da parte di qualunque dire).

Questa indicazione, che Bion riferisce all'impresa psicoterapica, crediamo valga massimamente per un discorso sul *sensu*.

Il *sensu* è, innanzitutto, un termine linguistico che indica e supporta una pluralità di possibili immagini e significati. Qualunque affermazione che volesse pretendere assolutezza e compiutezza si rivelerebbe già 'priva di senso' in quanto inconsapevole del proprio limite; potremmo dire che stare fin dall'inizio 'nel senso' finisce proprio per svilirlo. Il termine va dunque declinato in relazione a una polarità di gamma che potrebbe andare dal contesto religioso a quello scientifico (facendo solo presente, di sfuggita, che le pretese di 'neutralità' della scienza si scontrano poi con potenti pratiche quotidiane intrise di spinta al raggiungimento di scopi carichi di un 'senso materialisticamente connotato').

Diverso è un tipo di discorso che ci pone in una prospettiva che valorizza il processo, il percorso. Qui solo la continua ricerca di senso, non il suo raggiungimento definitivo, determina la possibilità di *farne esperienza* (in quanto non si dà esperienza senza distanza dall'oggetto dell'esperire).

Queste note preparano dunque il lettore alla frustrazione dell'assenza e della distanza. Chi comincerà a leggere viene avvertito: non troverà ciò che cerca se chiede risposte assolute, esaustive. Tali risposte non possono essere messe in parola ma solo esperite, sono le risposte del Mistico inteso *a la Wittgenstein*, non i continui tentativi del discorso.

E proprio un tale discorso incontra, oggi, molteplici difficoltà.

Non è nuovo a questi disagi: la sua problematica collocazione è iniziata probabilmente molto tempo fa, ai tempi della 'Grecia'. Da quando, come ha scritto Jung, 'gli dèi sono diventati malattie'. La sua crisi tuttavia si è decisamente accentuata nella modernità. Non che ne manchi la richiesta, al contrario, nella stanza d'analisi sempre più possiamo confermare l'osservazione dello stesso Jung che la *sensazione di mancanza di senso* è la prima causa della nevrosi. Il problema, come dicevamo, sembra collocarsi piuttosto nella frenetica richiesta di risposte, al punto che, in merito, è possibile affermare qualcosa di simile a quello che scriveva Roland Barthes sul *discorso amoroso*, denunciando l'*estrema solitudine di una condizione di ricerca*, dato che un tale discorso:

è parlato da migliaia di individui [...] ma non è sostenuto da nessuno; esso si trova ad essere completamente abbandonato dai discorsi vicini: oppure è da questi ignorato, svalutato, schernito, tagliato fuori non solo dal potere, ma anche dai suoi meccanismi (scienze, arti, sapere) (R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, p. 4).

Accompagnati da tali premesse e consapevoli della problematicità dell'impresa nel contesto presente ci siamo inizialmente rivolti a quella sorta di magazzino infinito di informazioni (da non scambiare per ente intelligente) che è Chat Gpt (visto il titolo del numero, facente riferimento alla condizione attuale della società occidentale, ci sembrava l'interlocutore più appropriato...).

Questo lo scambio:

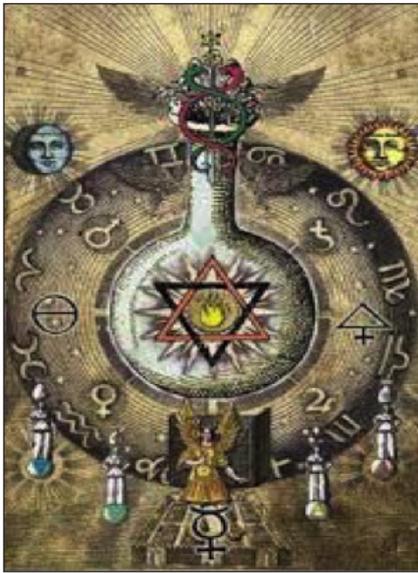
Curatori: «Mi puoi parlare del senso?»

Chat: «Il discorso sul senso della vita continua a essere una sfida complessa e soggettiva per molte persone. Al giorno d'oggi, molte persone cercano significato attraverso connessioni umane più profonde, lo sviluppo personale, il contributo alla società e la ricerca di un equilibrio tra benessere personale e obiettivi significativi. Le pratiche di *mindfulness*, la consapevolezza emotiva e lo sviluppo di uno stile di vita che riflette i valori personali sono diventati importanti nell'esplorare il senso della vita per molti individui. Tuttavia, le prospettive sul significato possono variare notevolmente da persona a persona, basandosi sulle esperienze di vita, le credenze e i valori individuali».

La diplomatica e asettica risposta di Chat lascia intravedere la questione cardine del momento attuale, emblematicamente evidenziata in questo insieme di informazioni ricevute.

*L'essere* in un eterno presente ha posto i suoi tabù: il negativo, la morte, l'oblio, l'assenza, la solitudine, il nulla, ecc. ecc. non hanno, per così dire, buona stampa. Con J. Hillman questi sono argomenti dei quali, da almeno cinquanta anni, è pericoloso parlare, se non per trattarli con distacco o, all'opposto, mediatico clamore, come se non potessero e dovessero appartenere alla fatica della quotidianità. La nuova 'religione' tecnocratica prospetta all'individuo una vita sempre più lunga e centrata sull'edonismo: si può rimanere sempre più giovani, si può e si deve essere sempre più 'sanati', anche e soprattutto rispetto alle 'ferite dell'anima'; il senso è ormai *cosa* astratta, è diventata parte di quelle che vengono spesso definite 'sterili discussioni', dai connotati religiosi, teologici, superstiziosi o, al meglio, come suggerisce Chat: 'meramente soggettivi', discorsi che escludono proprio quella caratteristica della quale si parlava su: la persistente, non evitabile ricerca. Una condizione questa in effetti che richiama il Freud più 'positivista' che, parlando da un vertice psicoterapeutico, sosteneva che già arrivare a porsi domande sul senso è segno di una condizione psicopatologica nevrotica, una condizione di disadattamento caratterizzata dalla presenza di pericolose fantasie che portano lontani dalla relazione con l'altro e dal principio di realtà.

Poco convinti dalla risposta su riportata abbiamo allora chiesto aiuto agli autori del presente numero ai quali, a questo punto, lasciamo la parola.



## 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.*



# Per un'ecologia della parola. Le origini e il destino della narrazione nello sviluppo, nella clinica e in letteratura

Anna Maria Cester

In questo momento storico nelle stanze di terapia sembra che si vada sempre più ampliando la *discrepanza tra linguaggio e realtà viva dell'esperienza*. Si coglie come la dissociazione di alcune parti, o dell'intero sé, non sia più soltanto una *patologia di un singolo individuo*, ma *dell'intero discorso culturale*, sradicato com'è dal suo terreno naturale, corporeo, originario. È veritativo. Come sottolinea Ivano Dionigi (2022), sul piano sociale sembra essersi rotto il patto di catoniana memoria tra le cose (*le res*) e le parole (*i verba*) e la parola non tiene più dietro alla cosa, ma viene ridotta a *vocabolo* ed identificata unicamente con medium comunicativo. D'altronde viviamo immersi in un'epoca di *controsensi* ed *ossimori*: reagiamo all'apertura della globalizzazione chiudendoci con muri fisici e mentali; sperimentiamo un progressivo impoverimento delle capacità di comprensione verbale, a fronte di un'esplosione dei mezzi di comunicazione, e a fronte della complessità e moltiplicazione dei problemi economici, sociali e morali operiamo una riduzione e un impoverimento del lessico. Sembra che quello linguistico sia un nuovo squilibrio che si aggiunge a quello sociale dell'immigrazione, ambientale del pianeta e sanitario della pandemia.

La parola non è proprietà personale né creazione del presente, ma si iscrive nella dimensione sociale e storica, e per questo richiama la necessità di una visione multidisciplinare ed integrata, compresa com'è tra natura e cultura, tra intrapsichico e intersoggettivo, tra bambino e adulto. Con Morin potremmo dire che essa è un oggetto complesso che stimola la necessità di una metodologia di riflessione che entra in contatto con il *paradosso* e la contraddizione, essendo una realtà viva e co-costruita, che fa parte di quel mondo naturale in cui la realtà umana della cultura con i suoi significati e i suoi simboli è pienamente compresa. Come una matassa di fili intrecciati richiama la necessità di una riduzione, la scelta di un filo da cui partire, ed un certo ordine con cui procedere per non confondersi. Seguendo questa immagine, il *filo* che seguirò è *l'ontogenesi del linguaggio* lungo lo sviluppo del bambino. Nel seguire questo filo dovremo fare riferimento alle due o tre fibre che si intrecciano nella composizione del filo stesso; *la psicanalisi evolutiva*, gli autori della *ricerca evolutiva* e qualche esponente della *linguistica*. Individuerò lungo questo tragitto dei nodi cruciali per l'evoluzione della *significatività, della narratività e della capacità comunicativa* che sono gli antefatti, i pre-requisiti che anticipano il linguaggio, ne preparano il terreno e ne orientano lo sviluppo, la sua efficacia e ricchezza.

## Il paradosso della natura umana per la psicanalisi

Parlando della Natura umana, Winnicott (1975) si pone questa domanda: ‘Qual è lo stato dell’essere umano in cui l’essere emerge dal non essere? Quali sono le basi della natura umana in termini di sviluppo individuale? Qual è lo stato fondamentale al quale ogni individuo, per quanto vecchio e con qualsivoglia esperienza, può ritornare per ricominciare da capo?’. E risponde: ‘Una descrizione di questa condizione deve implicare un *paradosso*. All’inizio vi è uno stato di solitudine fondamentale. Prima di essere soli, dice, non si è vivi’. Tanto da considerare questa solitudine come uno stato di transizione tra la vita e la non vita. Ma questo stato di *solitudine*, questo isolamento fondante deve essere sostenuto da un ambiente umano. Nella lunga evoluzione del feto, dalla storia pre-organismica nella composizione genetica dei genitori, alla nascita e poi nell’evoluzione drammaticamente rapida del bambino nei primi due anni di vita, l’essere umano vive una condizione profondamente dipendente: all’inizio letteralmente, dentro la madre, poi nel rapporto post-natale. La progressione che va *dall’essere solo* prima della nascita alla capacità dell’adulto di essere solo (*l’isolarsi*), è una testimonianza del nostro Sé iniziale, secondo Bollas (2001) dell’esperienza dell’*idioma* del vero Sé. Come a dire che questa solitudine è il contenitore del Sé più profondo, la potenzialità innata di sentire la continuità dell’esistenza e di acquisire *a modo proprio, con un proprio ritmo*, una realtà psichica e uno schema corporeo personali. Fenomenologicamente il vero Sé consiste nell’intensa e profonda percezione di essere vivi; nella sensazione di quel fondamentale esserci che tanto è più silenzioso e presente nella fisiologia, tanto è evidente e fragorosa la sua mancanza nei quadri clinici di alcuni pazienti-bambini o adulti che siano.

Dunque, noi partiamo da questo paradosso: questo nucleo del Sé che è presenza unica dell’essere di ciascuno di noi, *l’idioma della nostra personalità*, è però solo un potenziale perché la sua evoluzione dipende dalle cure umane.

In un’immagine possiamo vedere il balbettio che precede la parola del bambino come qualcosa di piccolo, ma molto ‘corposo’, con lunghe ombre proiettate alle spalle. Queste ombre – che Bollas ha chiamato appunto *l’Ombra dell’oggetto* – sono piene di storie di vita, di narrazioni e storie carnali e preverbalì che provengono da un luogo delle origini che non è solo un contenuto rimosso, ma anche una relazione incarnata, e un crocicchio dei drammi transgenerazionali di una famiglia. Possiamo dire che il terreno da cui germoglia la parola è un luogo conosciuto non pensato, dove si intrecciano *paradossalmente* vero e falso sé, passato e futuro, intrapsichico e intersoggettivo. Ma come si intrecciano queste forze? E qual è la loro forma originaria ed il loro destino una volta che emerge il linguaggio nello sviluppo del bambino?

## La significatività umana e la sua origine

L’essere umano è un essere vivente sociale, che vive interagendo quotidianamente con i suoi simili. La partecipazione ad una qualunque di queste interazioni sociali presuppone un’attribuzione di significato sia agli atti linguistici, sia al contesto più ampio in cui questa interazione avviene. La lingua, d’altra parte, riassume questi due piani, compresa tra il livello

*semiotico* e quello *semantico*. Come diceva Benveniste (2010), il livello *semiotico* designa il modo proprio del segno linguistico e lo costituisce come unità e la sola domanda che il segno suscita è quello della sua esistenza, che si decide con un sì o un no. *Albero, canzone, giallo, sopra* esistono; *olbero, vanzone, diallo e topra* no. Il segno esiste quando è riconosciuto come significante dai membri della comunità linguistica. Col *semantico*, entriamo invece nel modo specifico di significazione del *discorso*. L'attribuzione di questo significato dipende dalle informazioni scambiate verbalmente, così come dal contesto e da ciò che un soggetto può presupporre che il suo interlocutore potrebbe dire o fare in quella data situazione. Il semiotico è una proprietà della lingua e come tale è in sé generale, e quindi deve *essere riconosciuto*. Il semantico risulta da un'attività individuale del locutore che mette in azione la lingua ed è pertanto sempre particolare: il semantico va *compreso*.

Secondo Bruner (1992) la narrazione, il livello semantico, è il primo dispositivo interpretativo e conoscitivo di cui il bambino – in quanto soggetto socio culturalmente situato – fa uso nella propria esperienza di vita. Attraverso la narrazione conferisce senso e significato al proprio esperire e delinea coordinate interpretative e prefigurative di eventi, azioni, situazioni e su queste basi costruisce forme di conoscenza che lo orientano nel suo agire.

Le esperienze umane non rielaborate attraverso il pensiero narrativo non producono conoscenza funzionale al vivere in un contesto socio-culturale, ma rimangono accadimenti ed eventi opachi, non comprensibili all'interno di un universo di discorso e di senso, in quanto non sono interpretabili in riferimento agli stati intenzionali dei loro protagonisti, né tanto meno sono collocabili all'interno di un continuum che le renda parte viva e vitale di una storia (personale o collettiva che sia). Restano quindi accadimenti ed eventi senza relazione, privi di senso e di qualsivoglia significato sul piano culturale, personale, sociale e di conseguenza sono condannate all'oblio, potremmo dire *a fare sintomo*.

## La ricerca evolutiva e la narratività

Un numero crescente di lavori in ricerca evolutiva dimostra come un'intelligenza narrativa precoce si strutturi *psicologicamente e temporalmente* a partire da *ritmi psicobiologici innati*, e che sia operativa ed *osservabile empiricamente* nei cicli delle attività tra bambini piccoli e caregiver, venendo co-creata nelle interazioni con caregiver che siano attenti e disponibili. *Moduli narrativi* sono stati identificati per la prima volta *nella reciprocità di affetti e interessi* condivisi nel gioco tra adulti e bambini, con il loro caratteristico aumento e diminuzione di eccitazione, cioè in quelli che Daniel Stern (1985) chiama 'involucro proto narrativi'. Sono queste prime narrazioni e modelli di condivisione intermodale di stati affettivi che generano ciò che Trevarthen (2008) ha identificato in modo simile come 'proto conversazioni'. Queste esperienze assorbono successivamente il linguaggio così come le rappresentazioni di intenzioni, oggetti, eventi ed emozioni, creando le conversazioni dell'età adulta intrise di significati in narrazioni sempre più complesse. Le narrazioni incarnate e non verbali possono formare atti completi di significato espressi nelle forme vitali dei movimenti del corpo attraverso gesti e spostamenti posturali, cambiamenti nelle espressioni facciali e vocalizzazioni non verbali. E questo è uno strato che rimane per tutta la vita. Anche nell'età adulta dove si utilizza profusamente

il linguaggio verbale, il movimento espressivo del corpo può trasmettere significati narrativi, con o senza parole, all'interno di una forma di musicalità o di tempi e qualità condivisi, come negli spettacoli di danza, per esempio.

Studiando in modalità microanalitica queste interazioni sono state osservate diverse qualità che potremmo riassumere in alcuni punti essenziali.

### **Musicalità**

Malloch (2000) ha identificato le caratteristiche formali della musica all'interno della struttura vocale delle proto-conversazioni madre-bambino. Queste caratteristiche includevano (a) un senso del tempo condiviso tra i partner e un allineamento delle espressioni all'interno di questo ordine temporale, o ritmo (b) una reciprocità della qualità dell'espressione della voce o del corpo (c) una forma narrativa musicale creata da tempo condiviso e qualità di espressione reciproche attraverso una struttura in quattro parti di introduzione, sviluppo, climax e risoluzione.

### **Longitudinalità tra coordinazione vocale e funzionamento cognitivo superiore**

Jaffe (2001) studiando diadi madri bambino, ha segnalato come la presenza di una buona o di una mancata coordinazione vocale a 4 mesi predice lo sviluppo dell'attaccamento e della cognizione a 12 mesi. La qualità del dialogo – una danza più o meno coordinata – è considerata essenziale per la cognitività e i legami affettivi, e questo processo evolutivo consente anche la comparsa di rappresentazioni simboliche complesse. Questo modello è confermato anche dalla ricerca nell'ambito della teoria dell'attaccamento, dove i due principali strumenti di ricerca, che sono la *Strange situation* e l'*Adult attachment interview*, chiariscono in che modo i modelli operativi interni immagazzinano l'esperienza delle relazioni precoci entro *schemi di significato* che determinano gli atteggiamenti, il comportamento e anche il modo in cui il soggetto narra e si narra le proprie esperienze di vita più significative.

### **Le forme vitali**

Studiando le forme di questo dialogo molto precoce, Stern (2011) osservò che i dialoghi tra madre e il proprio bambino si effettuano non solo e non tanto con singole categorie affettive 'classiche' come la tristezza, la gioia, ecc., quanto e soprattutto con quelle che definisce *forme vitali*. Cosa sono le forme vitali? Potremmo dire le forme del nostro sentire che sono inestricabilmente legate a tutti i processi fondamentali della vita, *il modo* in cui respiriamo, con cui arriva la fame, o sentiamo l'impellenza dell'evacuazione, in cui cadiamo ed emergiamo dal sonno, ma anche come si presentano e svaniscono emozioni e pensieri. Forme che vengono espresse *nel modo* in cui la madre prende in braccio il bambino, piega i pannolini, si pettina o pettina il piccolo, prende e gli dà il biberon o si sbottona la camicetta per allattarlo, o muove la salviettina per pulirlo. La qualità di questo fondo originario dell'esperienza madre-bambino si esprime attraverso termini dinamico-cenestesici che hanno a che fare con il movimento come 'fluttuare', 'svanire', 'crescere', 'decretere', 'esplodere', 'sgonfiarsi', 'esaurirsi', 'librarsi'. Termini cioè che danno espressione a quella particolare modalità di energetica che è sottesa nelle nostre azioni.

### *Le origini della narrazione nell'intelligenza sensomotoria*

*Spostando il vertice di osservazione dalla diade al bambino*, Mc Gowan e Delafield Butt (2022) identificano le origini della narrazione nell'*intelligenza sensomotoria innata del corpo umano* e rintracciano nel movimento fetale e poi neonatale la prima espressione nell'ontogenesi della forma narrativa. Nelle espressioni motorie del feto a metà gestazione è già evidenziabile nei gesti una pianificazione intelligente, con consapevolezza di sé. Dopo la nascita a partire da schemi motori innati che fanno capo a reazioni tipo arco riflesso, come ad esempio il riflesso di Moro o di abbrancamento, questi schemi riflessi divengono, nel tempo, delle vere e proprie azioni dotate di una intenzionalità, che all'inizio è semplice e poi via via si fa atto progettuale organizzato, grazie a degli obiettivi sempre più distali e ad una rilettura e rinforzo sociale da parte del caregiver che dà significato a tali atti. Dalle semplici intenzioni dei movimenti neonatali, e poi nelle imitazioni sociali dei neonati, così come nelle proto-conversazioni dei lattanti e caregiver e fino ai giochi tra adulti e bambini, in tutte queste azioni al movimento del bambino l'adulto co-risponde al movimento del bambino con un commento verbale secondo una sintonia ritmica. È possibile riconoscere in tutti questi passaggi motorio-comunicativi un 'fraseggio', una forma narrativa che si compone di una struttura ritmica in 4 tempi: un momento di 'introduzione', lo 'sviluppo', il 'climax' e la 'risoluzione'.

Quindi, tornando al filo del nostro discorso, potremmo dire che il linguaggio che si costruisce su questa base ritmica si sviluppa da una struttura psicomotoria di base che cresce in maniera tale dal basso verso l'alto, e che da una base biologica innata attraverso un ambiente di cure e di cultura – nel senso lato del termine – arriva a configurare l'evoluzione del linguaggio con le sue possibilità rappresentazionali. Tali ricerche sono per altro molto compatibili con il lavoro svolto da Jean Knox (2003) di revisione sulle forme dei concetti di archetipi proposti da Jung alla luce delle conoscenze della ricerca scientifica contemporanea. Nelle prime settimane di vita, ad esempio, Knox dice che un neonato è capace di riconoscere lo schema di base dei tratti del volto umano, e questo perché si attiva un'attenzione selettiva e focalizzata verso tale tipo di forma che aggancia lo sguardo del bambino in maniera maggiore rispetto a tutti gli altri input ambientali. Il neonato si orienta verso il volto umano sotto la guida di un riflesso senso motorio e non è necessario, né possibile, che comprenda il 'significato' di un volto. Così come un neonato parte da una capacità ritmica innata, che non può comprendere forme di significato concettuali più categoriali – come seno buono, seno cattivo – che andranno formandosi solo nel tempo e con un lungo lavoro di significazione da parte di un ambiente di cure, socialmente e culturalmente individuato.

### **L'idioma delle cure, l'estetica del linguaggio – dall'età neonatale ai primi mesi di vita**

Quindi, visualizziamo di fronte a noi una mamma e un piccolo o una piccola che insieme chiacchierano un loro discorso molto privato e musicale, che non utilizza solo le parole ma una intensa espressività veicolata: dal *tono della voce* che si declina nelle più svariate tonalità e forme, *dalla postura del corpo* e i *suoi movimenti* in tutta la gamma possibile della sua vitalità, per altro caratteristica e molto personale. Mentre accade questo, madre e figlio stanno *esprimendo* e *comprendendo* moltissime informazioni, presenti, passate e per il futuro. Potremmo dire, se-

guendo Bollas (2007), che la madre, mentre sostiene la vita del bambino nei suoi bisogni fisiologici, gli trasmette anche il suo particolare *idioma di cura, un'estetica dell'essere* che diventa una caratteristica del sé del bambino e del modo in cui fare relazione con gli altri e con se stesso. Come sappiamo dagli studi che sono coevi alla teorizzazione del conosciuto non pensato, e che Bollas cita nella sua bibliografia, lo sviluppo stesso del bambino ha una sua grammatica evolutiva che gli permette di conoscere la realtà e farne esperienza in una modalità che inizialmente è *tutt'altro che relazionale o simbolica*.

Stern (1985) parla della vita di un neonato come di una realtà a fortissima dominanza sensoriale, dove nessuna delle cose viste, toccate o sentite ha un nome o una funzione e pochissime sono collegate a dei ricordi, che semplicemente ancora non esistono. Le primissime fasi della vita mentale avvengono attraverso l'esperienza delle sensazioni che gli oggetti e gli avvenimenti provocano. Non essendo matura la modalità di riconoscimento del suono come di una parola, originariamente è il modo in cui un suono fluttua che è significativo per un'esperienza che si traccia: se ne apprezza lo svolgimento lento e rassicurante, oppure se ne può avvertire l'impatto sconvolgente ed eccitante, e così via. A mano a mano che la madre contribuisce all'integrazione dell'essere del bambino – integrazione sensoriale, istintuale, affettiva, cognitiva – sono i ritmi e le qualità di questo processo dalla non integrazione all'integrazione che iniziano a dare a questo rapporto una continuità rappresentabile, che è la premessa ad un'emersione della relazione oggettuale. Questa fase apparentemente così muta dello sviluppo, in realtà è la matrice esperienziale da cui sorgeranno in seguito pensieri e forme percepite, atti identificabili e sentimenti verbalizzati. Questa è l'origine delle valutazioni affettive da cui emerge la possibilità o meno dell'organizzazione e della forma dell'apprendimento. In questa visione dello sviluppo, entrambi gli autori rimandano l'immagine della strutturazione dell'IO come una forma di memoria costitutiva profonda: *il carattere è l'idioma* con cui si dà voce all'esperienza storica del processo di cura materno e paterno, in cui si esprimono le loro complesse norme consce ed inconsce sull'essere e il mettersi in rapporto. La 'sublimazione' di questa struttura profonda in narrazione è uno dei compiti più profondi e trasformativi di una psicoterapia.

### **L'intersoggettività e i canali del transgenerazionale – 9-12 mesi**

Crescendo, un altro dei momenti più eloquenti per cogliere i precursori del linguaggio nel dialogo tra la madre ed il figlio è il lasso di tempo tra i 7-12 mesi, in cui le competenze intersoggettive del bambino emergono e si formano attraverso la sintonizzazione materna. In questa fascia di età il bambino acquisisce tre funzioni mentali di grande rilevanza per il mondo interpersonale, che non richiedono il linguaggio ma lo preparano, e permettono l'emergere della consapevolezza di avere una mente e che anche gli altri ce l'hanno:

- la partecipazione dell'attenzione: ovvero il gesto di puntare il dito in una direzione e l'atto di seguire lo sguardo di un altro verso il raggiungimento di un'*attenzione congiunta*, che secondo Tomassello è uno dei principali organizzatori prelinguistici del linguaggio;

- la compartecipazione delle intenzioni;
- la compartecipazione degli stati affettivi.

I bambini in questa fase giungono gradualmente a rendersi conto che le esperienze soggettive della loro vita interiore, i 'contenuti' della loro mente, sono potenzialmente condivisibili con gli altri. Il contenuto della mente, in questa fase dello sviluppo, può essere molto semplice e tuttavia molto importante: un'intenzione di agire (voglio quel dolce), uno stato d'animo (questa cosa è molto interessante) o la messa a fuoco dell'attenzione su un oggetto (guardo il cane che si gratta). Solo quando il bambino può accorgersi che gli altri, pur separati e distinti da lui, possono avere e conservare uno stato mentale simile al suo, egli è in grado di condividere l'esperienza soggettiva e di conseguenza appare l'intersoggettività. Questo cambiamento conferisce al bambino una presenza e una sensibilità sociale diversa, ed i genitori in genere cominciano a trattarlo e a rivolgersi a lui in una modalità molto diversa da prima. Chiaramente questa modalità interattiva e mentale nuova viene edificata sulle fondamenta delle modalità relazionali precedenti: condividere esperienze soggettive non avrebbe alcun significato senza la previa e salda acquisizione dell'esperienza di un sé e di un altro separati e distinti.

Stern (1985) si è particolarmente dedicato allo studio di questo passaggio, attraverso l'analisi microanalitica su videoregistrazioni di momenti di scambio libero tra madre e bambino, e ha chiarito che quando le madri si sintonizzano con uno stato affettivo del bambino non imitano specularmente il suo stato d'animo, ma creano delle 'variazioni sul tema' aggiungendo un qualcosa in più al suo stato soggettivo. Le modalità di sintonizzazione individuate sono diverse: quelle più frequenti – in un campione normativo – sono le *sintonizzazioni dette 'di comunione'*, dove le madri cercano di uniformarsi con esattezza non al comportamento manifesto, ma allo stato interno del bambino per 'essere con' lui; ciò che potrebbe essere considerato come lo *scaffolding* – il sostegno – della mente del bambino. Altre modalità di entrare in relazione con il bambino vengono notate da Stern e descritte come *sintonizzazioni mancate*, ovvero volutamente o non volutamente imperfette, laddove la madre deforma con stati emotivi personali la risposta al bambino, che per ritmo, temporalità, livello di *arousal* non è in sintonia con lo stato del piccolo. Questi momenti di interazione sono uno degli strumenti più efficaci di cui i genitori dispongono per plasmare lo sviluppo della vita soggettiva ed interpersonale del bambino, costituendo tra l'altro uno dei veicoli per le fantasie dei genitori sui loro bambini; la sensibilità della risposta intersoggettiva dei genitori agisce come uno stampo nel creare e plasmare nel bambino esperienze intrapsichiche corrispondenti, stabilendo quali comportamenti siano accettabili e quali no. È così che i desideri, le paure, le proibizioni, le credenze dei genitori segnano le esperienze psichiche dei bambini ed è così che può iniziare a formarsi un Falso Sé, o isole di sé alieni nella mente del bambino. Chiaramente nessun essere umano è solo Vero Sé e ciascuna disposizione innata si incontra con il mondo reale; uno dei prodotti della dialettica tra idioma personale e cultura umana – di cui i genitori sono portatori – è la *vita psichica*. Tuttavia, questo ancoraggio intersoggettivo può garantire una modalità strutturante che permette di ricevere risorse, di differenziarsi e accedere ad una mente e ad una parola soggettiva; oppure può configurarsi come un *fato* che condanna ad identificarsi con parti scisse non rappresentabili mentalmente, ma incistate alla stregua di tracce prive di memoria esplicita, trasmesse nel silenzio, o nella parola, del corpo.

Riepilogando, gli studiosi che si sono interessati all'acquisizione del linguaggio da parte dei bambini hanno trovato le origini del linguaggio nei gesti, nelle posture, nelle azioni e nelle vocalizzazioni non verbali che lo precedono. Queste forme, definite come proto-linguistiche, implicano via via nel corso del tempo dei momenti di sempre più esplicita partecipazione intersoggettiva. La madre interpreta tutti i comportamenti del bambino con riferimento a significati e fornisce l'elemento semantico, all'inizio da sola, inserendo il comportamento del bambino nella griglia dei significati da lei creata attraverso la sua particolare forma di intelligenza narrativa; poi, man mano che si sviluppano le capacità del bambino, la griglia dei significati viene creata dalle due parti insieme. Questo è quanto ci insegna la ricerca evolutiva. Ampliando da un punto di vista clinico il concetto di significazione materna – e paterna – potremmo dire che i 'significati' che i genitori riflettono non includono solo ciò che loro osservano, ma anche le proprie fantasie circa l'identità del bambino e il suo futuro. L'intersoggettività comprende in ultima analisi anche la fantasia, e la creazione di questi significati è stata chiamata appunto 'interazione fantasmatica'.

### La rivoluzione del linguaggio – tra i 12 e i 24 mesi

Come dicevamo all'inizio citando Benveniste, se da una parte il linguaggio ci consente di rendere più facilmente partecipi gli altri delle nostre esperienze e ci dà la possibilità di una narrabilità esplicita della nostra vita, dall'altra costituisce un'arma a doppio taglio, perché inserisce un cuneo tra due forme simultanee di esperienza interpersonale: quella vissuta – diremmo semantica – e quella verbalmente rappresentata. L'esperienza che ha luogo nei campi dell'estetica delle cure e delle sintonizzazioni intersoggettive attraverso gesti, sguardi e forme vitali, prosegue indipendentemente e non può essere fatta rientrare se non in modo molto parziale nel campo di relazione verbale. E nella misura in cui agli eventi che hanno luogo nel campo della relazione verbale viene attribuito un valore di realtà, a volte ne risulta un'*alienazione* più o meno marcata delle esperienze che hanno avuto luogo negli altri campi. Il linguaggio, dunque, produce sempre una *scissione* nell'esperienza del sé e sposta l'esperienza della relazione dal livello immediato e personale, tipico degli scambi primari, al livello impersonale e astratto, intrinseco al linguaggio stesso, il livello semiotico. Scissione che può essere più o meno marcata o definitiva a seconda della cultura di appartenenza, del contesto e della famiglia.

Anche *l'acquisizione vera e propria del linguaggio* può essere vista come un problema interpersonale, dove il significato, inteso come legame tra la conoscenza o pensiero del mondo e le parole, non è un dato evidente sin dal principio, ma è qualcosa che deve essere concordato fra genitore e figlio. La relazione esatta fra pensiero e parola, dice Vygotskij (2011, p. 76), non è una cosa, ma un processo, un continuo va e vieni fra il pensiero e la parola e fra la parola ed il pensiero, quindi il significato risulta da contrattazioni interpersonali riguardanti ciò su cui si può convenire in quanto condiviso. Questi significati scambievolmente concordati crescono, cambiano, si sviluppano e sono oggetto di contesa fra due persone: essi sono dunque proprietà della diade e dell'individuo. Trovo interessante poter pensare che il linguaggio operi all'inizio come una forma di fenomeno transizionale. Per dirla nei termini di Winnicott, la

parola viene in un certo modo scoperta o creata dal bambino, nel senso che il pensiero o la conoscenza sono già presenti nella mente, pronti ad essere collegati con la parola. E in questo senso la parola, in quanto fenomeno transizionale, non appartiene realmente al sé e nemmeno all'altro, ma occupa una posizione intermedia fra la soggettività del bambino e l'oggettività della madre. Questo processo di reciproca contrattazione del significato chiaramente si applica a tutti i significati, ma assume un maggiore interesse nel nostro discorso quando si tratta di parole riferite a stati interni. Dice Stern, quando il papà dice 'bambina buona', le parole vengono associate con un insieme di esperienze e pensieri diversi da quelli associati all'espressione 'bambina buona' pronunciata dalla mamma. Coesistono due significati, due relazioni e la differenza tra cosa può significare comportarsi ed essere una bambina buona per il papà o per la mamma può diventare una grossa fonte di difficoltà ai fini del consolidamento di un'identità o di un concetto del sé. Il linguaggio si impadronisce di un insieme di sentimenti, sensazioni, percezioni e cognizioni che costituiscono il complesso dell'esperienza non verbale e lo trasformano in un'esperienza distinta dall'esperienza originaria globale. Tra l'esperienza non verbale globale e quella parte che è stata trasformata in parole, possono esistere diversi rapporti.

Può accadere che questo frammento dell'esperienza selezionato dal linguaggio sia quello veramente *essenziale* e che in tal modo l'intera esperienza sia adeguatamente resa. Per arrivare a questo, che sembra più un'ideale che una realtà, chiaramente occorrono molti fattori, tra cui quello non trascurabile di un sistema familiare e poi scolastico che sappia dare le parole giuste al momento giusto. Spesso, come sottolinea anche Dionigi, che abbiamo citato all'inizio, la versione linguistica e quella dell'esperienza globale non corrispondono, per motivi anche di manipolazione di varia origine. Infine, esistono esperienze globali al livello di un funzionamento molto precoce del sé che non si aprono al linguaggio in maniera sufficiente da consentire un'operazione di trasformazione linguistica: pensiamo alla fenomenologia del Vero sé, il '*sentirsi vivi*'. La psicanalisi, la poesia, l'arte tentano di rivendicare questo territorio e di riportarlo nel dominio del linguaggio, ma non nel consueto senso linguistico.

Nel linguaggio ordinario, notiamo come le parole siano un mezzo ideale per l'informazione categoriale – dare un nome alle cose – ma che presenta grandi svantaggi quando lo paragoniamo ad altri sistemi espressivi come una danza, un'esibizione o una rappresentazione pittorica, che molto meglio riescono a trasferire l'ampiezza dimensionale di un'esperienza vissuta. Fra ciò che si dice e ciò che si pensa o si sente esiste una relazione complessa nel campo interpersonale. Ed è sin da questi momenti così precoci che si riconoscono le personalissime vicissitudini del nostro rapporto tra parola e contenuto. La nozione di Bateson di doppio legame è un chiaro esempio del modo in cui il messaggio esprime il conflitto fra la forma in quanto espressione e il contenuto in quanto messaggio. Ma nella clinica vediamo come il rapporto tra questi due livelli possa assumere declinazioni molto diverse: la parola può radicarsi nell'esperienza, la può far fiorire vitalizzandola, la può sostituire, la può contraddire e così via. O ancora: l'incapacità di trasformare gli stati d'animo del bambino in linguaggio può facilitare in età adulta una sorta di posizione schizoide in cui il linguaggio viene dissociato dalle sensazioni, dai sentimenti e dagli stati d'animo che vengono registrati quasi esclusivamente nel *modo di essere* del soggetto, ma non nella sua capacità di narrarsi. Infine, non credo che vada trascurato un aspetto culturale del nostro uso del linguaggio verbale,

rispetto a quello globale precedente. In un sistema di comunicazione a molti canali, come è quello espressivo, esiste una costante pressione culturale/ambientale per mantenere alcuni segnali più resistenti di altri ad una codificazione esplicita responsabilizzante, e poiché il linguaggio si presta bene a comunicare *cosa* è accaduto, piuttosto che *come* è accaduto, il messaggio verbale diventa quello che conferisce responsabilità e peso a quanto viene espresso, piuttosto che tutti gli altri canali corporei ad esso sottesi e connessi. Potremmo concludere questo discorso tenendo presente che una delle conseguenze dell'inevitabile divisione è che ciò che si può negare agli altri diventa in misura sempre maggiore negabile a se stessi.

### Conclusioni: lo stile, una sinapsi tra natura e cultura

Lasciamo ora che il nostro filo elasticamente ritorni nella sua posizione di partenza e, immaginando di riconoscerlo un po' di più in mezzo agli altri, proviamo a vederne gli intrecci con altri livelli della matassa. Vale a dire: qual è lo sviluppo e l'esito di tutte queste prime acquisizioni che l'Infant Research, così come la clinica infantile, ci descrivono così minuziosamente? Quale tipo di ascolto inaugurano o rinnovano questi studi?

Sicuramente il livello dell'incanto fonico, così come la modulazione vocale sono un luogo dove il discorso corporeo si congiunge al livello semantico della parola. In età evolutiva, per il bambino questo livello è il protagonista del suo discorso, molto più di quello argomentativo logico dell'adulto. Ogni gesto, gioco, racconto è portatore di questo livello così implicito e profondo. Ma dove e come il livello implicito continua ad essere supporto e presenza viva nella parola? Nei racconti e nei discorsi?

Seguendo Enzo Melandri (2014), potremmo dire che uno di questi luoghi siano *i generi letterari*. Uno stile narrativo, tragico, epico, mitologico o noir, presenta insite nei suoi stilemi un ritmo e delle forme vitali diverse che lo caratterizzano. Pensiamo per esempio alla saga di Gilgamesh, per avere un esempio illustre e fondante per la nostra civiltà, nella quale, come è stato sottolineato in ambito delle ricerche della *Cognitive poetics*, i *nuclei di senso principali* vengono scanditi ritmicamente e retoricamente attraverso l'uso di molte ripetizioni e di molte iperboli, che potremmo senza fatica considerare come l'evoluzione linguistica delle forme del sentire che Stern ha studiato nell'analisi del movimento delle diadi madri-bambino. Spostandoci da un piano letterario ad uno terapeutico, ci potremmo domandare se non sia ancora il livello delle forme vitali e del ritmo che si 'in-parola' e sorregge le pieghe del discorso.

Secondo Alberto Casadei (2018, p. 53), ciò che nella filogenesi ha indirizzato le propensioni biologiche verso esigenze espressive è lo *stile*. Dice: «lo stile indirizza le propensioni biologiche verso un'esigenza *higher level*, cioè quella di rendere le forme del continuum materiale, come le fisionomie dei corpi e degli oggetti, *attraattive e capaci di veicolare nuclei di senso*».

Possiamo a questo punto dire, facendo una sintesi, che, come il neonato nasce con un'attenzione selettiva verso la fisionomia umana perché è là, in quel volto umano, che potrà trovare modo di sopravvivere e dare significatività alla sua avventura di vivere, altrettanto accade nelle narrazioni dell'artista, dei pazienti e di tutti noi umani. In questo *punctum*, tutti i fattori cerebro corporei coinvolti (intuizioni, emozioni, *pathos*, simbolizzazioni, metafore) convergono a produrre una forma di conoscenza integrata e densa, in grado di esprimere

e trasmettere nuclei semantici rilevanti riguardo alle qualità del senso veicolato. In fondo lo stile diventa il volto, il luogo in cui troviamo rispecchiati quei nuclei di senso che ci permettono di rendere leggibili a noi stessi quei significati e quelle metafore che da sempre fanno avanzare la conoscenza e a volte, come le metafore del postino di Neruda, leniscono le nostre tensioni e il nostro dolore di vivere, come le parole felici di una Madre.

## Bibliografia

- Benveniste E. 2010, trad. it. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.
- Bollas C. 1991, trad. it. *Forse del destino*, Borla, Roma.
- Bollas C. 2001, trad. it. *L'ombra dell'oggetto*, Borla, Roma.
- Bollas C. 2007, trad. it. *Essere un carattere*, Borla, Roma.
- Bruner J.S. 1992, trad. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Casadei A. 2018, *Biologia della letteratura*, Il Saggiatore, Milano.
- Delafield Butt J., Trevarthen C. 2015, *The ontogenesis of narrative: from moving to meaning*, in «Frontiers in Psychology», vol. VI.
- Dionigi I. 2022, *Benedetta parola*, Il Mulino, Bologna.
- Jaffe J., Beebe B. 2001, *Rhythms of dialogues in infancy: coordinated timing in development*, Blackwell, Hoboken.
- Knox J. 2003, trad. it. *Archetipo, attaccamento, analisi*, MaGi, Roma.
- Malloch S. 2000, *Mothers and infants and communicative musicality*, in «Musicae scientiae», vol. III (1 suppl.), pp. 29-57.
- Mc Gowan T., Delafield Butt J. 2022, *Narrative as co-regulation: A review of embodied narrative*, in «Infant Behavior and Development», vol. LXVIII.
- Melandri E. 2014, *I generi letterari e la loro origine*, Quodlibet, Macerata.
- Morin E. 2001, trad. it. *I sette saperi necessari per un'educazione del futuro*, Raffaello Cortina, Milano.
- Stern D. 1985, trad. it. *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Stern D. 2011, trad. it. *Le forme vitali*, Raffaello Cortina, Milano.
- Trevarthen C. 2008, *The musical art of infant conversation: Narrating in the time of sympathetic experience, without rational interpretation, before words*, in «Musicae scientiae», vol. XII (1 suppl.), pp. 15-46.
- Vygotskij L.S. 2011, trad. it. *Pensiero e linguaggio*, RCS, Milano.
- Winnicott D. 1975, trad. it. *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Martinelli, Firenze.





## 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 ricerca del senso in una nuova epoca di caos sistemico

Romano Màdera

Molte obiezioni si sono accumulate nel corso del Novecento alla possibilità di trovare un senso possibile nel crogiolo disparato e contraddittorio, spesso tremendamente conflittuale, della storia del mondo: come moltissimi ormai ripetono, anche l'ultimo idolo, l'affidarsi al 'progresso' come speranza di graduale superamento del macello della storia, si è disfatto senza lasciare eredi possibili che ci facciano intravedere una riconoscibile linea di avvicinamento a una figura del mondo in via di miglioramento, nonostante gli ostacoli, le marce indietro, le ignominie che ne costellano il faticoso avanzare.

Invece di cercare di rispondere a questa obiezione circa l'inesistenza di un progresso nel bene, deducendone l'inesistenza delle possibilità di senso (una deduzione, come cercherò di dire, approssimativa, per non dire illogica), vorrei proporre almeno qualche spunto che cerchi di dare un contorno – necessariamente sintetico – al mio discorso.

A grandi, e imprecise, linee, direi che una prima obiezione fondamentale riguarda l'inesistenza di un senso da 'trovare' già presente nella 'realtà', un senso che noi potremmo cercare in quanto presente indipendentemente dalle nostre costruzioni culturali (sociali e psichiche). Si sottintende, fra l'altro, che questo senso da trovare sia un 'senso buono' come opposto al 'non-senso'. Mi sembra evidente, anche quando non si dice chiaramente, che, per queste interpretazioni, nella cultura euroamericana il non-senso si opponga alla concezione cristiana del divino e della rivelazione escatologica della redenzione del mondo nella sua trasformazione in un mondo nuovo. E questo, per molti pensatori, è però il corrispettivo religioso-simbolico di tutte le filosofie più o meno sbrigativamente accorpate nel pensiero 'progressista' o 'rivoluzionario'. Per nominare solo due esponenti-radice della contestazione della validità delle credenze in un senso già dato, possiamo limitarci a ricordare Nietzsche e Weber. Ma entrambi, pur se secondo due ordini di pensiero diversi, pensano a una genealogia del senso già dato e ormai tramontante, propongono quindi risposte o legate ai diversi sensi dell'azione, come in Weber, dentro un mondo ormai disincantato (cioè, appunto, il cui senso non si trova più nella oggettività del reale ma nelle diverse forme dell'agire sociale), o nella proposta di un nuovo senso che la critica liberatoria dall'illusione religiosa cristiana potrebbe costruire-trovare nella simbolica vitalistica della 'terra' (il senso della terra, partorito dal caos creatore che Nietzsche annuncia nell'introduzione del suo *Così parlò Zarathustra*).

Queste teorie del senso non mi convincono, mi sembrano tutte riferibili a una polemica storico-culturale specifica, appunto alla ‘critica del cristianesimo’ (peraltro assai poco approfondita – perché limitata al ‘cristianesimo egemonico’ delle Chiese protestanti e cattolico-romana – ancora incapace di ricostruire una immagine del cristianesimo come movimento infinitamente più complesso, dalle origini fin dentro alla storia medioevale, almeno).

La mia obiezione è semplice quanto radicale, ed è di tipo antropologico: il senso ci costituisce in primo luogo in quanto umani (animali umani) e, in secondo luogo, in quanto creatori di cultura, a partire dalla invenzione di utensili e di utensili per fabbricare altri utensili, cioè in quanto specie specializzata nel lavoro e in ogni sua derivazione culturale, fino all’uso della prima natura come dipendente dalle abilità di trasformarla in base alle capacità sviluppate nella ‘seconda natura’, che è il deposito storico-culturale delle vicende della specie. Noi siamo esseri orientati già nelle disposizioni fisiologiche della nostra corporeità (diversamente ma in modo simile a tutti i viventi): dagli organi di senso alle nostre potenzialità di azione nell’ambiente (basta pensare all’andatura, alla visione, all’udito, al tatto, al movimento delle mani); ma qualsiasi gesto che derivi dalla storia culturale – questo dello scrivere e del leggere, per esempio – è orientato. Anche se scrivo parole che cerchino di evocare il non-senso, o disegno forme non-forme per dare un’immagine al caos, sto agendo in una direzione determinata (una successione di lettere, una immagine fatta da segni, comunque diversi e articolati in un certo modo, quale che esso sia). Dunque il non-senso, propriamente, non esiste e significa invece un senso sbagliato, disorientante, da evitare – proprio come nel linguaggio comune quando si dice: ‘ma questa cosa, questo progetto, non ha senso’. Ogni contestazione possibile del senso è a sua volta costruita attraverso ‘un senso’ che orienta il pensiero, la parola, l’azione (Màdera 2012; 2022. Sul tema del nesso tra storia economico-sociale e psiche cfr. Carrara, Màdera 2018).

Questa è la premessa necessaria per cercare di farmi capire quando parlo del ‘trauma del senso’ come proprio della nostra epoca e dal quale discendono le varie psicopatologie. Perché ‘trauma del senso’? Perché se il senso è un’invariante dell’umano dalla sua stessa genesi in poi, allora il sentimento di precipitare in un ‘non-senso’ che è rappresentato dal ‘caos’, dalla confusiva sovrapposizione e costante distruzione reciproca di disparate e momentanee ‘illusioni’ di senso, attacca le basi stesse dell’umano, la fiducia di potere-sapere stare al mondo ed avere a che fare con il mondo, quindi prima di tutto di saper creare e mantenere relazioni costruttive (ricche di senso-buono con altri). Il caos è la continua e pervasiva distruzione di ogni direzione di senso capace di una qualche durata e di un qualche percorso verso una qualche finalità. Si può obiettare che proprio questa attitudine è quella da coltivare per liberarsi dalle mitologie della durata, dei progetti, delle costruzioni identitarie al fondo ‘false’ etc. etc. Ma si rischia di confondere così proprio la più profonda ricerca di senso, fatta di esercizio quotidiano (di ‘ascesi’ avrebbero detto l’antica filosofia greca e moltissime tradizioni religiose d’occidente e d’oriente), tesa alla illuminazione o alla apertura alla rivelazione, con la disperante agitazione (o con il suo contrario, simile quanto a disagio: il ritiro dalle relazioni) che caratterizza il nostro attuale viaggio storico-culturale dentro un’epoca di caos sistemico.

Cosa vuol dire, per l’essenziale, caos sistemico? (Cappelletty, Màdera 2020). Per prima cosa – poiché, quali che siano le determinanti etologiche, è la nostra posizione nello spazio-tempo storico-culturale che ci fa interagire con esse – è il caos che pervade la fase storica presente: nelle dominanti culturali dell’epoca, nelle strutture socio-politiche (Arrighi, Silver

2003) e, quindi, nelle dinamiche relazionali e intrapsichiche che intessono le biografie e la ricerca (o la disperazione) di un senso plausibile per condurre la propria vita. La dominante culturale è rappresentata per me dal fenomeno che ho chiamato licitazionismo: ‘tutto è lecito’, ‘l’unica regola è non avere regole’, ‘il futuro non ha limiti’ etc. etc. Non sono esagerazioni pubblicitarie, al contrario condensano la dinamica dell’epoca del capitalismo globale (globale in senso geografico, ma soprattutto pervasivo di ogni aspetto della nostra educazione, formazione e aspettativa, oltre che dei livelli di benessere o disagio economico e dei nostri stessi desideri, modi di agire e progettare). Ma, a questa caratteristica della configurazione storico-culturale dell’epoca, si devono aggiungere gli aspetti della fase specifica del mondo uscito dall’equilibrio (per quanto fosse un equilibrio del terrore della guerra atomica) dei blocchi contrapposti e dal fallimento dell’egemonia USA. Il risultato, come tragicamente si vede, è una epidemia di guerre, di guerriglie, di atti terroristici sempre in agguato in gran parte del mondo, di sprofondamenti socio-economici di intere popolazioni costrette all’emigrazione, di insicurezza generalizzata anche nel centro del sistema e nelle sue semiperiferie più sviluppate. L’incertezza dilagante mina le prospettive progettuali delle giovani generazioni e inquieta, di riflesso, le generazioni adulte. Il caos sistemico diventa caos nella psiche dei singoli, le biografie faticano a riconoscersi in una storia, il culto del momento zoppica fino a manifestarsi come oscillazione e precarietà angustiante e deprimente. Ne sembra intaccata la possibilità di fare ‘esperienza’, come già profetizzava Benjamin (Jedlowski 1998).

Così tutto oscilla confusamente, saltimbeccando (quando va bene), o spezzettandosi (quando va male) in attività disparate e in blocchi improvvisi. La contestazione dei processi identitari rischia di capovolgersi in disidentità con sé stessi, in arlecchini cubisti incerti del loro stesso costume di scena.

Non basta affatto limitarsi a una psicopatologia specifica, benché spesso anch’essa sia parte di questa configurazione storico-culturale, che registri questa perdita di direzione e di equilibrio rimandando a una espansione di disturbi psichici gravi come, per esempio, quelli borderline, associati, ma anche distinguibili, dall’ancora più diffusa organizzazione borderline di personalità (Kernberg 1967; sul tema delle sindromi di personalità cfr. Lingiardi, McWilliams 2018, cap. I), o a quelli depressivi, all’anoressia-bulimia etc. etc. Certo, sarebbe illuminante avere almeno un quadro ipotetico del nesso tra trasformazioni socio-culturali e forme delle psicopatologie e infatti, chi ha proposto studi di questo genere, come *La fatica di essere se stessi* di Ehrenberg (pubblicato nel 1998 e tradotto da Einaudi nel 2010), ha indicato una nuova via di comprensione tanto del nostro mondo socio-culturale quanto della concreta anima del mondo. Una via, questa del nesso strutturante tra dimensione storico-culturale e trasformazioni psichiche, che è rimasta ai margini delle grandi correnti delle psicologie del profondo, con l’eccezione di Alfred Adler, di Wilhelm Reich e di Erich Fromm e altri meno noti e seguiti. Certo anche Jung accenna a un nesso forte, addirittura fondante, tra un sistema di relazioni sociali ‘ammalato’ e i disturbi nevrotici del singolo ma, nella mia lettura, non va oltre l’affondo intuitivo:

Circa un terzo dei miei casi non soffre di una nevrosi clinicamente determinabile, bensì del fatto di non trovare senso e scopo alla vita. Non ho nulla in contrario a che questo stato sia definito nevrosi comune del nostro tempo (Jung 1929/1993, p. 50).

Jung arriva quindi a considerare la psicopatologia del singolo come essa stessa un sintomo di un sistema malato: «Il solo punto di vista clinico non penetra né può penetrare la natura delle nevrosi, perché questa è più un fenomeno psicosociale che una malattia in senso stretto. La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di ‘malattia’ al di là di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociali ammalato» (Jung, 1935/1993, p. 30). Ora il senso è appunto una direzione nella vita, che vuol dire: nei rapporti con gli altri, con se stessi, con la percezione del proprio organismo e della natura esterna. Non si può scindere l’atteggiamento spirituale – cioè il più distante possibile dalla ‘necessità’ delle funzioni filogeneticamente ereditate, che Jung, approssimativamente, chiama ‘istinti’ – dagli stimoli e dalle reazioni fisiologiche, direttamente corporee.

Il ‘senso’ è qualcosa di spirituale. La si chiami pure ‘finzione’. Ma con una finzione noi agiamo sulla malattia in modo infinitamente più efficace che con preparati chimici, anzi agiamo perfino sul processo biochimico del corpo [...] le finzioni, le illusioni, le opinioni sono le cose più intangibili e irreali che si possano immaginare, eppure da un punto di vista psicologico e perfino psicofisico sono le più efficaci. Su questa via la medicina ha scoperto la psiche e non può più onestamente negare la sostanza di ciò che è psichico (Jung 1932/1979, pp. 313 e ss).

Rimane comunque decisiva, in Jung, la sottolineatura della funzione centrale del senso come direzione complessiva della vita, cioè come senso psicospirituale: si potrebbe dire che è proprio questa ricerca di un senso, capace di accettare e di ri-significare l’esperienza contraddittoria e conflittuale dell’esistenza, la direzione al centro della cura perché al centro dell’esperienza di vita.

Soltanto ciò che ha significato redime. Il buon senso quotidiano, il senso comune, la scienza quale concentrato di senso comune ci accompagnano per un buon tratto, ma mai oltre la pietra miliare della più banale realtà e della media normalità. Essi non danno risposta alcuna al problema della sofferenza psichica e del suo più profondo significato. La psiconevrosi è in ultima analisi una sofferenza della psiche che non ha trovato il proprio significato. Ma dalla sofferenza della psiche deriva ogni creazione spirituale e ogni progresso dell’uomo spirituale; e la sofferenza è dovuta al ristagno spirituale, alla sterilità psichica (*Ibidem*).

Nel ripresentarsi della situazione di caos che, in forma diversa, ha già portato alle distruzioni di massa delle due guerre mondiali del Novecento e che ora si manifesta in una lotta per l’egemonia tra due grandi potenze, una più forte ma in declino – gli USA – e un’altra in crescita ma ancora meno influente sullo scacchiere globale, la Cina, entrambe tuttavia evidentemente impotenti nel controllare e frenare il diffondersi a macchie di leopardo di instabilità regionali che sfociano di continuo in guerre locali (dallo spazio dell’ex URSS al Medio Oriente a molte regioni africane), ancora più nettamente e drammaticamente risalta la crisi dei ‘garanti metasociali’, come li chiama Kaës, o delle ‘agenzie di senso’ come preferisco chiamarle io – insomma delle religioni, delle ideologie, delle istituzioni politiche e culturali etc. etc. Proprio per questo la ricerca di senso rimane decisiva, come in ogni storia delle culture umane, ma diventa persino esigenza primaria urgente e drammatica.

La testimonianza che per Jung il tema del senso come dramma della biografia e della

sua mitobiografia animica sia il suo mito centrale, è data dal lavoro di Aniela Jaffé nei due libri che raccolgono le testimonianze delle ultime meditazioni di Jung sulla sua vita e la sua opera: il celebre *Ricordi, sogni, riflessioni*, pubblicato nel 1961, e *In dialogo con C.G. Jung* del 2021. Entrambi questi testi muovono dalla radice dell'esperienza di vita, dicono cioè che è l'esperienza, il modo di vivere, la sorgente, e la finalità, della ricerca del sapere e del non-sapere psichico: su questa base soltanto si può cercare di comprendere l'attività professionale e scientifica di Jung come psichiatra e come ricercatore scientifico. Ma esperienza e lavoro sono sorgente e destinazione di ciò che è decisivo nel cercare e dare un senso, una direzione alla vita stessa: la consapevolezza della mortalità e la sua protensione verso l'eterno. Tutto tende al confronto con l'architrave del senso: l'immagine dell'uomo in relazione – di affermazione, di negazione o di problematizzazione – con l'immagine di 'Dio' (quale che sia il nome di ciò che ci riguarda in ultima istanza) e, quindi, con la visione del mondo. Questi libri della Jaffé, scritti dalla più attendibile testimone del tormentato sapere e non sapere del maestro zurighese, dimostrano ancora una volta che non ci può essere Jung se si scarta il cuore della sua vita e della sua ricerca. D'altra parte proprio la Jaffé ha dato al suo libro più importante un titolo che dice l'essenziale del suo pensiero e della visione del mondo di Jung: *Der Mythos vom Sinn*, Il Mito del Senso, pubblicato nel 1967 (non ancora, purtroppo, tradotto in italiano).

Certo, il mito di Jung è il mito del senso, come altrimenti si potrebbero intendere le parole già citate: «*La psiconevrosi è in ultima analisi una sofferenza della psiche che non ha trovato il proprio significato*. Ma dalla sofferenza della psiche deriva ogni creazione spirituale e ogni progresso dell'uomo spirituale; e la sofferenza è dovuta al ristagno spirituale, alla sterilità psichica».

Jung spesso ironizzava sui filosofi perché non sanno dire cose che servano alla vita. Ma intendeva parlare dei filosofi delle Università perché, quanto alla sua stessa attività, disse che la psicologia analitica poteva essere avvicinata a 'qualcosa di simile alla filosofia antica', cioè alla filosofia quando era ancora un modo di vivere. Scrive Jung: «il vero filosofo – con il che non mi riferisco a un professore di filosofia, il quale *per definitionem* non è filosofo, visto che si limita a costruire discorsi e non vive mai il proprio pensiero – è colui che trae conclusioni valide per la propria vita: non si tratta di semplici chiacchiere. Egli vive la propria verità, non si riferisce a una sequela di parole, ma a un particolare modello di vita, e anche se non riesce a viverlo fino in fondo, vi si riferisce e vi si approssima». Queste parole vengono da uno degli ultimi seminari di Jung sullo *Zarathustra* di Nietzsche e non è affatto una frase buttata lì, ha invece a che fare con il confronto più serrato, tormentato e profondo, che Jung abbia mai avuto con un altro grande pensatore, il filosofo che lo inquietava perché era in risonanza con la sua personalità altra, la numero 2, come usava chiamarla. E se Jung ha osato rispondere a Giobbe si può tranquillamente, e a ben maggior ragione, dire che ha risposto a Nietzsche. Ne segue che il suo intero lavoro può essere inteso come una risposta alla 'morte di Dio', cioè alla scomparsa del 'mito del senso'. È questo quello di cui ha ricercato le tracce nell'inconscio personale e collettivo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Certo, uscendo dagli asfittici autoriferimenti delle scuole delle psicologie del profondo, già chiamati 'scandalo' da Ernst Bernhard, si dovrebbe, come minimo, su questo tema del senso, mettere a confronto le ricerche di Jung e della sua scuola con quelle di Viktor Frankl e della sua scuola. Per una sintesi magistrale del pensiero di Frankl su questo argomento per lui centrale cfr. Costello 2016.

## Bibliografia

- Arrighi G., Silver B. 2003, *Caos e governo del mondo*, Bruno Mondadori, Milano.
- Cappelletty G., Màdera R. 2020, *Il caos del mondo e il caos degli affetti*, Claudiana, Torino.
- Carrara S., Màdera R. 2018 (a cura di), *Psiche bene comune*, in «Rivista di Psicologia Analitica», n. 46/98.
- Costello S.J. 2016, *The Spirit of Logotherapy*, in «Religions» n. 7,3, ([www.mdpi.com/journals/religions](http://www.mdpi.com/journals/religions)).
- Ehrenberg A. 1998, trad. it. *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 2010.
- Jedlowski P. 1998, *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano (nuova edizione rivista, Carocci 2008).
- Jung C.G. 1929/1993, *Scopi della psicoterapia*, in *OCGJ*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1932/1979, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in *OCGJ*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1935/1993, *Che cos'è la psicoterapia?*, in *OCGJ*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino.
- Kernberg O.F. 1967, *Borderline personality organization*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», vol. XV.
- Lingiardi V., McWilliams N. 2018, *Manuale Diagnostico Psicodinamico*, Cortina, Milano.
- Màdera R. 2012, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Cortina, Milano.
- Màdera R. 2022, *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Cortina, Milano.

# Considerazioni sul senso nella contemporaneità

Chiara Giubellini

## Introduzione

La portata del concetto di senso ci espone a sentimenti oceanici e alla difficoltà di afferrare interamente ciò di cui si discute. Il tema verrà declinato prevalentemente nell'aspetto direzionale e nei suoi spontanei rimodellamenti ai tempi contemporanei. In parte, un tale movimento collude con un uso ed una natura di parole e pensieri che sono di per sé definiti, fissi (Watts 1951/1992, p. 44); in parte, la ricerca di senso può portare paradossalmente al non senso, andando a lambire una dimensione di sforzo invertito (*ivi*, p. IX). Questo ci pone di fronte non solo ai limiti dell'io ma viene sollecitato anche un riferimento a Jung quando ci ricorda che bisogna accantonare ogni pretesa di conoscenze superiori, per favorire un processo dialettico legato all'esperienza (Jung 1966/1993, p. 5). L'accezione di senso a cui vogliamo fare riferimento è sia quella dettata dal processo individuativo sia quella direzione non determinabile a priori e derivante dal rapportarci, istante per istante, con una contemporaneità che ci spinge a fare i conti con ciò a cui non eravamo abituati. Quindi un senso prodotto dall'integrazione del presente e connotato da un fluire spontaneo che lo adatta ai tempi odierni. Il formulare una tale ipotesi di senso contrasta parzialmente con alcuni paradigmi, nel tempo elaborati (Deleuze 1969, pp. 9-10), e nei quali mi è sembrato che il presente venga troppo spesso eluso dal concetto di divenire (*ivi*, p. 9). Deleuze ci ricorda che il divenire porta in sé la peculiarità di schivare il presente, in questo modo riduce la separazione e distinzione tra prima e dopo, passato e futuro (*ibidem*). Risulta pertanto difficile applicare tali costrutti ai tempi attuali, nei quali la contrazione del futuro sul presente ci condanna ad un dilagante presentismo, ossia il presente sembra l'unica realtà possibile (Sini, Pulcini 2018).

In un periodo storico sempre più dissociato (Kawai 2006), i paradossi che investono il senso si complicano ulteriormente in una dimensione di caos direzionale, come se ogni frammento seguisse una propria direzione complessuale. Inoltre, le ridotte prospettive sul futuro alle quali si viene esposti in tempi di inquietudine potrebbero innescare una certa speranza verso un divenire migliore (Bollas 2018, p. 36) o un'attesa di qualcosa di peggiore, non tenendo però conto che un tale differimento ci dissocia ancora di più dal presente. Nella dissociazione, ci si pone la domanda 'essere o non essere', in cui il valore disgiuntivo della congiunzione 'o' blocca il divenire. Forse ciò che potrebbe consentirci di procedere nel flusso direzionale è 'essere e non essere' e l'accettazione di una compresenza di senso e non senso secondo un principio di inclusione. Kawai (2006) delinea l'emergere di un nuo-

vo tipo di coscienza, da lui definita *postmoderna*, caratterizzata da arbitrarietà, dissociazione e virtualità.

Per quanto concerne l'arbitrarietà, sono state confrontate definizioni fornite da alcune fonti, quali Treccani e Wikipedia, e in esse vi è un riferimento alla caratteristica del segno linguistico: gli elementi del segno linguistico non esistono in un rapporto tra loro motivato ma convenzionale. Quindi potremmo ricondurre il significato generico del termine a tutto ciò che è immotivato, poco giustificato<sup>1</sup>. Ciò che è mancante è un legame logico. Possiamo avere esperienza clinica di arbitrarietà quando ci poniamo in ascolto di un paziente schizofrenico, psicotico o in delirio, così come potremmo farne esperienza recandoci ad una mostra di arte contemporanea dove rimaniamo perplessi di fronte ad un'opera d'arte non più connotata da impeccabili canoni estetici ma da un accostamento di elementi apparentemente legati da alcun nesso.

Rimaniamo così disorientati, tendendo a leggere la realtà del momento presente con i canoni di un senso stabilito a priori, antecedente all'azione umana. Questo espone talvolta ad interpretare il presente come avente non senso, un non senso che diventa a sua volta un ulteriore frammento dissociato dal senso e non ad esso accostato secondo quel principio di inclusione precedentemente accennato.

Per quanto riguarda il secondo tratto caratteristico della coscienza postmoderna, la dissociazione, in base a una prospettiva clinica, Jung sottolinea che non sembra sussistere una differenza di principio tra una personalità frammentata e il complesso (Jung 1960/2014, p. 97), considerazioni alle quali è giunto grazie anche ai riscontri di Pierre Janet in merito alla dissociabilità della psiche (ivi, p. 96). Per quanto attiene il paradigma tra dissociazione e complesso, ciò che risulta rilevante ai fini della nostra discussione è il contributo fornito da Jung rispetto a Freud. Mentre per Freud i complessi hanno sempre carattere negativo in quanto prodotti dalla repressione (Jacobi 1959, p. 20), per Jung essi non rimandano solo a qualcosa di non assimilato ma possono costituire uno stimolo a compiere maggiori sforzi in grado di aprirci a nuove possibilità (ivi, p. 21). Vedremo in seguito di mantenere il medesimo atteggiamento di apertura nell'affrontare la dissociazione e le inquietudini alle quali ci espone il collettivo, sempre più ricco di esperienze in cui si vive 'separati da'. Tra gli autori di rilievo che hanno condiviso impressioni sui tempi contemporanei, Bolognini ha recentemente pubblicato riflessioni sui cambiamenti sociali degli ultimi decenni, senza però adoperare in modo così diretto come Kawai il termine 'dissociazione'. L'autore coglie una «deriva narcisistica della società» (Bolognini, Nicoli 2022, p. 84) e delinea tra i guai del presente l'evitamento del dolore, la creazione di oggetti alternativi al mancante e reazioni maniacali ai sentimenti depressivi (ivi, p. 20).

Anche la «sostituzione di parti della realtà con la virtualità» (ivi, p. 84) può rientrare in un'evoluzione dello stile relazionale in senso narcisistico, consentendo sia una fuga dal mondo esterno che da quello interno (ivi, p. 83). In questo modo viene consentita l'integrità dell'immagine narcisistica di sé e dell'altro, senza comunque volere eludere di considerare anche le varie potenzialità evolutive dei mezzi virtuali di cui si sta ampiamente discutendo.

---

<sup>1</sup> <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/arbitrario/22226>.

L'autore coglie il crescente ritiro difensivo dell'investimento affettivo dall'oggetto, con un conseguente ripiegamento su se stessi (ivi, p. 32), non solo come effetto della globalizzazione ma anche e soprattutto come diretta conseguenza degli assestamenti familiari che hanno interessato gli ultimi decenni (precoce rottura della funzionalità simbiotica e fisiologica tra madre e neonato, *babysitter* rotanti che scompaiono così come appaiono, e mancanza di figure familiari che fanno da contorno alla coppia genitoriale (ivi, pp. 31-33). A lungo andare, anche questo stile relazionale di impronta narcisistica, con la potenziale progressione in stati di onnipotenza, può immergerci in un'atmosfera che potremmo delineare come dissociata in senso lato, aspetto che ci permette di ricongiungerci con le considerazioni espresse da Kawai.

Certo è che applicare termini quali 'dissociazione' alla realtà sociale, e non più solo alla realtà psichica individuale, ci pone di fronte ad alcune differenze sostanziali: integrando il contributo di Bolognini, possiamo accedere ai tratti caratterizzanti la *coscienza postmoderna* non tanto da una posizione che vede la dissociazione come un meccanismo di difesa tipico dei disturbi dissociativi, così come siamo soliti in ambito clinico, ma intesa in senso molto più ampio come difesa dall'altro da sé, senza necessariamente ascriverla ad un contesto patologico specifico. Un'altra differenza saliente risiede nel fatto che mentre in condizioni cliniche il *setting* consente di mantenere distinte la realtà psichica e la realtà sociale, nella dimensione collettiva, soprattutto in concomitanza con crisi epocali, le due realtà sembrano dissolversi una nell'altra, con una conseguente esperienza inquietante di confusione tra il dentro e il fuori (Puget *et al.* 1994, p. 167). Non resta che tentare una metaforica navigazione tra frammenti dissociati, cercando di ricreare un senso generato dall'esperienza di sospensione tra realtà psichica del singolo e realtà psichica sociale. Ho trovato rilevanti le considerazioni di Deleuze sul senso e che ne evidenziano la qualità di essere effetto o prodotto (Deleuze 1969, p. 70), quindi un senso da generare e non da trovare (ivi, p. 71). Il senso non ci viene fornito né può esistere a priori nella forma di concetto cristallizzato, ma lo possiamo ricavare anche dalla dissociabilità dei tempi contemporanei. Nonostante la *coscienza postmoderna* presenti tratti che la distinguono da ciò che è passato, non è certo la prima volta che l'essere umano si trova ad affrontare inquietudini sollecitate da nuovi assetti o dissestamenti della realtà sociale, in grado di generare un'angoscia primaria che può risultare estremamente destrutturante (Kaës 1994, p. 163). Sembra che a partire dal XXI° secolo ciò che è mancato sia stata proprio la soggettività, si sono prese sempre più le distanze dalla propria mente, al fine di ricercare un'esistenza meno inquietante (Bollas 2018, p. 96), finendo poi in ciò che si cercava di evitare. Kaës riprende Freud nel sottolineare che ciò che viene trasmesso nella transoggettività generazionale è ciò che fa difetto, ciò che non ha ricevuto una cosciente integrazione (Kaës 1994, p. 163); inoltre l'autore mantiene viva la linea di Freud in merito al destino della storicità degli eventi nella realtà psichica ma evidenzia anche che il compito che più di tutto sembra spettarci è quello di cercare di articularli.

## Un rinnovato atteggiamento

Un aspetto che forse rimane ancora poco discusso è quale nuova modalità di esistenza possiamo apprendere nell'assumere su di noi quel significato oggettivo e impersonale al quale siamo esposti dalla contemporaneità, piuttosto che interrogarci su come aggiustare i

tempi dissociati-dislocati. Facile cadere nell'assumere su di sé un'azione, con l'intenzione ammaestrata in un qualche modo di potere contribuire a migliorare i tempi, incorporando così una posizione di benevolenza ed etica che ci porrebbero in un terreno di superiorità rispetto ad una dimensione collettiva che forse anche noi stessi abbiamo in parte creato e non semplicemente subito.

A tal proposito, verranno presi in considerazione due aspetti che potrebbero ravvivare l'atteggiamento individuale verso la contemporaneità. Il primo aspetto è rimasto piuttosto in ombra nella nostra cultura occidentale: risulta essenziale e necessario non solo mantenere consapevolezza sugli stati di inquietudine sollecitati dai tempi moderni, ma potrebbe essere di beneficio includere anche una valutazione non patologica del presentismo. Integrare la peculiare attitudine che la mente orientale riserba al presente, mantenendo alla base l'atteggiamento junghiano di cogliere, nello stato complessuale, lo stimolo per maggiori sforzi che aprono a nuove prospettive (Jacobi 1959, p. 21), potrebbe aiutarci a conservare una visione integrata di fronte a cambiamenti potenzialmente destrutturanti. Il secondo aspetto è invece quello sollecitato da Carlo Sini ed Elena Pulcini ad una conferenza del 2018: per ritrovare un senso, è necessario partire dal soggetto, sia per ricomporre la scissione sia per farsi carico di responsabilità, intesa come dimensione etica in cui recuperare la capacità di immaginare il futuro (Sini, Pulcini 2018).

Quando Jung ha trattato gli aspetti orientali, non ha mancato di sottolinearne i rischi in cui può incorrere un occidentale, così come ha spesso ribadito di non saperne abbastanza. Jung ci informa anche che pur avendo per molto tempo ignorato la filosofia cinese, senza avere mai incontrato pazienti cinesi nel suo studio, si era successivamente accorto che nell'elaborazione della sua tecnica lavorativa era stato inconsciamente connesso con quella via segreta che per vari secoli è stato il principale cruccio delle migliori menti orientali (Jung 1931/2010, p. 83). Jung lo spiega con la presenza di un comune substrato psichico, ossia l'inconscio collettivo che «trascende le differenze culturali» (*ibidem*). Tra gli studiosi di filosofie e religioni orientali, ricordiamo Alan Watts il quale riassume, in uno dei suoi testi, due modalità di comprendere l'esperienza. Nella prima, l'esperienza del presente viene comparata e interpretata sulla base di esperienze pregresse, come si verifica per esempio quando ci si trova di fronte a situazioni poco gradevoli (Watts 1951, p. 83). Nella seconda, l'esperienza presente viene vissuta così come è, come quando in un momento di gioia intensa diventiamo una cosa sola con il presente, dimenticandoci di passato e futuro (*ivi*, p. 84). Veniamo qui introdotti in una dimensione di *presenza immediata alla realtà*, che non ha nulla a che vedere con stati di impulsività ma che implica un grado di accettazione molto più profondo rispetto al primo caso. Una tale immediatezza scaturisce da un altro concetto caro alla tradizione taoista, che è quello di *spontaneità* (Sabbadini 2012, p. XXVII), inteso come uno spontaneo allineamento con il fluire della vita senza opporvi resistenza. Ci limiteremo ad accennarlo tramite le parole di Sabbadini: «l'azione appropriata è possibile solo [...] quando siamo in contatto limpido e sensibile con il mondo. A un livello più profondo, quando il velo degli attaccamenti dell'io è venuto a cadere, quando i codici cristallizzati con cui leggiamo la realtà si sono dissolti. Quando, dopo una vita di apprendimento, siamo finalmente arrivati a disimparare noi stessi» (*ibidem*). La *presenza immediata* è manifestazione del Tao, il naturale movimento di tutte le cose, che non ha corrispondenza con le idee occidentali di Dio, di legge naturale (Watts 1975, p. 54).

o di energia inconscia; è soltanto un nome per quello che avviene o come lo esprime Lao-tzu: «Il principio del Tao è ciò che accade di per sé» (ivi, p. 55). Non si allontana molto da questo la posizione di Bernhard quando nel 1946 scorge che il comportamento mantenuto nell'immaginazione attiva potrebbe essere anche un giusto atteggiamento da conservare nella vita in generale: un'osservazione passiva che consenta alle cose di accadere nel loro decorso (Bernhard 1969, pp. 112-113). Nonostante vari limiti di applicabilità in ambito clinico, dove ci sconvolge la sola idea che certi pazienti si lascino andare ad un fluire distruttivo, non viene forse qui indicata una direzione che ci avvicina quanto più possibile a un senso? Ossia una profonda accettazione della realtà, anche se talvolta smembrata, che ci permette di fare esperienza di senso anche in un apparente non senso.

Assumendoci l'impegno di creare senso, come atto di responsabilità, in un contesto di «anestesia del sentire e deflagrazione della figura dell'altro» (Sini, Pulcini 2018), ci ritroviamo a dovere ricomporre la scissione proprio dove l'essere umano inizia ad acquistare senso, ossia nell'incontro con l'altro. Riproponendo le parole di Carlo Sini «un essere umano non raggiunge un accordo con se stesso e con il mondo se non ha sperimentato un decente tasso di accoglienza e di implicazioni in un progetto comune in cui si ha un ruolo ben preciso». Viene qui suggerito un senso acquisito secondariamente all'appartenenza ad un gruppo di persone con le quali si condivide progettualità. Questo aspetto riecheggia negli ultimi sviluppi dell'arte contemporanea, frammentata sì in una molteplicità di gruppi, ma nei quali risuona un moto comune: «non vi è forma se non nell'incontro» (Bourriaud 1998, p. 24), quindi in una relazione dinamica con l'altro, con un pubblico che viene incluso nell'opera d'arte stessa.

### Tracce di senso nell'arte contemporanea

Le ultime evoluzioni dell'arte contemporanea fungono da brillante lente di ingrandimento sulle recenti trasformazioni della società e al contempo sembrano anche attualizzare quelle linee prospettiche sul senso evidenziate da Carlo Sini. Negli ultimi decenni, si è assistito ad un fenomeno di dispersione oltre gli usuali confini e che si colloca in un'evoluzione ben più complessa derivante da una cultura urbana mondiale (Bourriaud 1998, p. 15). Una banale osservazione, sollecitata passeggiando per le strade di città, è l'imbattersi sempre più spesso in sedi e targhe affisse di corsi yoga e di meditazione, addirittura nelle palestre. Al di là della distorsione occidentale di fornire esercizi spirituali alla stessa stregua di esercizi ginnici, sembra esserci una tendenza ad uscire dagli abituali limiti dettati dagli spazi confinati, con un'esposizione alla collettività che diventa meno filtrata, quasi istantanea. È il caso anche dell'arte che sembra sempre più uscire dagli usuali *setting* (musei, mostre e gallerie), sconfinando talvolta nelle strade. La Street Art ne è forse l'esempio più eclatante.

Non di rado, durante esposizioni artistiche, ci siamo imbattuti ad ascoltare commenti quali «potevo farlo anche io!», «che senso ha?!». Il modo di esprimere le idee risulta cambiato. Consideriamo per esempio lo sviluppo dell'Arte Relazionale, che il critico francese Nicolas Bourriaud definisce come «un'arte che assume come orizzonte teorico la sfera delle interazioni umane e il suo contesto sociale, piuttosto che l'affermazione di uno spazio simbolico autonomo e privato» (Bourriaud 1998, p. 14). Il repertorio sia italiano che internazionale è

ricco di artisti che operano delle vere e proprie produzioni processuali in cui nell'opera d'arte entra in gioco la funzione di partecipazione sociale: si crea un'opera che ha modo di esistere tramite la condivisione con il pubblico. Non solo viene richiesta la collaborazione degli osservatori, ma l'artista stesso assume su di sé la funzione sociale. Per citare solo alcuni esempi, Michelangelo Pistoletto si è impegnato nell'attività di promozione della pace e della sostenibilità ambientale e sociale; Felix Gonzalez-Torres risulta essere tra i primi a porre le basi di un'estetica omo-sensuale (ivi, p. 66); Carla Accardi non solo ha contribuito ad affermare l'astrattismo in Italia ma è stata anche una fervente esponente del neo-femminismo italiano. In perfetta sintonia con i tempi, gli artisti relazionali non ripropongono il ritorno ad alcun stile passato (ivi, p. 58). Per la prima volta dalla comparsa dell'arte concettuale dalla metà degli anni Sessanta, il *setting* è altro rispetto al passato (*ibidem*): l'opera d'arte trova luogo nella sfera delle relazioni (lo *spazio*) e per un *tempo* determinato che si svolge nel momento presente, non più quindi la classica opera dotata di un tempo monumentale (ivi, p. 33) e intesa come prodotto finito da osservare.

L'arte diventa processo, nella forma di sperimentazioni, installazioni, opere-progetti, *performance* della durata di giorni, in grado di produrre un senso, o un non senso, unico per ciascun osservatore/partecipante. Lo sconvolgimento radicale degli obiettivi estetici che attualmente l'arte si pone è solo uno dei tanti esempi in cui si coglie l'effetto della globalizzazione, evidenziabile ormai in quasi tutti gli ambiti culturali (ivi, p. 15). Questo ci mostra che la perdita degli usuali confini può certamente esporre a stati disgregati, ma può anche introdurre nuovi modi di esprimersi, nuovi modi di relazionalità se si rimane connessi a quel fluire spontaneo discusso in precedenza. L'opera d'arte relazionale funge da *interstizio sociale*, adoperando un termine marxista, in cui alternative di vita prendono forma (ivi, pp. 16-17). Ne deriva un'apertura potenzialmente illimitata di discussione, così come illimitata può risultarne la conseguente molteplicità di senso, con il rischio però di non riuscire a mantenere una direzione, se non in modo frammentario. Le formulazioni, non più forme, di arte contemporanea sembrano assumere il tema dell'essere insieme, aprendoci ad un'esperienza di «elaborazione collettiva del senso» (ivi, p. 16). Bourriaud definisce l'arte contemporanea «uno stato di incontro» (ivi, p. 19), venendo ancora una volta richiamati al fatto che non è possibile fare riferimento ad un senso preesistente e che l'essenza va ricercata nel transindividuale, ossia nei legami tra individui (ivi, p. 21). Un senso che viene prodotto dall'interconnessione, concetto ampiamente discusso da Carlo Sini, secondo cui l'acquisizione di senso è strettamente legata all'incontro con un altro da sé e con altri da sé con i quali si condivide un progetto comune.

## Conclusioni

Un importante contributo che può derivare sia da una profonda e sentita integrazione di alcuni aspetti della filosofia taoista sia da un'esplorazione dell'arte contemporanea, è il portare a coscienza quel fluire spontaneo di avvenimenti che segue una direzione da noi non determinata e che esiste di per sé, senza il preconconcetto di un senso preesistente e nemmeno sotto la spinta di faticosi sforzi egoici e intellettuali. L'arte moderna ci mostra che è possibile un'«esperienza collettiva di senso» (Bourriaud 1998, p. 16) che però non deve esulare il sog-

getto dalle proprie intime circostanze che compongono il senso individuale. Quindi il senso potrebbe essere ricreato, da un lato, attraverso un profondo accoglimento del presente per come è, dall'altro con un investimento attivo di incontro con un altro da sé, al fine di ricomporre una dilagante scissione che caratterizza i tempi moderni. Si desidera pertanto suggerire una progressione di direzionalità di senso non tramite opposizioni conflittuali, ma creando nuovi accostamenti. I temi fino ad ora trattati incarnano un tale tentativo: dalla filosofia taoista, cogliamo l'essenzialità di porsi in rapporto spontaneo con il presente, in contrasto con una tendenza di direzionalità di senso occidentale che elude il presente stesso; dall'arte contemporanea, veniamo diretti a riflettere sul fatto che un senso a priori nella società attuale non può essere trovato ma può essere prodotto da una negoziazione di rapporti, così come tra l'artista che stimola l'osservatore a partecipare e un osservatore posto in relazione sia con l'opera d'arte che con l'epoca in cui vive. Le crepe in un mondo dissociato non vengono quindi colte in termini patologici, ma l'arte ci invita a rivisitarle tenendo a mente la funzione di *interstizio* sociale.

## Bibliografia

- Bernhard E. 1969, trad. it. *Mitobiografia*, Adelphi Edizioni, Milano.
- Bollas C. 2018, trad. it. *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Bolognini S., Nicoli L. 2022, *Freud e il mondo che cambia. Psicoanalisi del presente e dei suoi guai*, ED-Enrico Damiani editore, Brescia.
- Bourriaud N. 1998, trad. it. *Estetica relazionale*, Postmedia Srl, Milano 2010.
- Deleuze G. 1969, trad. it. *Logica del senso*, Feltrinelli Editore, Milano 2022.
- Jacobi J. 1959, *Complex, Archetype, Symbol in the Psychology of C.G. Jung*, Princeton University Press, New York 1974.
- Jung C.G. 1931/2010, *Commentary by C.G. Jung* in Wilhelm R., *The Secret of the Golden Flower*, Book Tree, US.
- Jung C.G. 1960/2014, *A Review of the Complex Theory* in *The Structure and Dynamics of the psyche*, CW8, Routledge, London & New York, [ed. it. *La dinamica dell'inconscio*, in OCGJ, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1977].
- Jung C.G. 1960/2014, *Forerunners of the idea of synchronicity*, in *The Structure and Dynamics of the psyche*, CW8, Routledge, London & New York, [ed. it. *La dinamica dell'inconscio*, in OCGJ, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1977].
- Jung C.G. 1966/1993, *The Practice of Psychotherapy*, CW16, Routledge, London & New York, [ed. it. *Pratica della Psicoterapia*, in OCGJ, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1993].
- Kaës R. 1994, trad. it. *Rotture catastrofiche e lavoro della memoria*, in Puget J., Kaës R., et al., *Violenza di Stato e Psicoanalisi*, Guido Gnocchi Editore, Napoli.
- Kawai T. 2006, *Postmodern consciousness in psychotherapy*, in «Journal of Analytical Psychology», 51, pp. 437-450.
- Puget J., Kaës R., et al. 1994, trad. it. *Violenza di Stato e Psicoanalisi*, Guido Gnocchi Editore, Napoli [ed. fr. *Violence d'état et psychanalyse*, Dunod, Paris 1989].

- Sabbadini A.S. 2012, *Introduzione*, in Sabbadini A.S. (a cura di), *Chuang Tzu (Zhuangzi)*, Feltrinelli Editore, Milano 2021.
- Sini C., Pulcini E. 2018, *La domanda di senso nella nostra contemporaneità*, Milano. Estratto da: <https://www.youtube.com/watch?v=l0GW6i1OXUE> (Accesso: 04/06/2023).
- Watts A. 1951/1992, *The wisdom of insecurity. A message for an age of anxiety*, [ed. it. *La saggezza del dubbio. Messaggio per l'età dell'angoscia*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1981].
- Watts A. 1975, trad. it. *Il Tao: la via dell'acqua che scorre*, Ubaldini Editore, Roma 1977.



## 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.*



# Il senso della violenza nelle opere di Simona Bramati

Giovanna Di Carlo

L'idea di questo mio piccolo contributo, legato all'esposizione recente delle opere pittoriche dell'artista Simona Bramati presso lo Spazio d'Arte Multidisciplinare abruzzese *la Dama di Capestrano*<sup>1</sup>, nasce dal riconoscimento, in esse, di una particolare forma di tensione, energia psichica, protesa al dialogo con le immagini più profonde che abitano gli abissi dell'umano, dimensioni che per certi aspetti riportano al lavoro analitico. La sensibile pittrice marchigiana che ha dato vita alle opere discusse nel presente lavoro è oggi componente di rilievo nel panorama artistico italiano<sup>2</sup>, e la sua arte, in grado di cogliere le forme ancestrali dell'umano esperire sembra passare dal sentimento che i fatti della vita le suscitano, fatti come fenomeni, presenze, entità, che chiedono di essere percepiti ancora, e ancora.



Simona Bramati (nata a Iesi, 1975)

Una sera, navigando in rete, Simona Bramati si trova di fronte a un video sconcertante: una ragazza di 13 anni col viso rivolto a terra viene lapidata da un gruppo di uomini, tra i quali suo padre e i suoi fratelli. Il motivo di tale scempio un innamoramento verso un ragazzo di cultura religiosa differente. Era il 2011. La donna, l'umano e l'artista che risiedono in Simona sentono l'esigenza di parlare di quella violenza, con il proprio mezzo, quello della pittura. «Quella cruda realtà è molto lontana dalla mia cultura

<sup>1</sup> LOVERS EYES, personale della Bramati tenutasi dal primo aprile al due giugno 2023.

<sup>2</sup> Laureata in pittura all'Accademia di Belle Arti d'Urbino, Bramati si distingue come artista di talento fin da giovane, prendendo parte alla 54° Biennale di Venezia, Padiglione Italia regione Marche, crescendo con interessanti contributi a importanti mostre come «Il Male, esercizi di pittura crudele» (Torino, 2005), e «Arte Italiana 1968-2007, Pittura» (Palazzo Reale, Milano, 2007) curate da Vittorio Sgarbi, e procedendo con le sue personali, tra le quali, per citarne solo alcune «Lachesi, la filatrice del destino», a cura di Loretta Mozzoni e Chiara Canali, a Palazzo della Signoria di Jesi (2008), «Indiscrezioni» a cura di B. Buscaroli, Giudecca 795 Art Gallery, Venezia, «Emblemi, attraversando la terra desolata» a cura di Roberta Tosi, Palazzo della Racchetta, (Ferrara, 2022), e «LOVERS EYES» a cura di Antonella Muzi (Capestrano, AQ, 2023), rassegna di opere dedicate al tema della violenza sulle donne, alcune delle quali riportate nel presente testo.

nei modi, ma non così lontana nel risultato finale!» scrive Bramati nel catalogo dell'ultima coraggiosa rassegna di opere dedicate al tema della violenza sulle donne, *LOVERS EYES*, tenutasi in Abruzzo presso l'associazione sopra menzionata. Ma il contributo artistico della talentuosa pittrice non intende sposare una visione unilaterale rispetto alla storia della crudeltà e della sopraffazione inflitte alla donna nel corso dei secoli. È una pittura che scende nell'animo femminile a caccia di indizi che possano manifestarsi senza veli o contraffazioni, al di là dei confini geografici, etnici, religiosi, culturali<sup>3</sup>.

Volti sognanti accarezzati dall'oscurità avvolgente di un morbido pennuto come in *Katéchon* (2016) si alternano a facce di donna deformate dall'orrore e dall'omertà come in *Silence* (2020), per ricomparire invecchiati, stanchi e contratti ma eroticamente ostinati come in *Della vita a cedere* (2013), opera dalla straordinaria potenza. Volti, espressioni, sguardi che comunicano un'esperienza esistenziale trasferita su tela, di una artista e di una donna nella relazione con il tema della violenza. Quando si parla di violenza ce la immaginiamo come qualcosa di esterno, riconoscibile e identificabile con un'azione aggressiva per lo più fisica. Utilizziamo il termine 'violento' anche per connotare un dissidio verbale o uno sbalzo d'umore. Come muta l'immagine della violenza quando a violentare è la forza primigenia insita nella stessa Natura che ci ha generati? E cosa accade quando le due forme di violenza esterna e interna s'incontrano compenetrandosi, apparendo inestricabilmente fuse in uno stesso atto di sopraffazione e furia, vibrazione vitale spinta all'eccesso e morte, lacerazione e rinascita? Che succede quando il *nemico* s'annida nel nostro stesso mondo interno?

Per mezzo della sua arte Bramati sembra aver raccolto la sfida di questo complesso interrogativo velato e rimosso dal nostro sistema morale e culturale. La mentalità dualistica che conduce l'essere umano a proiettare all'esterno ogni processo, movimento e logica interni depista la coscienza collettiva, proteggendola dalla consapevolezza di tendenze occulte visse come incompatibili (Jung 1939/2013) con i valori comunemente condivisi, le quali pure ci attraversano, governandoci dal profondo, fino a quando atti di violenza inaudita lacerano e squarciano il sudario della nostra stessa ingenuità.

Un po' come l'artista che viaggia dentro sé stesso e soffre per dar vita a immagini pittoriche, forme scultoree, composizioni musicali, l'analista si pone col paziente come chi fa arte: senza un modello preconstituito di cosa debba voler dire quella relazione, quel dialogo, con quella certa soggettività che si pone di fronte a noi, la cui profondità non smette mai di interrogare. La relazione che prende vita nella stanza d'analisi viene alla luce come creatura inizialmente informe e inedita, suscettibile di crescita e sviluppo come di morte precoce, passando dall'angoscia e dalla violenza che cercano occasioni di trasformazione. Il dolore ha senso? È forse questo che l'arte e l'analisi hanno in comune. Il dolore come messaggero, misterioso ambasciatore o temibile esattore nelle nostre esistenze, flussi a volte indeboliti altre interrotti, alla ricerca di un significato che restituisca l'immagine di una rotta, direzione possibile per la nostra energia vitale raggrumata in attesa di nuovi cicli.

Tornando al tema della violenza può essere interessante notare che la definizione della

<sup>3</sup> Prende vita così la serie di *piccoli lavori su tavola* che rappresentano un occhio femminile per ogni Nazione del Mondo, uno dei quali riportato alla fine di questo articolo.



*Kuqe* 2023, acquerello su carta canapa, 22x30 cm

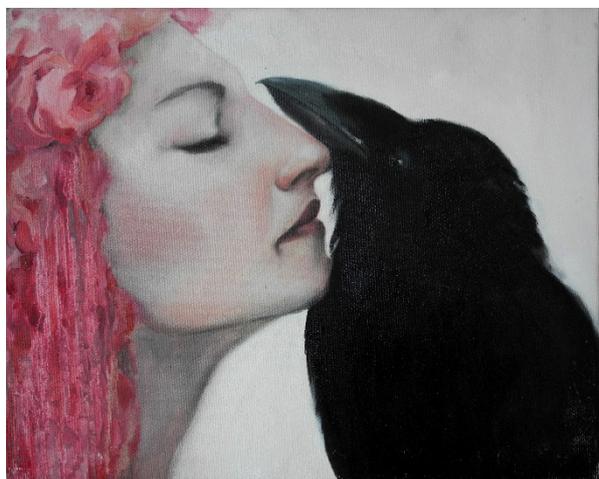
parola latina *vis*, dalla quale trae origine il termine violento, contiene elementi come ‘forza, vigore, efficacia espressiva’ posti accanto a termini come ‘violenza’ e ‘sopraffazione’. Il desiderio, le passioni, i bisogni umani e gli slanci vitali possono mutare tonalità perdendo la connessione con la propria origine, trasformandosi in atti ciechi, violenti e crudi, rimasti orfani di un *sensu* che avrebbe potuto moderarne l’evoluzione, l’impatto, illuminarne la direzione, lo scopo.

E da un atto violento è poi possibile tornare indietro, recuperarne il significato dopo che il sangue è stato versato aprendo ferite anche letali? Dove e in che modo l’essere umano trova la possibilità di ristabilire il contatto con la forza primigenia che scissa dalla fonte lo stesso atto ha permeato? Nelle opere pittoriche della Bramati legate al tema della violenza sulla *e nella* donna, uno degli aspetti più fecondi potrebbe essere proprio quello di una lettura a più strati, aperta alla danza degli opposti, restia alle polarizzazioni del pensiero. Sono immagini di femminili sanguinanti ma non disgregati, ora fieri ora mutilati, imbavagliati, tornati alla terra come carne e sangue ma ancora interroganti, come in *kuqe*, ‘rosso’ nella lingua albanese. Immagini in grado di produrre un’esperienza, capaci, per dirla con Hillman (Hillman, Ronchey 2021), di trasformare il nostro modo di percepire le cose del mondo e le categorie attraverso le quali siamo soliti organizzare le nostre esperienze.

Tali *Entità* non giungono mai a noi preconfezionate ma emergono dalla profondità, offrendo potenziali collegamenti tra *periferia e centro*, gettando ponti verso quella totalità psichica che ci fonda, e che mai come nella nostra epoca rimane priva di rituali e linguaggi in grado di assicurarne il naturale e legittimo passaggio nel vaso della coscienza. Alle potenti Immagini interne che rimangono prive di passaggio verso il conscio non rimane che una regia occulta, e troppo spesso *fraintesa*. Sono parti *reali* dell’essere che non vengono identificate come tali.

Se però «reale è ciò che agisce» come afferma Jung (1928/1983), è importante mettersi nella condizione di ascoltare quanto il mondo interno ha da dire, anche quando il discorso del profondo è sconveniente, urticante, terrorizzante, divergente. Bramati lo ha fatto, ha accettato l'incontro col tenebroso abitante della sua psiche di donna, trasferendo e accompagnando sulla tela le immagini della violenza, della sopraffazione, dell'omertà, e dell'*autosabotaggio* che il femminile sperimenta fin dall'antichità, dando vita a figure ambivalenti. Forme angoscianti ma vive, tratti deformati dalla lente onirica, contrasti tra cromie celestiali e tonalità appartenenti al mondo infero, che raccontano l'eterna conflittualità tra pulsioni di morte e spinte verso la vita.

Dal dialogo diretto con l'artista, e dall'incontro intimo con alcune delle sue opere, mi è sembrato di aggiungere un nuovo senso alle dimensioni della violenza e della sopraffazione del femminile nel corso della storia e nel tempo attuale. Il senso di un confronto con le parti interne e più nascoste delle donne, le dimensioni che dietro le quinte, dalla notte dei tempi, subiscono il fascino di potenze archetipiche ancora sconosciute, ma attive, pericolose.



*Katéchon* 2016, olio su tela, 20x25cm

È quanto mi è parso di vedere in *Katéchon*, potente incontro erotico tra il femminile e la propria oscurità, brezza notturna che può portare ispirazione, e nel mentre sedurre, trattenere e influenzare il procedere di un'anima. C'è tenerezza in quel piumaggio morbido e scuro che offre rifugio al profilo di donna che per primo colpisce il mio sguardo. Incoronato dal rosa fluido di una chioma floreale che le ammanta i pensieri e l'udito, il volto della donna appare disteso e rapito dal legame con il *volatile*, gli occhi chiusi ad assaporare l'esperienza, ma forse anche a

non vedere con *chi o che cosa* si abbia realmente a che fare, come per preservare tale presenza dalla luce del giorno e dalla razionalità. È un tempo di sospensione. Parlando con l'artista di tali suggestioni apprendo che la parola *Katéchon* deriva dal greco antico, e ha a che fare con un *potere che trattiene*, temporeggia, dilata, dilazione. Il concetto sembrerebbe esprimere una tensione costante, sotterranea, che solo in ultimo disvela i suoi effetti. L'enigmatica figura del *Katéchon* compare per la prima volta nella Seconda lettera ai Tessalonicesi di San Paolo, dove viene identificata con una forza che arresta e ostacola il male per antonomasia, l'Anticristo, impedendogli di manifestarsi esplicitamente, prima che giunga il giorno dell'Apocalisse e della Salvezza. Se *Katéchon* fosse un sogno, verrebbe da pensare al volatile come al modesto rappresentante di una Entità molto più estesa, che protegge la sognatrice dall'incontro col Male e le sue questioni, ma che nello stesso tempo potrebbe compromettere l'incontro del femminile con la realtà.

La Bramati ama i corvi, come animali e come simboli. La presenza del tenebroso volatile che in molte fiabe depista, ruba o annuncia disgrazia, è nella *Genesi* (8, 6-7) simbolo di perspicacia: sarà il corvo ad essere investito dell'importante compito di scoprire il primo lembo di

terra asciutta dopo il diluvio universale, anche se poi non farà ritorno (Morrone Mozzi 2015, p. 47). Nei sogni iniziali portati in terapia da una paziente vittima di maltrattamento da parte del partner, e precedentemente del padre, i volatili comparivano spesso infilzati, bruciati, impossibilitati a volare. Nel corso del lavoro analitico, nelle fasi di contatto con gli strati del vissuto traumatico, uccelli neri simili a corvi e cornacchie facevano irruzione nelle stanze delle case sognate dalla paziente, occupando il letto o dimenandosi, affinché la sognatrice si adoperasse per curarne le ali ferite e liberarli.

Tutto ciò mi fa pensare al rapporto della donna con l'Animus. Incontro che può rappresentare una delle prove più grandi e dispendiose che un femminile possa incontrare nel corso della propria esistenza. Penso alla fiaba eschimese siberiana analizzata dalla von Franz, *La donna che divenne ragno* (von Franz 2020, pp. 101 e ss). Ne propongo una breve sintesi. Una bella ragazza rifiuta di sposarsi secondo tradizione. Durante una passeggiata s'imbatte in una testa maschile che sbuca dal terreno. È un essere appartenente ad una razza grande e potente che viene dal mare, privo di corpo ma bellissimo e intento a sedurre la giovane, la quale accetta le sue avances innamorandosene perdutamente. Così la ragazza prende e porta con sé la testa dell'uomo, nascondendola sotto alle coperte del suo letto. Ma udendola parlottare ogni notte il padre s'insospettisce, e in un momento di assenza della figlia scopre la testa, infilzandole un occhio. Il malcapitato rotola via tornando al mare e la ragazza, disperata, segue la scia di sangue lasciata dall'innamorato, raggiungendolo in fondo all'oceano. Ma il giovane non vuole saperne di tornare con lei, e non potendo più riunirsi all'amato ormai mortalmente offeso, la fanciulla ha di fronte a sé due strade: una torna alla terra, l'altra sale fino al cielo. Nonostante il giovane con solo la testa le sconsigli di salire fino al cielo la ragazza, indispettita per aver perso l'amore, decide di percorrere la strada più pericolosa, ma *chi sale in cielo rischia di non scendere più sulla terra in forma umana*. Ed è ciò che accade: non aprendo gli occhi in tempo una volta ridiscesa sulla terra la fanciulla viene trasformata in ragno, condannata ad una eterna sospensione che le precluderà lo svolgimento pienamente umano della propria esistenza di donna.

Secondo Jung l'Animus ben integrato consente al femminile di elevarsi, traendo ispirazione dalla dimensione maschile (Jung 1928/1983, p. 207) per la generazione dello spirito. A livello culturale è importante diffondere la consapevolezza che spesso a brutalizzare il femminile non è soltanto il sistema sociale in cui viviamo, i partner violenti e abusanti, i clan omertosi, gli stili materni e paterni senza vocazione, i modelli della mercificazione del corpo femminile. Possono esservi nella psiche delle stesse donne, vittime di violenza e no, tendenze ancestrali, parti infantili traumatizzate, movimenti difensivi e complessuali che finiscono con il colludere pericolosamente con certe condotte sessiste e discriminanti. È possibile supporre che una donna inconsciamente identificata con un maschile fantasmatico arcaico e involuto operante al suo interno, finisca per svilire e mutilare il proprio femminile, svalorizzandolo e mettendolo a tacere. Dimensioni che potremmo definire psichicamente *virilizzate*, ottenebrate dalla fantasia che l'esser davvero forti in questo mondo equivalga a *farsi maschio*, cadendo nel grave malinteso che la natura femminile, se lasciata emergere, possa ostacolare il cammino, interferire col successo professionale ed economico, con le legittime aspettative di libertà e autonomia. Come suggerisce Neumann «nella nevrosi femminile l'ossessione dell'Animus è spesso espressione dell'impossibilità di distinguersi dal maschile. La donna diviene vittima

della sua tendenza a un rapporto d'identità, si estranea dalla propria natura ipersviluppando il lato Animus maschile, e questa identificazione con lo spirituale maschile può dar luogo a conflitti veramente tragici» (Neumann 1975, p. 21). Femminili che per natura sarebbero fertili e rigogliosi vanno dunque incontro a potenziale *desertificazione*, rischiando l'azzeramento dello spazio erotico (Ferliga 2005, p. 86).



*Silence* 2020, olio su tela, 20x25 cm

del mondo femminile. E un femminile lasciato incolto e primitivo può recare serio danno a sé stesso. È la suggestione che mi raggiunge guardando *Silence*. Un intenso volto di donna emerge come deformato da un fondo acquoso, scaturito dal contatto immaginale dell'artista con la personalità e la storia di vita del soggetto ritratto: il celeste intenso dello sguardo che pare farsi luce e specchio contrasta brutalmente col nero profondo dell'insetto che tappa la bocca della donna. Gli elementi del volto così alterati e accesi sembrano suggerire una scissione: come se l'intenzione di *vedere e farsi vedere* parlando con gli occhi cozzasse brutalmente con la mostruosa creatura ragniforme che tiene chiuse le labbra, mantenendole serrate, come a difesa di un antro che non deve più aprirsi.

Riferendosi ai simbolismi del proprio linguaggio pittorico la pittrice parla dell'orrida creatura come di una forma animale indefinita, «una *ragna*, volutamente ambigua», un essere tra il ragno e lo scarabeo. Col suo movimento ipnotico e imprevedibile il ragno inganna e confonde le sue prede arrivando, come nel caso di alcuni tipi di vedova nera, a uccidere il maschio dopo averlo utilizzato a scopo riproduttivo. Studiandone il mito è possibile comprendere molto del valore simbolico di questo essere perfetto e inquietante nelle trame oniriche della psiche collettiva. Il mito greco di Aracne ha reso il ragno una sorta di caricatura della divinità: esso non sarebbe altro che un essere umano punito per aver rivaleggiato con Atena nell'arte femminile della tessitura. La mortale Aracne riteneva di poter far meglio della dea, la quale infuriata per tale affronto non concesse alla rivale nemmeno la morte, trasformandola in un ragno che tesse e disfa la tela per l'eternità. Interessante notare ancora come la punizione degli dèi inflitta all'essere umano contempra la negazione della morte. Come nella fiaba siberiana, la pretesa di scalare il Cielo non supportata da sufficiente integrazione col *basso informe e primordiale* dell'esistenza comporta la mutazione in insetto. Con la sua tela miracolosa e la sua narcisistica pretesa di eterna autonomia il ragno può rappresentare aspetti oscuri del materno onnipotente. Quel lato

La fanciulla che viene trasformata in ragno nella fiaba sarebbe potuta tornare sulla terra con un bagaglio di profonda e illuminante consapevolezza da donare alla tribù. Ma non ha aperto gli occhi per tempo. Se fosse stata più forte, scrive la von Franz (2020, pp. 101 e ss), avrebbe retto all'esperienza dell'aldilà. Probabile. Ma cosa significa *forte*? I pensieri che mi attraversano la mente hanno a che fare con l'interezza, pregiudicata dal rifiuto di quel corpo che l'avrebbe riportata sulla terra se solo fosse stato ripristinato per tempo il contatto col *basso*, con la natura terrestre

simbiotico e divoratore che non consente differenziazione psichica, e che ingloba o viene inglobato piuttosto che cedere alla necessità/possibilità di evolvere nella differenza e nell'alterità.

A volte tali dimensioni inconscie scollegate dall'Io possono interferire pesantemente con la presa di coscienza della propria condizione di vittima sacrificale sull'altare dell'altrui narcisismo e/o di carnefice silente del proprio e dell'altrui sentire. Una paziente seguita in Consultorio diverso tempo fa, dopo alcuni mesi di terapia si trovò di fronte ad un paradosso: realizzò che il marito gelosissimo e abusante era da lei percepito come l'unica difesa possibile nei confronti delle strabordanti richieste fusionali della madre. Non poteva nemmeno permettersi di fantasticare una separazione perché l'immagine terrificante che ne conseguiva era tornare a casa della madre e invecchiare con lei. Il mito di Demetra e Core col rapimento della fanciulla da parte del Dio dei morti può aiutarci a comprendere meglio la potenza archetipica di tendenze e comportamenti che altrimenti rischierebbero di rimanere schiacciati da schematismi diagnostici o pregiudizi morali.

Ma il ragno di *Silence* è anche scarabeo, e lascia intravedere labbra rosse di vita sotto al suo corpo ingombrante. In alcune culture questo coleottero è simbolo di resurrezione: si pensava potesse rinascere dalla materia della propria decomposizione. Nella scrittura egizia in particolare, la figura dello scarabeo dalle zampe tese corrisponde al verbo *keheper*: venire al mondo assumendo una certa forma (Chevalier, Gheerbrant 2019). In un sogno portatomi da una giovane paziente qualche anno fa, un ragno ingombrante terminava il proprio ciclo simbolico trasformandosi in gabbiano. Pensammo entrambe a Jonathan Livingston di Richard Bach. Chiunque abbia letto quella storia sa che è la paura della morte e quindi il timore dell'esilio, della separazione e della solitudine a frenare da sempre il cammino dell'essere umano verso i propri scopi autorealizzativi.



*Della vita a cedere*, 2013, olio e matita su tela, 70x100 cm

In tal senso, *Della vita a cedere* mi sembra rappresenti una delle opere più ricche di interrogativi della Bramati. Due grandi corvi poggiano su braccia femminili divenute piante secche alle estremità. La secchezza dei rami, il grigiore dello sfondo, del corpo della donna, e della sua lunga chioma mi lasciano la suggestione iniziale di un invecchiamento sopraggiunto troppo presto, rifiutato e in parte subito. Atrofia e rigidità di quegli arti forse un tempo rigogliosi, un'apparente ostinazione, sforzo e cedimento sembrano narrare la vicenda di un femminile stanco di affaccendarsi per affermare la propria identità, quasi vinto e sedotto dalla forza di gravità. Ed è proprio osservando tale *cedimento* che mi pare di venire in contatto con altri potenziali livelli di lettura. A ben guardare il corpo della donna è ancora giovane, così il suo volto, maturo ma non vecchio. Quante donne negli ultimi decenni stanno scegliendo di non tingersi più i capelli, non come atto di rinuncia alla bellezza e alla seduzione bensì come apertura verso una sensualità matura, meno artificiale e pilotata, distante dalle logiche del consumo e della performance?

Ciò che giunge alla mia soggettività da quest'opera è il rapporto del femminile con la morte, la caducità dell'esistere, le forze oscure che tessono i nostri pensieri come versi di un canto muto e in perenne riscrittura. Forse torneranno a fiorire quei rami, e gli occhi ad aprirsi. Non è forse l'albero il simbolo della generosa e implacabile ciclicità della natura? Positivo e negativo si alternano e compenetrano ma non sempre siamo in grado di accettarlo. A volte non vedere il male dentro e fuori di noi può costarci la vita. Possibile scopo della violenza inferta o subita può essere allora, anche quello di penetrare drasticamente dove non vi sono più orecchie e sguardi per sentire, un lacerare per raggiungere l'interno e trasformare.

È importante riconoscere il negativo' dice Bramati nel corso del lungo e intenso incontro telefonico. Come darle torto? In un mondo sempre più occupato ad occultare l'invecchiamento, la sofferenza e la morte, in affanno costante per ottenere corpi perfetti e la miglior performance possibile nel tempo più breve, lo sguardo delle donne tumefatto ma aperto, eternato e accolto dai fori circolari di *LOVERS EYES* sembra denunciare la superficialità dilagante dei nostri giorni: anche quando parliamo di violenza lo facciamo chiudendo gli occhi, spettacolarizzando e semplificando affinché l'emozione istantanea,



Marocco, 2014, tecnica mista su tavola, 30x30 cm

e non il pensare maturo o il sentire, sia il movimento alla guida del nostro veloce, incostante riflettere. Ma il cerchio è la forma archetipica dell'Intero e dell'Unità: un solo occhio di donna sembra aprire un cono di luce dall'interno di uno spazio circolare, a ricordarci che la relazione con sé stessi e con la vita è fatta di sguardi reciproci, e che senza la disponibilità a vedere, a incontrare la mostruosità viscerale e rigogliosa che ci abita, la lunga storia di violenze e discriminazioni non avrà mai fine.

## Bibliografia

- Chevalier J., Gheerbrant A. 2019, trad. it. *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano.
- Ferliga P. 2005, *Il segno del padre. Nel destino dei figli e della comunità*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Hillman J., Ronchey S. 2021, *L'ultima immagine*, Rizzoli, Milano.
- Jung C.G. 1928/1983, *L'Io e l'inconscio*, in *OCGJ*, vol. 7, Bollati Boringhieri, Torino, rist. 2007.
- Jung C.G. 1939/2013, *Coscienza, inconscio e individuazione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Morrone Mozzi M. 2015, *Bestiario, Libro degli animali simbolici in C.G. Jung*, Eum edizioni, Macerata.
- Neumann E. 1975, trad. it. *La psicologia del femminile*, Astrolabio, Roma.
- von Franz M.L. 2020, trad. it. *Il femminile nella fiaba*, Universale Bollati Boringhieri, Torino.

## Sitografia

[www.simonabramati.it](http://www.simonabramati.it)



# L'identità di genere come ricerca di senso

## Anna Moncelli dialoga con Magda Di Renzo

*Occorre risvegliarci dalla quiete che le nostre idee mitizzate ci assicurano. Molti disturbi, sofferenze, malesseri, nascono non dalle emozioni di cui si fa carico la psicoterapia, ma dalle idee che comodamente accovacciate nella pigrizia del nostro pensiero non ci consentono di comprendere il mondo in cui viviamo e i suoi rapidi cambiamenti. Per recuperare la nostra presenza al mondo dobbiamo rivisitare i nostri miti sia individuali che collettivi [...]*  
*La nostra vita vuole che si curino le idee con cui le interpretiamo e non solo le ferite infantili ereditate dal passato.*

(Galimberti, *I miti del nostro tempo*)

### A. Moncelli

Trattare un tema come quello dell'identità di genere nella cornice della ricerca di senso circoscrive, già in premessa, una delle tante possibili visuali da cui osservare una problematica che nell'attualità sta prendendo forme così estensive da obbligarci come addetti ai lavori ad occuparcene. La citazione di Galimberti come *incipit* del dialogo con Magda Di Renzo vuole sottolineare lo spirito che accompagnerà questa riflessione, tanto più complessa se si tenta di riconnettersi ad una visione aperta e il più possibile articolata e globale di questo argomento. Ci siamo così orientate partendo da due dimensioni concettuali: la prima si riferisce a cosa intendere per identità in generale e identità di genere in particolare, evidenziandone punti di convergenza e punti di differenza. La seconda volge lo sguardo alla possibilità, soprattutto nella attualità della clinica, di rappresentare la ricerca dell'identità di genere come uno dei possibili modi per dare senso alla propria collocazione nel mondo e nella vita.

### M. Di Renzo

Direi che tutto ciò ci appare doveroso per tentare una riflessione che sia libera da pregiudizi di qualsiasi natura e che tenti, come è necessario in un'ottica clinica, di aprire nuove domande piuttosto che dare risposte unilaterali che, se da una parte possono dare ragione alla singola ideologia, dall'altra nuocciono sicuramente al cammino individuale in cui dobbiamo accompagnare le nuove generazioni. Soprattutto se si affronta un tema complesso e delicato come quello attuale delle identità fluide, dove all'abbattimento del così detto binarismo di genere si sostituisce un graduale e crescente numero di categorie che definiscono qualità e preferenze specifiche, aprendo il ventaglio ad una miriade di pos-

sibilità talvolta confusive. È spontaneo chiedersi quale possa essere la via per conquistare in una riflessione sul tema un certo margine di libero arbitrio rispetto ai condizionamenti interni ed esterni. Nel lavoro clinico, infatti, non interessa aderire a determinati costrutti o all'idea che ci viene presentata ma è necessaria un'apertura di senso, che ci porti a comprendere da dove arriva il disagio e quindi come sostenere il percorso necessario per quel singolo individuo. Ci sembra che nell'attuale scenario non sia possibile ancora un dibattito scevro da tutto ciò, perché la necessaria protezione verso atteggiamenti restrittivi determina a volte uno sbilanciamento e la richiesta di senso rischia di essere interpretata come una condanna anziché come una possibilità di conferire maggiore spessore alla specifica scelta identitaria.

### **A. Moncelli**

Forse potrebbe essere utile partire da una riflessione su come potremmo intendere e anche precisare il concetto di identità? Occorre, infatti, non confondere l'identità con l'ipseità, l'Io col Sé, l'orientamento sessuale ed il ruolo di genere con l'identità di genere. Per sottile che sia, la traccia linguistica, che ancora conserva la memoria della grande differenza, va approfondita. Come suggerisce Galimberti «Nasce l'Io nella sua identità come differenza interna all'ipseità da cui si distingue, e ciò vuol dire che prima di un esodo dal mondo, l'esistenza è un esodo da sé [...]. Ma questa autonomia apre subito un conflitto tra ciò che l'Io è e ciò che non è, tra l'Io e l'altro dall'Io» (1989, p. 171). A proposito di miti, il mito dell'identità sessuale «non nasce da una fenomenologia del corpo vissuto, né tanto meno da un'analisi del profondo, ma da quell'operazione logica che risolvendo la sessualità nella genitalità, fa di quest'ultima il principio universale che la cultura ha sempre mantenuto intorno al sesso e al corpo (Galimberti 2022, p. 27).

Secondo una visione psicodinamica, il processo di costruzione dell'identità sembra avvenire attraverso due principali tappe: la prima si basa sull'identificazione con l'altro, la seconda sulla differenziazione dall'altro. Queste considerazioni mettono in rilievo la contraddizione che il termine 'identità' contiene in quanto, se da un lato esprime il concetto di uguaglianza, dall'altro richiama quello di diversità.

L'inquietante contraddizione tra l'enorme possibilità di espansione della psiche, svincolata dai limiti di tempo e spazio, e la dimensione straordinariamente piccola, limitata nel tempo, caduca, del corpo, continua a generare proposte integrative che a loro volta si aprono ad interpretazioni problematiche, soprattutto se natura e cultura si contrappongono come nella contemporaneità. Il tema costituisce il punto cardine della teoria di Jung: nel suo concetto di inconscio è insita l'idea di una pulsione, per cui l'uomo è naturalmente proteso a conquistare una sua soggettività e anche un suo senso. «Lo spazio dell'anima è incommensurabilmente grande e colmo di realtà vivente. Al margine di questo spazio sta il segreto della materia e quello dello spirito, ossia del senso. [...] senza la coscienza riflessiva dell'uomo il mondo è una gigantesca assurdità» (Jung 1961, pp. 436-437). Questa visione mi sembra che possa essere una premessa per aprire al tema della ricerca dell'identità di genere come un aspetto del più ampio tema della ricerca dell'Identità. Che ne pensi?

### *M. Di Renzo*

Sì, infatti, per Jung la realizzazione della personalità non è solo un processo di sviluppo, ma anche un processo di decondizionamento da tutto ciò che rende ben adattati e integrati in una collettività, è un tendere all'unicità dell'essere. Il significato individuale dell'esistenza cade proprio nell'ambito del potere decisionale e della facoltà discriminante dell'Io cosciente, ciò che costituisce la responsabilità individuale di fronte a se stessi e al mondo. È il particolare modo in cui ci rapportiamo alla totalità psichica che crea la nostra individualità.

### *A. Moncelli*

Quindi che cosa potrebbe significare identità di genere? Elaborazione soggettiva di dati biologico-costituzionali o di influenze culturali connesse alla anatomia, oppure è 'racconto della psiche dell'uomo'? Non è una questione insulsa. È un'evenienza tutt'altro che rara che identità, orientamento sessuale e identità di genere, anziché essere in un continuum, siano l'una all'altra di ostacolo, mentre, nel riscontro clinico, se non è facile leggere la mappa del come si diventa uomo oppure donna, ancora più difficile è capire perché non lo si diventi a dispetto del sesso biologico. Mitchell (1996) sostiene che a questa domanda non c'è risposta univoca. Infatti «qualsiasi pur piccolo tentativo di biologizzare sarà sempre decostruibile e alla fine si troverà che esprime la cultura in cui è stato generato; d'altronde qualsiasi pur piccolo tentativo di costruttivismo dovrà sempre essere riancorato al corpo e alla biologia umana perché esso abbia una base e sia emotivamente significativo». Più in generale conclude, citando Lowald, che il simbolo e la cosa simboleggiata si arricchiscono reciprocamente e reciprocamente si trasformano. Allo stesso modo bisogna pensare al genere e alla sessualità: costruzione e cosa costruita, l'una con l'altra si definiscono, si limitano e si trasformano. Infine, al di là del vincolo posto dal destino e a prescindere dallo 'stampo' culturale, ogni essere umano dà alla costruzione della propria identità il suo attivo, singolare e personalissimo apporto.

### *M. Di Renzo*

Comunque identità di genere non significa ancora acquisizione definitiva di femminilità o di mascolinità. Nei dibattiti scientifici su questo tema si registra una tendenza insolita a esprimersi con un linguaggio improprio. Alcuni autori parlano di una 'doppia identità' maschile e femminile, dimenticando la differenza che corre tra identità e identificazione. Altri si riferiscono a 'parti' oppure a 'elementi' maschili e femminili, come se fossero a lezione di embriologia o di endocrinologia, riposizionando dentro ipotesi biologizzanti ciò che conviene concepire come risultato di vicissitudini relazionali. Forse al termine 'identità' andrebbe sempre rigorosamente aggiunto l'aggettivo 'psichica', in modo che il concetto possa essere affrancato sia dalla devozione alla sola biologia che alla sola cultura; in tal modo si potrebbe dare al tema dell'identità di genere una cornice di senso più ampia da inserire nella cornice esistenziale della ricerca del senso di identità.

### *A. Moncelli*

A proposito della ricerca del senso dell'identità mi ha ispirata una possibile declinazione del Senso proposta da Vito Mancuso (2023) in un breve scritto sull'argomento e cioè: senso

come spiegazione logica, razionale di un concetto; come percezione corporea o sentimento legato ad una emozione; come direzione, orientamento, percorso, finalità. Proviamo a ripercorrere le tre possibili accezioni del senso sia a livello individuale che come fenomeno di un più ampio scenario collettivo in relazione alla identità di genere? Partiamo dalla ricerca di senso come spiegazione, facendo riferimento a quello che dicevamo prima sul tentativo di definire la propria inclinazione identitaria spesso attraverso la classificazione di preferenze sessuali?

### **M. Di Renzo**

In realtà più che di una spiegazione dovremmo parlare di nuove definizioni che hanno arricchito le nostre nomenclature cliniche come etichette categoriali ma non dimensionali. Gli acronimi utilizzati per definire le varie identità, infatti, non trovano un'adeguata collocazione nei nostri quadri di riferimento ed è necessario un grande impegno per conferire connotazione e spessore ai vari percorsi individuali.

### **A. Moncelli**

Ci riferiamo alle varie classificazioni, che sono state gradualmente incluse e aggiunte all'acronimo LGBT che ormai viene indicato con il segno + (plus). In effetti in un articolo di qualche anno fa (Di Renzo 2020) avevi sottolineato che i termini utilizzati non appartengono alla nostra lingua madre e quindi non riconoscono quelle radici sensoriali-corporee che conferiscono connotazione alle parole, tanto più se queste parole devono definire elementi fondamentali della corporeità. Questo fa pensare alla difficoltà, di cui si parla ormai da qualche anno, che i ragazzi incontrano nei processi di mentalizzazione del corpo quasi fossimo al cospetto di due aree tra loro dissociate. Come se l'indifferenziazione semantica non facilitasse una possibile differenziazione psichica e riconoscersi in una sigla tenti di compensare la mancanza di un ancoraggio?

### **M. Di Renzo**

Sì, possiamo dire che collettivamente siamo di fronte a un processo di coagulazione del pensiero per cui gli intellegibili si incarnano nel corpo. Come se, cioè, il corpo, e soprattutto quello dei ragazzi, diventasse, in senso alchemico, il teatro delle coagulazioni del collettivo. Più di 10 anni fa l'IdO ha condotto 2 importanti ricerche sul senso del limite e sulla sessualità in adolescenza, intervistando migliaia di ragazzi delle scuole superiori e i dati più rilevanti, anche alla luce degli ulteriori sviluppi, sono la ricerca del limite come esperienza ontologica (in assenza di un principio ordinatore esterno) e la sempre maggiore scissione tra affettività e sessualità. (I risultati sono riportati in 2 volumi, Di Renzo *et al.* 2010; Bianchi di Castelbianco *et al.* 2011). Seguendo questo trend, possiamo leggere le manifestazioni del disagio attuale degli adolescenti come un ulteriore affondo all'interno del corpo alla ricerca del senso del limite. Al corpo svanito delle ragazze anoressiche, al corpo tagliato dei cutters e a quello dei ragazzi con non precise identità di genere manca, quasi sempre, la funzione simbolica. Tra l'altro continua ad essere necessario, in un'ottica clinica, sapere distinguere attentamente ciò che appartiene semplicemente ad una fase adolescenziale, ciò che riguarda un percorso spe-

cifico di identità e ciò che pertiene, invece, alla manifestazione di un disagio. In un recente lavoro la Nicolò sintetizza bene questo concetto. È fondamentale, dice l'Autrice

fare un'attenta valutazione che distingua le differenti forme del fenomeno transgender e soprattutto metta in luce le situazioni dove il problema dell'identità di genere è il modo attraverso cui si manifesta un potenziale crollo. Per le altre persone che rivendicano una 'identità transgender', occorre evitare di prendere posizioni normative che sarebbero solo una nuova ripetuta traumatizzazione che Avgi Saketopoulou ha definito un 'trauma massivo di genere' per persone che non sono state riconosciute nella propria identità fin dall'infanzia, e soprattutto dai genitori (Nicolò 2021, p. 256).

Sempre la Nicolò sottolinea la finzione relazionale che viene a crearsi quando l'analista è costretto a vedere quel che non vede per aderire all'identità presentata che potrebbe, però, essere una fuga dai conflitti legati al processo di maturazione. O ancora, come sottolineano alcuni autori, è utile «nella presa in carico, distinguere una possibile disforia di genere vera e propria da una più generale varianza di genere (che da un punto di vista prospettico ha meno possibilità di esitare in una condizione transgender adulta)» (Lingiardi *et al.* 2023, p. 109).

### A. Moncelli

Come terapeute abbiamo seguito direttamente e in supervisione tanti colleghi che avevano bisogno di un contenimento e di una guida di fronte a queste nuove figure della clinica. Tra i primi interrogativi che ci siamo poste e ci hanno posto c'è stato se aderire o meno, e come, alla richiesta del ragazzo\a di essere chiamato\a con un nome del sesso opposto. Al di là della quasi ovvia scelta (negarlo significherebbe mettersi in opposizione e in un non ascolto) ciò che è stato determinante nei nostri incontri è stato l'interrogarsi sulla dimensione controtransferale e sul vissuto ambivalente che si è costretti a provare quando l'altro non ha un'immagine chiaramente connotata ma pretende di essere riconosciuto\a come tale. L'accettazione razionale, il senso come spiegazione, non è sufficiente ad orientare il nostro comportamento e la comune inconscietà può produrre effetti indesiderati se non si è in grado di entrare in rapporto con le proprie ombre e quelle dell'altro. E se, nonostante l'accettazione cosciente, continuiamo a sentire delle resistenze, possiamo ancora interrogarci sulla inconsistenza, ambivalenza o ambiguità della richiesta dell'altro? Come clinici, rispettosi della assoluta unicità dell'altro e del diritto al suo percorso individuativo, dobbiamo continuare a confrontarci, con i costrutti che hanno fondato il nostro fare terapeutico, sul senso che quella manifestazione ha per il ragazzo che ce la porta e abbiamo il dovere di comprendere se siamo di fronte ad un deragliamento del percorso evolutivo mascherato da una scelta di genere che non corrisponde alla sua identità. Ma sempre rimanendo nel senso come spiegazione razionale è recentemente uscita l'edizione de *Il libro rosso di Jung per i nostri tempi* e tu hai scritto un articolo su *L'unilateralità delle evidenze scientifiche come barriera alla ricerca di senso* con cui mi trovo in totale accordo. Qual è l'aspetto principale?

### M. Di Renzo

Se sei d'accordo riprenderei una parte dello scritto (Di Renzo 2022). Mi sembra che lo spirito del tempo negli ultimi decenni abbia spostato il tema dell'identità su una lettura

ideologica che si dibatte tra una visione scienziata e una visione sociologica, riducendo unilateralmente ai soli dati quantitativi fenomeni complessi. 'Ideologia' che è con le parole di Jung «un credo a carattere completamente irrazionale, ma con l'ingrata proprietà di volersi affermare quale criterio assoluto di verità che pretende di avere per sé tutta la razionalità» (Jung 1931b, p. 367). 'Lo spirito del profondo' che in questo particolare momento collettivo ci sta presentando le sue Ombre può aiutarci a mettere da parte l'orgoglio del pensiero per comprendere che il disordine e la mancanza di senso costituiscono l'altra metà del mondo. Per accogliere la vita, con tutte le sue poliedriche manifestazioni, è necessario abbattere gli idoli, quelle convinzioni fatte di parole assolute di cui si rischia di diventare schiavi, quegli atteggiamenti sprezzanti di ogni diversità, quei pensieri sagittali che sorvolano il mondo ignorandone i contenuti più profondi, quelle gestualità imperative che allontanano ciò che non conoscono per la paura di esserne contaminati. «Un pensiero è un fenomeno in sé e per sé, non prova proprio nulla» (Jung 1988, p. 149). Eppure nel nostro collettivo si è preteso di far assurgere il pensiero all'unica categoria della scienza considerando ciò che non si comprende come disfunzione e/o patologia dell'altro. All'«empatia inoffensiva» necessaria per entrare nell'universo dell'altro è stato, cioè, sostituito il 'grossolano intervento della chiarezza' (Jung 1947/1954) che elude il panico epistemologico. La fuoriuscita dai criteri diagnostici della dimensione affettiva, come elemento imprescindibile dello sviluppo, ha fatto sì che la parcelizzazione del comportamento annientasse la visione d'insieme mettendo in primo piano il disturbo. Nessuna cultura della mente può trasformare, secondo Jung, «il deserto dell'anima in un giardino ed è necessario accettare che il significato è solo un momento di transizione da un'assurdità all'altra, così come l'assurdità è un momento di transizione da un significato all'altro, per arrivare a comprendere che il non-senso è il fratello inseparabile del significato supremo» (Di Renzo 2020, p. 269). Ciò significa, a mio avviso, che si deve accettare il panico epistemologico quando ci si confronta con temi che non fanno parte dei paradigmi teorici che fondano le nostre professioni e che, sempre seguendo ciò che Jung ha enfatizzato nel *Libro Rosso*, bisogna continuare ad usare le parole note finché non se ne trovino altre adeguate.

### A. Moncelli

L'accento che la tua riflessione ha posto sulla attuale contrapposizione tra empatia e spiegazioni razionali ci conduce alla ricerca di senso come percezione corporea o sentimento legato alle emozioni: quello che con Jung definiremmo Affetto. Se si inserisce il concetto di identità di genere all'interno di un processo di ricerca di senso di Sé, inteso come rapporto tra sensorialità del corpo e affettività, l'accento cade su una dimensione assai più profonda dove il corpo recita i drammi della mente. L'esperienza della nostra corporeità non è quella di un oggetto, ma del nostro modo di stare in relazione: di toccare, essere toccati, esplorare, guardare in un continuo rimando che permette una prima distinzione di sé dall'altro. Potremmo ipotizzare che quando non si include nel naturale scenario della ricerca di identità l'affettività di cui il corpo è portatore, si crea, come nel momento attuale, un paradosso: è il corpo pur ricollocato rispetto ai suoi parametri biologici l'unico esponente e testimone dell'identità che sembra esaurire nell'appartenenza ad un genere le complesse e variegate componenti che ne connotano il vissuto. Come afferma Gaddini (1953-1985, p. 401) «il

sé corporeo può essere considerato come la struttura innata, il cui correlato biologico è lo schema corporeo, che inizialmente si organizza attraverso dati prevalentemente sensoriali, per arrivare poi ad essere pensabile e rappresentabile simbolicamente». Quello corporeo appare come il più arcaico e più libero da schemi tra i codici che la psiche individuale adotta per esprimere gli affetti; dalle forme più arcaiche della vita intrauterina, fino agli scambi con la madre per proseguire in tutte le forme di relazioni significative. La costituzione dell'immagine corporea da una parte rispecchia le tappe della crescita, dall'altra circonda uno spazio interno entro cui l'individuo colloca il sé. Coesività, integrità, limite dunque, sono connessi con il concetto di immagine corporea e schema corporeo come consapevolezza della propria identità, dell'essere entità distinguibili pur nella condivisione di caratteristiche anatomiche maschili o femminili.

### *M. Di Renzo*

Sì, ho espresso più volte questo concetto sottolineando quanto il corpo, e quello degli adolescenti in particolare, sia diventato il palcoscenico su cui prendono forma le ombre del collettivo ma non il teatro dove possano essere rappresentate le emozioni. La bisessualità psichica è profondamente radicata nella psiche umana perché riposa sugli antichi patti d'amore che i bambini di entrambi i sessi hanno istituito con entrambi i genitori, sia con la madre che con il padre. Se, come dice la Benjamin, il segreto sta nell'accettare la differenza senza rifiutare l'uguaglianza, si comprende come una scelta 'per decapitazione' risulterà essere matricida oppure parricida e comunque sempre suicida. Rinunciare a una metà di se stessi porta alla costruzione di una pseudoidentità, cioè di un'identità sessuale difensiva, reattiva e avversativa (l'individuo dell'altro sesso viene trasformato in un oggetto che incarna le parti scisse di sé). In quella che Floridi, un filosofo contemporaneo, ha definito l'infosfera, i ragazzi vivono in un ipertesto in cui la realtà può essere interpretata in termini informativi e viceversa. «Nell'infosfera – dice Floridi – popolata da entità e agenti parimenti informativi e in cui non vi è differenza fisica tra processori e processati, anche le interazioni diventano informative» (Floridi 2017, p. 45). Rushkoff parla di continuo presente per sottolineare il collasso narrativo che non consente più la storicizzazione degli avvenimenti e che rischia di portare «a una compressione temporale con conseguente sovraccarico, lo sforzo di schiacciare scale temporali molto ampie in altre molto più piccole e inconsistenti» (Rushkoff 2013 p. 133). Risulta evidente quanto tutte queste considerazioni necessitino di riflessioni perché il senso possa trovare nuovi luoghi.

Di fronte alla complessità esterna delle richieste del mondo moderno (specialmente per i giovani) e alla complessità interna e al dolore relativo a ciò che è psichicamente richiesto per sviluppare un corpo e una mente che siano sentiti come propri – dice, infatti, Lemma – è seducente ritirarsi in progetti di auto-miglioramento più gestibili: il corpo si presta a diventare unicamente tale 'progetto'. Esso può diventare uno strumento di pura gratificazione personale, assicurazione e conforto (un corpo monadico) piuttosto che qualcosa la cui sensualità è in relazione alla comunicazione con gli altri – in altre parole –, un corpo diadico (Lemma 2011, p. 203).

**A. Moncelli**

E infine veniamo alla ricerca di senso come finalità. Di fronte a un fenomeno così articolato e sfaccettato, nascono ulteriori interrogativi. A di là delle limitate chiavi di lettura di cui disponiamo come attori della nostra epoca, cosa, sia a livello individuale che collettivo, sta prendendo forma? Qual è il senso profondo di questo processo trasformativo? Possiamo immaginarci una possibile direzione e una finalità psichica più ampia di quella che il nostro sguardo riesce a cogliere nel presente? La ricerca dell'identità declinata così come abbiamo visto, in tutte le sue sfaccettature, si pone, soprattutto nell'adolescenza, come quella condizione psichica che da un lato costella nel giovane nuovi archetipi favoriti dai complessi inconsci genitoriali e da esigenze storico culturali di adattamento, dall'altra assume il carattere di una rivoluzione psichica, un *Novum*, impreveduto e imponderabile. L'Ombra, l'inferiore, l'illecito dal punto di vista cosciente, in altri termini, si manifesta anche nei passaggi generazionali, quasi un'istanza naturale di completezza e compensazione che esige il sacrificio del bene o del male assoluto. Da un lato, come suggerisce Jung «un *ethos* naturale abbassa ciò che era troppo elevato ed eleva ciò che era troppo basso [...] Né l'educazione né la psicoterapia pongono rimedio [...] entrambe possono solo contribuire affinché il compito esistenziale posto dall'*ethos* naturale si realizzi pienamente» (Jung 1931a, p. 43). Dall'altro, quel *Novum* sorprende e talvolta sconvolge, e conduce lo sguardo di senso sulla direzione, sulla finalità trasformativa più che sulla provenienza e l'archeologia della psiche. La tendenza alla crescita, come conseguenza dell'incontro tra le spinte individuative del Sé e le richieste di adattamento dell'Io, di creazione e di conservazione, incertezza e sicurezza, costituiscono le polarità che orientano la ricerca di senso dell'identità, che arricchisce la coscienza individuale e collettiva, chiamata a confrontarsi con ulteriori esperienze e valori. La problematicità, e dunque anche la patologia, sono spesso rappresentazioni della interruzione di questa dialettica, con il conseguente blocco del fluire dell'energia psichica, inevitabile in alcune fasi della storia individuale e collettiva, nefasti quando si produce una scissione duratura che esita in unilaterali e letteralizzazioni inconciliabili. Si rende allora necessario aprirsi ad una cultura psicologica della transizione, che soprattutto nella clinica sappia sospendere il giudizio e sopportare la sospensione, il *limen*, dei momenti di passaggio, senza forzare l'uscita in avanti o il ritorno indietro. Si tratta di richiamare quello spirito mercuriale, emblema di tutti i passaggi trasformativi: tra la dimensione verticale apollinea e quella orizzontale dionisiaca, tra eros e logos, tra luce e ombra. In sintesi, accettare l'ambiguità e l'ambivalenza, che non va fermata ma interrogata sulle prospettive nuove che vanno a nutrire e ad irrorare un patrimonio valoriale e quelle istanze collettive ormai asfittiche.

**M. Di Renzo**

A mio avviso, nella pratica clinica dove dobbiamo comunque riuscire a declinare le manifestazioni che ci presentano in un quadro di riferimento e trovare immagini che ci aiutino a costellare i cambiamenti che si verificano a livello di inconscio collettivo. E allora come conseguenza di tutto ciò, come possiamo porci di fronte alle tante sfaccettature che i ragazzi presentificano nel loro corpo senza una rappresentazione simbolica che dia spessore al loro vissuto? Al di là delle cause che possono determinare situazioni specifiche (c'è ormai un con-

senso sul fatto che l'eziologia delle varie manifestazioni non conformi di genere sia multifattoriale) siamo in grado di leggere il senso del fenomeno secondo le vie che abbiamo indicato? Come possiamo considerare compresenti le polarità dell'archetipo per non cadere unilateralmente nell'aspetto demonico e patologizzante né in quello ossessivamente normalizzante? A quali paradigmi possiamo rivolgerci per non tradire la nostra visione psicodinamica da una parte e per non disattendere le nuove forme che si stanno costellando nel collettivo dall'altra? È sufficiente accettare un elenco di possibili manifestazioni di genere, averne cioè una conoscenza nominale, per modificare la visione che ci ha fondato come terapeuti e che ci ha determinato come essere umani? In quale luogo possiamo trovare una nuova *coniunctio* tra il biologico e lo psichico? L'accettazione acritica di ogni manifestazione che l'Io ci presenta non rischia di diventare essa stessa una forma di fobia, per creare una nuova terminologia, una diverso-fobia, una paura cioè a confrontarsi con la diversità, con l'estraneità senza ricorrere al meccanismo on-off? Sono necessarie riflessioni sempre più approfondite sul tipo di percorso da proporre iniziando a immaginare anche i possibili esiti e non rispondendo solo alle richieste del presente, per non cadere, appunto, nel presente continuo di cui parla Rushkoff. Per esempio la Lemma sottolinea che 'la sospensione ormonale' e la 'rinascita' in seguito alle terapie cross-sex e alla chirurgia, a livello psichico, può causare una rimozione della propria storia e quindi la perdita di un senso di continuità e linearità personale. Il rischio è che al suo posto si insedi una fantasia di onnipotenza che fa perdere alla persona la capacità di elaborazione dei propri cambiamenti, e quindi la possibilità di effettuare un 'lutto' positivo del corpo e del genere che lasciano. Secondo la psicoanalista, e noi siamo d'accordo, «è improbabile che la sospensione della pubertà e la chirurgia affermativa abbiano un esito positivo se i processi di transizione non sono integrati a un livello psichico profondo» (in Lingiardi *et al.* 2023, p. 146). Credo che i futuri follow-up, non ancora sufficienti nella letteratura al riguardo, ci aiuteranno a comprendere meglio le traiettorie di sviluppo.

### A. Moncelli

In conclusione, provando a ispirarci con una immagine ad una possibile direzione e finalità di senso riferibile a questo processo che ha come radice la profonda trasformazione del maschile e del femminile, mi piacerebbe riprendere il mito dell'Androgino per come lo approfondisce Mircea Eliade. Io l'ho trovato illuminante. L'androgino (dal greco *andros*, uomo, e *gyne*, donna), è una creatura per metà maschio e per metà femmina. Nella mitologia è generalmente un dio, figlio di Ermes e di Afrodite, che si dice cresciuto insieme con la ninfa Salmace (Ovidio, *Metamorfosi*).

Nel linguaggio religioso l'androginità è un concetto molto più ampio ed astratto di quanto non sia implicito nell'immagine letterale di una creatura che abbia contemporaneamente la forma fisica dei due sessi. [...] Incominciando dall'immagine visiva, gli androgini possono essere orizzontali (con le mammelle sopra e il fallo sotto) o, più spesso, verticali (con un lato, generalmente il sinistro, che reca una mammella e metà della vagina, e 'altro lato metà di un fallo). Si possono anche distinguere androgini 'buoni' o 'cattivi' in due sensi diversi: moralmente accettabili o simbolicamente fortunati. [...] possiamo vedere gli androgini come 'buoni', quando l'immagine presenta una fusione convincente delle due polarità, e come

‘cattivi’ quando l’innesto non riesce ad ‘attecchire’ visivamente o filosoficamente, ossia quando è una mera giustapposizione di contrari. [...] La variante più comune del tema dell’androgino unito è il Due in Uno, o Ierogamia (cioè matrimonio sacro). In termini teologici più ampi, ciò rappresenta la fusione degli opposti complementari, la *conjunctio oppositorum* [...] Solo l’androgino rituale costituiva un modello, poiché comportava non tanto un incremento di organi anatomici, ma, simbolicamente, l’unione dei poteri magico-religiosi appartenenti ai due sessi» (Eliade 2018, pp. 41-46).

Quello che mi sembra di cogliere in questa immagine è proprio la differenza tra una visione letterale degli attributi maschili e femminili e una visione delle qualità maschili e femminili da integrare a livello simbolico.

### **M. Di Renzo**

L’archetipo ha a che fare con il mondo e non con il mondano ed è strettamente in rapporto con l’esperienza diretta e originaria che ha bisogno di essere vissuta per poter essere teorizzata, che necessita di elaborazione per poter essere compresa e per entrare in una visione del mondo che rispetti il cosmo e i suoi abitanti. Il passaggio da un archetipo a un altro, ovvero il risveglio di nuovi archetipi finora trascurati, è sempre molto difficile. «Non possiamo mai sottrarci all’archetipo» dice Guggenbuhl-Craig, «il comportamento archetipico determina sempre e comunque il nostro comportamento. Possiamo coltivare questo comportamento, coglierlo attraverso le immagini, divenirne consapevoli e dargli forma. Ma è molto raro che in circostanze significative, riusciamo, per così dire, ad agire a partire dall’Io; ovvero in altri termini il nostro agire ci appare dotato di senso soltanto quando esso è collegato alle basi archetipiche» (Guggenbuhl-Craig 2000, pp. 75-76). E allora interrogarsi e dichiararsi ancora non pronti a risposte definitive, ricercare il vecchio nel nuovo, coltivare lo stupore e anche il timore reverenziale per ciò che scardina i nostri presupposti psico-fisici, per ciò che scuote alle fondamenta il rapporto tra natura e cultura che ci ha permesso fino ad oggi di ricercare un senso al nostro agire non è l’unica strada per rispettare fino in fondo la differenza? Per cercare di capire attraverso quali mancate sintonizzazioni o rispecchiamenti è passato quel corpo monadico che il ragazzo ci presenta ed attivare la dimensione diadica almeno nella stanza di terapia? Dobbiamo davvero considerare desueto il nostro modo di pensare, come alcuni detrattori della dimensione psicoanalitica prospettano, o dobbiamo impiegare tutte le nostre energie e le nostre conoscenze per non cedere alla pigrizia che ci fa rimanere ‘accovacciati’ nei miti di sempre ma anche per non essere fagocitati dalla acriticità del pensiero dilagante?

Mi sembra che con questo dialogo abbiamo aperto, come del resto era nostro intento, tante domande che necessitano del nostro totale impegno come analisti e come esseri umani, per ricordare con Jung che quando un paziente ci appare confuso dobbiamo interrogarci sulla nostra incapacità di comprendere e che comunque ogni singolo individuo attiva in noi aree non necessariamente elaborate che rimandano a un ulteriore e incessante approfondimento. Dobbiamo interfacciare il nostro transessualismo interno per poter valicare queste nuove frontiere senza correre il rischio di proiettare sull’altro le ombre che non abbiamo potuto ancora elaborare. E comunque, che si realizzi attraverso il tentativo di aggrapparsi a delle eti-

chette, che si rappresenti nel corpo il bisogno di far emergere emozioni indicibili, resta sempre aperta la domanda sulla finalità individuativa che guida la ricerca dell'identità di ciascuno.

## Bibliografia

- Bianchi di Castelbianco F., Di Renzo M., Ferrazzoli F., Sartori L. 2011, *L'eros adolescente*, MaGi, Roma.
- Benjamin J. 1995, trad. it. *Soggetti d'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Di Renzo M., Bianchi di Castelbianco F. 2010 (a cura di), *Mille e un modo di diventare adulti*, MaGi, Roma.
- Di Renzo M. 2020, *Maschile e\o femminile, L'identità di genere e i nuovi adolescenti*, in *Le radici del cielo e della terra. Saggi sul principio femminile*, Temenos, Persiani, San Marino.
- Di Renzo M. 2022, *L'unilateralità delle evidenze scientifiche come barriera alla ricerca di senso. Il contributo del Libro rosso*, in Artz T., Stein M., Lanti M., Mercurio R., Passaro G. (a cura di), *Il Libro rosso di Jung per i nostri tempi. Cercare l'anima nella postmodernità*, vol. I, MaGi, Roma.
- Eliade M. 2018, *Dizionario del mito*, Jaca Book, Milano.
- Floridi L. 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Gaddini E. 1953-1985, *Note sul problema mente-corpo*, in *Scritti*, Cortina, Milano 1989.
- Galimberti U. 1989, *Il gioco delle opinioni*, Feltrinelli Editore, Milano.
- Galimberti U. 2022, *I miti del nostro tempo*, GEDI news network Spa, Torino.
- Guggenbuhl-Craig A. 2000, *Matrimonio vivi o morti*, Moretti&Vitali, Bergamo.
- Jung C.G. 1931a, *Prefazione a F.W. Wickes, 'Il mondo psichico dell'infanzia'*, in *OCGJ*, vol. 17, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Jung C.G. 1931b, *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*, in *OCGJ*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1947/1954, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *OCGJ*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1961, trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1978.
- Jung C.G. 1988, *Lo Zaratustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Jung C.G. 2009, trad. it. *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Lemma A. 2011, *Sotto la pelle*, Cortina, Milano.
- Lingiardi V., Nardelli N., Giovanardi G., Speranza A.M. 2023, *Consulenza psicologica e psicoterapia con persone lesbiche, gay, bisessuali, transgender, non binarie*, Cortina, Milano.
- Mancuso V. 2023, *A proposito del senso della vita*, Gedi Bestsellers, Torino.
- Mitchell S. 1996, *Gender and sexual orientation in the age of postmodernism: the plight of the perplexed clinician*, in «*Psychoanalysis (an interdisciplinari journal)*», 1, pp. 45-72.
- Nicolò A.M. 2021, *Rotture evolutive, psicoanalisi del breakdown e delle soluzioni difensive*, Cortina, Milano.
- Rushkoff D. 2013, trad. it. *Presente continuo. Quando tutto accade ora*, Codice, Torino 2014.





## APERTURE

a cura della Redazione

*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.*



# Alla ricerca del senso perduto. Un delirio religioso

Giuseppe Vadalà

## Introduzione

Quasi mezzo secolo fa, assistendo alle conferenze di un noto psicoanalista, mi capitava di imbattermi, fra gli ascoltatori, in un discreto campione di psicotici, oltre ai numerosi nevrotici. Tra questi psicotici, vi erano dei paranoici, a loro volta in cerca di ascoltatori.

Uno di questi, Angelo, di circa 45 anni, dopo un breve colloquio esplorativo decide che potrei essere in grado di capire il suo messaggio, e mi consegna la sua «Vera ed Agapica lettera apostolica» (A16, A55)<sup>1</sup>. L'ha iniziata a scrivere un anno prima, non è ancora completata, ma è in uno stato sufficiente di avanzamento per poter essere diffusa. Come spiega l'autore, essa è «apocalisse», perché svela «una Verità nascosta, molto nascosta» (A44, A132).

Qui di seguito, cercherò di dare una *summa* del complicato e monumentale sistema metafisico del nostro soggetto, sperando di condurre il lettore dentro il suo universo, sino, per quanto possibile, a convivere insieme. I brevi commenti psicologici che mano a mano introdurrò, vorrebbero, nel corso dell'esplorazione, consolidarsi in una ipotesi sul nodo generatore del delirio. Potremo così convenire, con l'autore del testo, sulla priorità assoluta che ha la costruzione di un senso per dare ordine al caos del reale: sia noi che lui non possiamo farne a meno.

## La vita

Diamo alcuni dati biografici, tratti da accenni sparsi nel testo: Angelo nasce in una grande città, da una famiglia proveniente dalla campagna; fra i 16 e i 20 anni abbandona la tradizione cattolica (A40); poi si laurea in filosofia.

I genitori sono morti. Il padre è deceduto dopo tre mesi di ospedale, per le conseguenze

---

<sup>1</sup> Angelo è il soggetto in questione; i numeri che seguono una 'A' indicano le pagine del suo testo. *I corsivi sono miei*. Ho citato pedissequamente il Verbo, anche negli eventuali errori di ortografia. Angelo non è stato l'unico a consegnarmi i suoi distillati. Non va quindi confuso con |F|, di cui parlo in *Un delirio di verità. Osservazioni su un caso di schizofrenia paranoide descritto in forma autobiografica (Caso clinico di |F|)* (Vadalà 2010-2011).

di un incidente stradale avvenuto ventuno mesi prima del mio incontro con Angelo. Egli considera questo incidente (A1), e la conseguente cura ospedaliera (A21), un assassinio da parte dei dèmoni. La madre invece, «per un Vero apostolo di Elebet [ne parleremo fra poco] è sempre Viva e Vera Vita Eterna» (A1).

Verso i 29 anni comincia ad avere le prime rivelazioni e visioni, che cerca di trasmettere (sia pure con dubbi e incertezze) anche ad altri, fra i quali, in seguito, i suoi studenti. Fra i 33 e i 39 anni insegna Lettere in una scuola media inferiore in provincia (A106); poi, per due anni, Storia e Filosofia in un liceo scientifico. Solo a partire dai 38 anni il delirio è ben consolidato, sempre più visibile all'esterno: negli ultimi tre anni di insegnamento inizia a diffondere regolarmente la sua Rivelazione fra gli allievi (A105, A108), tanto da perdere il lavoro «per un demoniaco complotto» (A4). Nel frattempo approfondisce senza requie la sua titanica cultura (esclusivamente 'umanistica'), che non conosce limiti né di tempo né di spazio.

A 40 anni compie un «viaggio apostolico» in Europa, durante il quale i dèmoni si accaniscono con attacchi mortali nei suoi confronti; fra l'altro, sabotano la sua automobile (A119).

Dalla morte del padre vive nella casa paterna, in provincia, dove scrive la sua Lettera Apostolica, predicando ai ragazzi del luogo (A109).

Quando lo conosco viene ogni tanto in città, dormendo nella propria automobile, parcheggiata sotto la sua ex casa, dove ancora abita la ex moglie (del rapporto con lei non sappiamo altro) col cane Gaspare.

E ora, la sua dottrina.

## La missione

Angelo viene a portare la parola di El (il nostro Dio Padre) ed Elebet (il nostro Gesù: nome questo che Angelo abomina, perché ebraico e quindi demoniaco; comunque Angelo non è antisemita, perché l'ebraismo è diabolico come qualunque cosa, pianta, animale, uomo, dottrina, popolo...) (A2). La verità l'ha direttamente ricevuta da El e Elebet (A14, A79):

Verità [...] che mi permetto come Vero e Agapico Loro apostolo di comunicarvi e nello stesso tempo di viverLa e di metterLa in pratica tutti i giorni della mia vita quotidiana, che Ho Ricevuto come Dono Diretto e Sovrannaturale da El in Persona e Sempre da Lui Ho Avuto L'Insegnamento Diretto della Sua Stessa Vera, Agapica, Perfetta, Eterna, Onnipotente e Giusta Sapienza e la Sua Stessa Autorizzazione ad insegnarla a chiunque, quando e ovunque Lui Solo Ha Stabilito. (A86)

[...] essendo Vero apostolo Mai comunico e scrivo solo con la mia parola e mente, El in Persona Vive in me con La Sua Parola di Verità e Vita Eterna [...] (A60).

Questa missione ha dunque, come primo effetto, che l'Io di Angelo si dissolve davanti a El: la scoperta del senso del mondo comporta la scomparsa dell'Io<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Sappiamo chi precede Angelo in questo cammino: «e non vivo più io, ma Cristo vive in me [...]» (*Galati*, 2, 20).

## La Verità

Dio Padre, El, viene definito «Vero, Agapico, Perfetto, Onnipotente ed Eterno Principio di Vera Giustizia che è il Vero e Amato Padre nostro Onnipotente» (A4). Definizione non originale, ma certo mai sufficiente per Angelo: dossologie come questa possono andare avanti per quattro righe, con formule ripetute ma rimescolate in modo sempre diverso.

La creazione di El è *perfetta*, priva di qualsiasi male ed errore, eppure è *completamente intrisa di male*, anzi è interamente male. Il potere del Male, il potere dei maligni spiriti, esiste ed è occulto (A28).

La Verità predicata da Angelo è molto semplice: le potenze del male hanno invaso il mondo; le potenze del male, i dèmoni, attaccano la creazione di El e ne entrano in possesso. L'umanità *in primis* è colma di peccato e ignoranza, che creano accecamento intellettuale. E non solo l'uomo, anche gli animali e la natura, le leggi naturali, sono sovvertite. Viviamo in quella che «i dèmoni in un loro demoniaco libro della demoniaca Scrittura hanno chiamato Apocalisse» (A75) ma che in realtà è l'opera distruttrice del Male. El al contrario non distrugge, ma punirà il Male, quando vorrà.

Ci troviamo davanti a un drammatico paradosso, che peraltro tormenta il mondo religioso monoteista da qualche migliaio di anni: se il Dio buono e onnipotente ha creato il mondo, *unde malum?* (Agostino d'Ipbona, *Confessiones*, VII, 5(7)). Angelo lo risolve, dualisticamente, attribuendo tutto il male ai dèmoni.

El mi disse nella mia mente e con la Sua parola: ti Invio a Liberare molti oppressi dai demoni (A4).

Questo paradosso fa il paio con l'aporia propria di Angelo, a un tempo perfetto apostolo del bene e indemoniato profonditore di maledizioni. Infatti Angelo inonda il mondo con le parole di amore trasmessegli da El, che però si trasformano in una gragnuola di incessanti maledizioni contro l'universo mondo, dagli astri corrotti ai malefici microrganismi passando per la diabolica umanità. In queste invettive particolare attenzione meritano tutte le religioni, che ci viene rivelato essere pagano-naturalistiche, cioè demoniache: trasformazioni varie, in sordida lotta fra loro, dello stesso diabolico politeismo panteistico (A6).

Vediamo che il bisogno assoluto e inconfutabile di senso esita in un viluppo di aporie che per essere risolte ne generano altre. La scissione assoluta fra bene e male, che dovrebbe raggiungere una definitiva risoluzione nel monoteismo di Angelo, esita in nuove scissioni: è il paradosso del meccanismo della scissione, che per poter raggiungere la verità unica, mantiene se stessa alimentando l'angoscia. La scissione è insieme risultato e origine del delirio.

## Il primo male

Dunque *la creazione di El è perfetta*, «*priva di qualsiasi male ed errore*» (A45), *eppure è completamente intrisa di male*. I dèmoni sono molti, e due ne sono i capi (A5), oltre che capostipiti (A22): Adamo ed Eva. Questi sono i sommi sacerdoti del male, i principi del male, coloro con cui iniziò il peccato, perché per primi si ribellarono (A22). Il male è stato introdotto dal

peccato umano contro El, dalla superbia del dèmone uomo-donna (Adamo-Eva) (A10): fu allora che il peccato-morte entrò nell'umanità, negli animali e nella natura (A34). Essi non sono nostri genitori, né sul piano morale né su quello sessuale (infatti El solo ci ha creati), eppure pretendono di esserlo.

Il male principia da lì,

a partire dall'origine dell'abominevole peccato di superbia parola, sapienza e di superbo e maligno sesso commesso contro El [...] (A91).

Il primo male è dunque di natura sessuale; da questo discendono molti altri mali. Sembra quindi essere la sessualità ciò intorno a cui verte la dolorosa malattia di Angelo. Ma non dobbiamo precipitarci in una semplificazione: la 'sessualità' può avere articolazioni complesse. Sessualità vuol dire in primo luogo differenziazione dei sessi: e vedremo che questa dualità dei sessi tocca, anzi è, l'angoscioso tema della scissione che abbiamo visto.

## La Dialettica del Male

Disseminati nelle pagine, troviamo attacchi a tutte le dottrine, arti, economie, forme politiche prodotte dall'umanità in 5000 anni. Non possiamo darne qui nemmeno un accenno. Ci limiteremo solo a una dottrina che meglio delle altre può rivelarci qualcosa della psicologia di Angelo.

Il nostro Apostolo aspira ad essere un rigoroso monoteista, per cui solo uno, e solo l'uno, è (buono). Al più Angelo ammette Elebet, che in ogni caso gli è ontologicamente inferiore; ed ora che questi è morto in croce, Angelo stesso, successore di Elebet. Ma il terzo non è ammissibile: ciò introdurrebbe una dimensione diversa alla perfetta e idilliaca unione fra El e il suo Apostolo. Eccoci così di fronte a una fusione *duale* fra soggetto e genitore (divino), il quale però risulta essere non una Madre, ma un Padre.

In verità A. ammette l'esistenza di qualcosa che si arroghi il ruolo di terzo, ma si tratta di un dèmone potentissimo,

una 'terza persona chiamata Spirito Santo' che a sua volta va scrutando, curiosando, interferendo, stuzzicando, manipolando, giudicando, senza farsi perfino 'i così detti affari suoi' [...] (A80).

Questa pittoresca descrizione del dèmone (che farebbe sorridere se non rivelasse un dramma cosmico e una tragedia personale), rarissima nello stile barocco e burocratico di Angelo, richiede una riflessione: Angelo parla di una 'terza persona', un essere diabolico che entra nella mente degli uomini soggiogandoli dall'interno. Ma nella sua descrizione essa assume i tratti di una persona pettegola e impicciona, una sorta di comare di cortile. Forse è una donna, una Madre/*Sophía*/Spirito Santo, che si 'intrufola' fra Dio Padre e l'Apostolo? Angelo ci sta forse parlando di una Madre che ha rotto il suo idillio col Padre distruggendolo dall'interno?

Un altro passo metaforico, in cui si parla delle grandi cortigiane della storia come di «api regine», ci conforta nella nostra ipotesi che qui sia implicata una qualche forma di femminile:

le api regine della grande corte erano e sono spesso anche abili spie avvelenatrici e abili nel tessere intrighi e nell'essere mandanti di altrettanti omicidi per mezzo di sicari sedotti e compiacenti come le api-regine del popolo erano e sono altrettanto abili spie, intriganti curiose, pronte a diffondere parole di menzogna e calunnia contro chiunque contrasti con il demoniaco potere temporale che hanno, pronte anche come tante 'lupe mannare' a compiere feroci e sanguinarie vendette spacciate perfino per 'sacro-santa giustizia divina' (A83).

Vediamo dunque gli stessi accenti usati prima per lo Spirito Santo, però ingigantiti e declinati esplicitamente al femminile.

Sullo stesso registro, veniamo a sapere che oggi è l'epoca

del super-man, super-woman (uomo e/o donna perché esisterono ed esistono ancora oggi al fianco del super maschio, dotato anche di eccezionali, giganteschi, particolarmente potenti attributi e organi virili anche le super femmine altrettanto dotate di eccezionali attributi sessuali e che il più delle volte stanno a significare un demoniaco secondo potere dopo quello maschile o a volte in particolari sovvertimenti e trasformazioni ancora più radicali come nelle potenti e temute regine-guerriere-amazzoni un ribaltamento perfino della forza-violenza muscolare ovvero la femmina rovescia e precede il maschio e lo sottomette, come per es. nell'alveare delle api, dove la regina femmina sottomette e schiavizza i molti maschi dell'ape) questo perché il sesso era inteso (e oggi in particolare in questi ultimi anni del secolo XIX non XX tale sathanica-pagana eroticità-sessualità si è molto estesa) [...] come una ciclica guerra e lotta di carne, sangue e denaro, per il dominio di un sesso sull'altro, un'abietta e immonda-demoniaca orgia di concupiscenza sensuale e sensoriale, di falso e malvagio piacere (A124-125).

Di nuovo un femminile distruttivo, che già abbiamo visto incombere sul mondo umano, associato a una sessualità distruttiva: la donna, con la sessualità, distrugge.

Ricapitolando: Angelo proclama il proprio contatto diretto e immediato con la verità (A45), verità che è il Padre (El): dunque Angelo ci starebbe mostrando l'esaltazione del legame duale con il Padre senza mediazione materna. Ma: il padre di Angelo è stato ucciso dai dèmoni, dunque, simbolicamente, dalla Madre, in odio all'amore reciproco (per quanto asimmetrico) di El e Angelo.

## Il linguaggio

Uno spettro si aggira per la Lettera, che pure vi è interamente costruita sopra e mediante. Si chiama: linguaggio.

Angelo mostra un bisogno spasmodico di sistematicità, di ordine: mettere ordine nel paventato caos del mondo che (per noi) è il caos del suo Sé:

[...] la Verità 'E [...] sempre Causale, perché il Vero Principio della Verità 'E il Vero e Amato Padre nostro Onnipotente. La 'casualità', 'l'accidentale', 'la fortuna', 'la sfortuna', 'l'occasionale e il fortuito' è sempre tipico di una potente mentalità diabolica e pagana [...] (A47).

È infatti «la mentalità cieca, ottenebrata dei demoni» (A61) che decide a caso; essi credono di conoscere con cognizione di causa, ma si ingannano (A76).

Punto di applicazione privilegiato del bisogno di ordine è il linguaggio: «tutte le attuali parlate *esistenti*» hanno un unico principio, El (A49). Ma la lingua originaria si è corrotta, e la grammatica è falsa, perché esteriore e formalistica (A38). Per contrastare questa corruzione, la lingua di Angelo è spaventosa e criptica. La grammatica è da lui abusata come antidoto contro l'abuso fatto dai dèmoni sulla lingua di El.

La perfetta e ordinata lingua originaria del padre si è persa, corrotta dal demoniaco (che abbiamo ipotizzato materno) in un vuoto formalismo; Angelo si oppone a questa corruzione adottando una non-grammatica, che pertanto dovrebbe ritornare alla lingua originaria e quindi esprimere il senso originario, vero, delle parole, quello voluto in principio dal Padre El. Purtroppo, lo spasmodico inseguimento del senso perfetto rende questo sospirato senso sempre più lontano, producendo un ulteriore tentativo di ordinamento linguistico in un circolo vizioso senza fine. È così che l'intera Lettera di Angelo è maremoto di parole senza interruzioni. Febbrile, accatasta e lega pensieri e citazioni, dossologie e maledizioni, cercando senza sosta di offrire al lettore e a se stesso un significato totale il cui limite continua a fuggire sempre più in avanti man mano che aumentano i suoi sforzi per raggiungerlo.

Angelo è consapevole della sua scrittura 'surrealista-strutturalista':

[...] il mio unire, comporre, vocali, consonanti, sillabe, parole, frasi perfino di molte parlate straniere attualmente parlate da molti individui o solo molto occultate da quelle attuali mai va inteso come un 'gioco linguistico' tipo 'cruiverba-parole crociate o anche crocifiggere con le parole', 'un rebus o un'anagramma' [...] addirittura per un ristretto numero di specialisti nel mondo quali semiologi, [...] logici, [...] psicoanalisti, ecc. [...], dottrine dove anch'io ero diversi anni fa specialista [...] (A56).

Questo lavoro di Angelo è una contromisura necessaria, una volta compreso che i dèmoni hanno operato *una massiccia opera di sintesi, agglutinazione del linguaggio e del senso*, costruendo «intricate diramazioni e stratificazioni» (A73). Per rompere questa ragnatela, egli deve scomporre queste gigantesche unità di significato che sono gli attuali, singoli elementi linguistici, deve far esplodere, demoltiplicare i molteplici livelli di senso, per *arrivare ai componenti primordiali, originali, atomici, della Verità da ritrovare*. Un'opera, quindi, di analisi, che ricorda il nostro lavoro di *analisti*. I dèmoni hanno tessuto una ragnatela, Angelo la dipana.

Qualche divertente esempio dell'uso della semantica da parte di Angelo: egli collega 'favola', latino 'fabula', da una parte a 'bufala' (nel senso di 'inganno'), dall'altra a 'fa baal' (nel senso di 'fatto da Baal', dio cananeo, quindi falso dio). Ciò non è esplicitato da Angelo: egli si limita a scrivere una accanto all'altra una serie di parole, lasciando al lettore il compito della decodificazione dei nessi. La sua scrittura è spesso associativa, e siamo noi a dover cogliere il senso delle associazioni.

Oppure: il noto (*illo tempore*) slogan pubblicitario «come natura crea Cirio conserva» (A25) è indottrinamento diabolico, giacché sottrae a El il potere di creare, per attribuirlo alla natura.

La singola parola, i singoli suoni, che a noi sembrano avere un solo, o pochi, chiari significati, per Angelo vanno inseguiti onde dipanarne gli innumerevoli sensi possibili, fino a rivelare il senso unico originario.

La Parola di El [...] al contrario 'E Diretta e quindi di Immediata Vera Buona Comprensione (A73).

Questo è il sogno di Angelo, questa la meta lontana che egli vuole raggiungere e ripristinare. L'impossibilità di apprendere, di attingere immediatamente la Parola, è la mancanza che Angelo vede nel mondo, mentre vede se stesso come l'unico in grado di ascoltare la vera Parola dall'univoco senso.

Anche noi lettori siamo catturati da questa rete linguistica. E anche noi ci sentiamo costretti a invertirne il processo generatore. Se a noi pare che la grande meta di Angelo si allontani quanto più procede la scrittura, optiamo per il ritenerne vuoto l'assunto, affermando che *ciò che manca sia proprio il nucleo unico e originario del linguaggio: il senso vero*. A questa affermazione, accostiamo il dramma cosmico e psicologico di *un Padre assediato dal Male, un padre ucciso dai dèmoni*.

[...] la causa prima dell'origine del peccato [è] la menzogna di superbia e di morte degli uomini-donne demoni che si inventano una contro-parola dialettica e invertita rispetto alla Parola di Verità e Vita Eterna di El, [...] in Verità è solo la parola di menzogna e seduzione dei demoni, sia di mentale e carnale mortificazione, sia di mentale e sensuale concupiscienza carnale, adultera, idolatrica e *fornicatrice nei confronti di El* e che di così detta capacità 'creatrice e creativa' può avere solo l'apparenza [...] (A67).

Questo linguaggio che crea i doppi e tripli sensi è la causa del peccato d'origine, che è sessuale, come abbiamo visto. Il linguaggio umano, in quanto demoniaco, sfugge alla regola dell'univocità, che è anche quella del monoteismo di Angelo. Angelo deve smascherare questo potere diabolico sul linguaggio, esplicitandone tutti i sensi. Così facendo, però, Angelo cade proprio nel peccato che combatte, giacché moltiplica all'inverosimile la polisemicità del linguaggio. In tal modo, manifesta *se stesso come centro occulto di questo male che infetta il mondo*.

La causa prima del peccato è presente in Angelo stesso: una volta di più, in Angelo scopriamo un fallimento originario, che qui riguarda il suo accesso al simbolico, nel senso primario del linguaggio in quanto costruttore di senso.

Ma quale fallimento?

Un indizio di risposta lo troviamo nell'accostamento che la dottrina di Angelo opera fra superbia linguistica e superbia (pro)creatrice. Si tratta di una 'fornicazione nei confronti di Dio', come se El fosse violentato dalla parola polisemica/poligeneratrice dei dèmoni. Un padre violentato? Da chi? Forse dai dèmoni, o da un dèmone? Ma dove si agitano questi dèmoni, o questo dèmone?

## Psicoanalisi e Cristianesimo. La morte

Al primo posto fra le dottrine diaboliche sulla 'natura umana' sta la psicoanalisi (A41), con orrore di Angelo esistente «fino ad oggi»:

dottrina particolarmente diabolica e maligna perché gli psicoanalisti hanno osato definirla conoscenza, in Verità gnosi dialettica, ingannatrice, curativa e liberatoria delle cosiddette 'profondità misteriose', degli 'abissi' della mente, della coscienza, dell'anima dell'uomo e della donna, auto-investendosi dello

stesso potere sacerdotale che per secoli il potere dei demoni aveva attribuito all'inammissibile ordine sacerdotale 'religioso' a cui spettava con la 'confessione' ed altre abominevoli pratiche esorcistiche di fingere di sanare la mente, l'anima di molti peccatori [...] (A41-42).

Invece solo El può confessare e giudicare le anime (A43). In ciò la psicoanalisi è uno dei tre ordini malefici che usurpano oggi questo potere, essendo gli altri quello dei sacerdoti e quello della polizia-magistratura (A44).

[...] la diabolica gnosi-dottrina dialettica (è uno dei più infernali poteri intellettuali dei demoni che oggi esista) chiamata 'psico-analisi' [...] fa tremenda mercatura della sofferenza interiore, mentale, dell'anima degli uomini e delle donne, osando nella parte più corrotta e superba di tali sacerdoti/sacerdotesse dottori/dottoresse, medici sfidare addirittura la parola di El in Persona [...], come avvenne o ancora avviene per il demoniaco dottor Freud e per altri infernali demoni e demonesse tra cui Lacan, Musatti, Jung [...] (A107).

Se prescindiamo dalla connotazione negativa, dobbiamo ammettere che c'è del vero in questa invettiva: la psicoanalisi ha in comune con il sacerdozio e il potere giudiziario la pretesa di costruire la verità dell'umano. In ciò i tre ordini usurpano un posto che già fu di Dio: creare (il senso del) l'umano; salvo essere, la psicoanalisi, la più recente e attuale fra le dottrine-gnosi demoniache, che in più ammette e giustifica

i peggiori peccati della più sathanica sfrenatezza, concupiscienza carnale-sensuale, causando una sabbatica moltiplicazione dei peccati individuali [...] (A108).

La psicoanalisi comunque non è sola:

la più diabolica, dottrina-gnosi dialettica che oggi esista in tutta la terra [...] è] la dottrina-dogmatica più nota al mondo con il nome di 'religione cattolica', da cui tengo a ricordare anche io provengo come molti in Italia e nel mondo sia per una prima educazione familiare e giovanile, sia per la successiva educazione, in Verità catechesi ricevuta da tale potente 'ideologia religiosa' e ordine massonico-temporale (A48).

La religione cattolica avvelena i giovani, fra i quali Angelo, la cui vita proviene dal male peggiore: il che conferma che Angelo ha avuto la peggiore formazione possibile, se non la natura peggiore. Nella 'catechesi'

la diabolica e maligna gnosi sacerdotale [...] sottometteva con Vera e propria tortura mentale gli adolescenti e perfino i bambini [...] con una] potente opera di controllo e sottomissione mentale [...] (A48).

Quali abusi ha subito Angelo?

Il nostro profeta suggerisce che si tratti di un abuso psichico, che specifica come «circoncisione di fallica violenza mentale» (A49), e per spiegarsi meglio salta di qualche anno in avanti nella propria vita, al tempo del servizio militare, quando fu «costretto a fare il 'servo-lo schiavo' per il sathanico demone chiamato 'patria-stato'», violento e sanguinario (A49).

Emblematico per lui risulta essere il rito della rasatura militare, che Angelo definisce (glossando il verbo greco *keirō*, ‘tosare’, ‘rasare’) un

recidere (come purtroppo diabolicamente può essere recisa la vita sia interiore che fisico-corporale di una Vera e Buona creatura umana) (A51).

Angelo ci sta parlando del proprio assassinio simbolico subito a 25 anni, all’inizio del servizio militare; contemporaneamente, però, avendo poco prima citato la sua ‘catechesi’ religiosa, ci sta parlando anche di un assassinio subito prima dei 16 anni, quando iniziò ad abbandonare il cattolicesimo.

Angelo associa la sua morte con la festa Cureotide in Grecia antica, quando «nei loro abominevoli sacrifici venivano immolati bambini e giovani» (A52) di due età diverse: proprio le età (15 e 25 anni) del suo doppio assassinio<sup>3</sup>.

Queste morti sono forse la salvezza per l’anima, la pace? No, la morte non è la fine della sofferenza, perché

i demoni [...] trasmigravano da una persona all’altra cercando di incarnarsi-reincarnarsi dentro tali persone, fino al totale possesso della stessa persona-identità (A92).

Ecco dunque l’ultimo esito delle torture subite: la possessione del proprio corpo da parte delle potenze del male. Angelo, doppiamente ucciso, doppiamente è stato spossessato della propria identità. Anche qui, vediamo che il delirio di Angelo dice esplicitamente la propria realtà: la sua individualità è stata annullata, e ora egli la ricerca.

## La nostra concezione

Abbiamo parlato della morte (di Angelo), e abbiamo visto che la morte si connette a una (ri)nascita, che consiste però in una possessione da parte dei dèmoni. Occorre dunque approfondire la nostra indagine sull’origine della vita.

El ci ha Creati in qualsiasi unione dei nostri genitori, sin dal ventre di nostra madre, dei cui peccati morali e carnali con cui si sono uniti mai porta alcuna responsabilità» (A5).

Troviamo qui un’interessante estensione a tutti gli uomini (Angelo compreso), del dogma della concezione verginale: non solo Gesù, ma tutti noi siamo nati per diretto intervento

<sup>3</sup> Quello che storicamente sappiamo, è che ‘cureotide’ significa ‘giorno della tosatura’, perché in quel giorno (il terzo delle feste Apaturie), ad Atene, i capifamiglia presentavano alla fratria i figli nati nel corso dell’ultimo anno; il padre giurava sulla legittimità del bambino, si offriva una ciocca dei suoi capelli, e il bambino veniva iscritto nel registro dei cittadini. Era quindi il giorno dell’assunzione ufficiale della paternità di ogni bambino, dove la castrazione (o forse un antico sacrificio del primogenito) era simbolizzata dal rito della ‘tosatura’. Qui si rivela uno dei centri dell’orrore di Angelo.

divino, essendo l'accoppiamento dei genitori un loro peccato senza nesso causale con l'inizio della nostra vita.

Angelo osa esprimere un'idea radicata in ogni essere umano, che generalmente viene confessata solo nei riguardi di pochi 'figli di Dio'. Eppure, nonostante noi siamo stati creati da El, il peccato è dentro di noi, perché i genitori hanno peccato.

Conoscere il mistero della generazione, compiere l'atto sessuale e quindi procreare, significa compiere idolatria, perché, così facendo, uomini e donne si arrogano il potere di creare:

[...] intendo la superbia demoniaca superbia e conseguente diabolica idolatria degli uomini-donne 'creatori-creatrici' sia mentali che carnali-sessuali, coloro che 'creano la vita' e si sostituiscono in ogni Giudizio ad El, [...] Vero Creatore di Tutta la Vera Vita (A63).

«Poi eventualmente quando proprio il peccato che è dentro di noi è troppo potente ci sono apposta i sacerdoti che ci hanno perfino sposati» (A6). E i sacerdoti sono tutti dèmoni essi stessi. La forma di peccato più comune, e che compare prima nella nostra vita, sembra dunque, ancora, quella sessuale, l'unione carnale.

Solo El Conosce Essendo Veramente Onniscente l'interiore mente, coscienza di ogni individuo, che Lui Stesso Ha Creato sin dall'Inizio del primo uomo e della prima donna, sin dal concepimento che El Ha Deciso prima di ogni unione con reciprocità di un uomo con una donna e prima anche dello stesso implicito rapporto sessuale, Sopportando molte volte senza Mai Ammetterlo e Giustificarlo il piccolo come il grande peccato che l'uomo e la donna ancora oggi molto spesso commettono nelle loro cosiddette 'storie d'amore' e molto spesso proprio all'interno delle unioni matrimoniali, come sin dal successivo concepimento nel ventre delle nostre personali madri [...] (A37).

È una difesa strenua del primato assoluto e senza partner del Padre simbolico, una lotta contro la sua eclissi (forclusione), che però comporta la *perdita di senso del padre reale*. Per salvare in qualche modo il padre dalla sopraffazione operata dalla madre, che 'in realtà' è la Madre dèmonica onnipotente, Angelo è costretto a far intervenire un Padre onnipotente. Ma così, proprio il padre che doveva essere salvato, scompare dietro al Padre divino.

Questo tentativo di santificare la nostra concezione è votato al fallimento: infatti, anche se il concepimento è divino, è contemporaneo al peccato dei genitori, e quindi il peccato è accanto a noi, dentro di noi. Dio sopporta questo peccato, ma Angelo non sa dirci perché mai lo faccia: ancora una volta, l'Onnipotente sembra subire impotente una situazione impostagli dai Nemici.

È vero che la generazione paterna viene forclusa, restando solo quella materna (peraltro ridotta a semplice incubatrice della decisione divina): ma Angelo sta cercando di mantenere un'integrità del Sé indipendente da ogni altra persona, sta cercando un'ancora assolutamente sicura alla propria dispersione. Così facendo, ripeto, esprime anche una esigenza di individuazione, portata tanto all'estremo da portare all'annientamento: trovare la coesione del Sé non soltanto nella propria storia individuale passata (compresa quella genitoriale), ma anche in un punto assoluto ed eccentrico rispetto tale storia.

Al contrario della comune demoniaca sessualità, l'accoglimento della parola di El implica

la Vera e Agapica vita corporale-sessuale [...], la fine Eterna di tutti i peccati carnali-sessuali che moltiplicano il maligno, epicureo, sodomita, khomorrta<sup>4</sup> e perfino mortificatorio e ascetico piacere sensuale [...] (A101).

Non sappiamo nulla di tale nuova vita amorosa, ma sappiamo che anche l'ascesi è Male e peccato sessuale. Chi compie la

sathanica mortificazione ascetica e corporale con annesse moltiplicazioni e perversioni sensuali (mi riferisco a chi [...] ha fatto scelte spirituali mistico-ascetiche [...]) del Vero e Agapico matrimonio in El di un uomo con una donna, quindi mi riferisco a tutta la demoniaca gnosi mistica che ha perfino 'santificato' tale immonda pratica, mortificatoria e falsa 'spiritualità' [...] (A102)

Il nostro autore ci rivela cosa si nascondeva dentro gli asceti: essi

avevano spesso demoniache parole-visioni-sogni parole-desideri e visioni-sogni di infenale sensualità e concupiscenza carnale o addirittura spesso di nascosto praticavano (e ancor così avviene) sia dentro i conventi come fuori anche le peggiori deviazioni sessuali-erotiche (molto diffusa era l'inversione sessuale maschile-femminile come ancora oggi avviene) (A102)

Ci muoviamo su un difficile terreno ipotetico, ma forse possiamo sentire, in questa insistenza sull'«ancor così», «ancora oggi», che Angelo stia parlando di un'esperienza da lui stesso patita.

## L'identità distrutta

Nel momento del concepimento avviene però qualcosa d'altro, che condiziona la nostra identità.

Il potere della maligna parola si impegna a

penetrare e sovvertire perfino il fondamento della stessa Vera e Agapica *identità* con cui El ci Ha Creato, sin dalla Vera e Agapica unione anche sessuale dei nostri genitori e sin dal ventre stesso di nostra madre, tentando una maligna e radicale trasformazione della moltitudine di individui e creature di El in una vera e propria moltitudine di demoni e perfino totalità di demoni (A33).

Dunque *il Male tenta di deformare e sovvertire l'identità del soggetto, a partire dal suo concepimento.*

Questo ci fa porre una tesi fondamentale: la concezione del mondo proclamata da Angelo (che vede questo mondo dominato dal Male) ci induce a concepire il suo male, il suo delirio, come descrizione del proprio essere dominato dalla sua malattia. *La sua concezione del*

<sup>4</sup> Con l'occasione, Angelo spiega che 'camorra' discende da 'Gomorra', in ebraico 'āmōrā(h): anticipazione di un recente e celebre libro.

*nostro essere divorati dal Male coincide con la nostra concezione del suo essere divorato dal male.* Per questo siamo totalmente d'accordo con lui quando scrive che

essendo [il male] in Verità prima *una corruzione interiore-morale della propria mente, anima, coscienza, ha lì l'origine [...] di tutto il satbanico male* che è nel mondo, compreso il male che è negli animali e nella natura in generale (A8).

Tutto il male che vediamo ha origine in noi; in particolare, il Male che Angelo ci descrive nel mondo è anche la sua catastrofe interiore. Questo pensiero non ha però un effetto salutare. Il male permane accanto a una certezza che lo contraddice, vale a dire che questo male interno ha anche origine esterna, metafisica. La dissociazione di Angelo è tale per cui egli può contemporaneamente dire che il male ha origine dalla propria anima e che, nello stesso tempo, ha origine da Satana. Il risultato è una lotta contro il mondo esterno, senza quartiere tanto quanto quella al suo interno: questa lotta dà un tono di inesorabilità al suo delirio.

## La Rivelazione della Madre

Verso la fine di quella che in principio chiama 'Lettera Apostolica', ma che diventerà 'Apocalisse', Angelo ci rivela il nucleo del suo dramma.

Scopriamo che la Chiesa Cattolica ha generato

*una seconda trinità, la prima è quella apparentemente maggiore del così detto 'Padre, Figlio e Spirito Santo', la seconda in Verità poco conosciuta e molto nascosta e proprio quella che ha origine dall'idolo-femminile chiamato 'Maria' e che a volte [...] rovescia e inverte l'ordine della prima trinità e si siede sul trono del così detto primato divino [...]* (A112).

Ricordiamoci del grave peccato sessuale dell'«inversione»: questa, che prima indicava l'omosessualità, ora si precisa come trasformazione legata ai generi sessuali. Scopriamo che essa ha origini divine, nell'inversione che il demone 'Maria' ha operato nella sfera suprema, spodestando il primato paterno:

*[...] la sua identità viene identificata come 'madre di Cristo' (il così detto padre più noto come il putativo padre umano e marito di Maria Giuseppe risulta quasi del tutto assente, perché avrebbe causato aperta contraddizione e stridente contrasto con l'altro Padre) da cui la diabolica gnosi cattolica e anche cristiana in generale per successive manipolazioni prosegue nel trasformare l'identità delle persone e della Persona tanto che 'Maria' da semplice 'madre' di un uomo per così dire chiamato 'Cristo' in Verità Elebet diventa poco dopo 'Madre' con la lettera maiuscola di un essere che da uomo rapidamente viene fatto mutare nel 'Figlio di Dio' e poco dopo con altra trasformazione in 'Dio Stesso' (Cristo è Dio) così avviene una successiva ed ancora più diabolica permutazione-mutazione d'identità della così detta 'Maria' ovvero 'la Maria che è anche La Madre di Dio Stesso', quindi 'Dio' è sostituito nel Vero, Agapico e Perfetto Primato da Maria che essendo sua 'Madre' viene mutata, diventa e si trasforma in 'Dio in Persona' ovviamente facendo retrocedere 'Dio' dal Primo Posto*

come Vero, Agapico e Perfetto Creatore al secondo posto e sostituendo il Vero e Amato Padre nostro Onnipotente con una nuova pagana 'madre cibeles o grande madre matuta' un incrocio tra la così detta pagana natura creatrice e la maternità di umana e femminile carnalità-sessualità [...] (A112).

Da una parte Angelo si ribella all'estromissione del padre reale compiuta nel mito familiare di Gesù. Dall'altra, e soprattutto, Angelo mostra l'usurpazione che la Grande Madre opera sulla santità paterna di El: la nuova Trinità, Maria-El-Elebet, Madre-Padre-Figlio, pone il femminile al primo posto nel mondo divino. Questo è il dramma di Angelo. È la metastasi del complesso materno nel suo mondo interno, operata da una Madre onnipotente che estromette il Padre dichiarandose Madre, e quindi distruggendo il Figlio nella sua identità. L'identità di Angelo ne esce frantumata: identità non tanto sessuale, ma identità *tout court*. Il delirio di Angelo, che, abbiamo visto, è descrizione della realtà del mondo e resistenza contro il Male, si svela come resistenza alla distruzione dell'identità (operata dalla madre/Madre) e ricostruzione del soggetto (sotto l'egida di un Padre immaginario).

Quella dottrina demoniaca arriva a

identificare l'identità del Vero e Amato Padre nostro Onnipotente del Vero e Amato Unico Creatore con l'identità di una femmina-donna [...] che 'crea con lo stesso significato di una gravidanza sessuale-carnale al pari di una femmina di animale' [...] (A113).

Questa è la catastrofe: una donna sta sostituendo l'identità del Padre: una femmina che porta all'exasperazione il fatto che la generazione sia sessuata. El è Unico, quindi al di fuori della dicotomia dei sessi; non si riproduce, ma crea. Ecco invece spuntare una Madre, che non crea, ma genera, il mondo: essa è una

Grande Dea Madre ovvero anche la Madonna alias anche la Madre di Dio, pregna di seme e di umori feondanti, generatrice della vita, perfino manicheisticamente anche quella così detta 'maligna' di tutta la vita, partoriente e nutriente da cui lo stesso Dio è stato generato ed allevato-svezzato da lattante e pop-pante quale Fu nella Sua così detta infanzia [...] (A116).

Le domande si accavallano: sono stato generato nella carne o creato da Dio? Mi ha generato la Madre o creato il Padre? Dio è onnipotente, o il padre è potente sessualmente? Se il padre fosse potente vorrebbe dire che ha fatto generare la madre, ma questo, per Angelo, sembra non possa essere avvenuto. Dunque, se il padre non è potente, Dio Padre diventa onnipotente e creatore. *Così si sgancia dalla Madre, non ne ha più bisogno. Ma la Madre resta, subdolamente presente, e ritorna a inquietare l'inconscio e, da lì, la coscienza di Angelo.* Ritorna reclamando il suo diritto alla presenza, anzi reclamando (per compensazione) il predominio. Come tollerare che essa ritorni in scena, per di più diventando essa stessa unica generatrice o, secondo i momenti, distruttrice?

Le parole della preghiera 'mariana' [...] attribuiscono al così detto 'seno di maria' il potere addirittura 'creativo' di El in Persona ed inoltre seguendo la millenaria e sathanica idolatria del culto frigio greco-ittita, judaico-fenicio, ecc. di artemide-astarte-ishtar chiamano e scambiano il seno della donna con il ventre e [...]

infatti la nota statua-idolo-simbolo di artemide<sup>5</sup> fu costruita dai così detti artisti del tempo in Verità come oggi demoni con particolari significati e segni demoniaci [...] ovvero essendo anche artemide una divinità 'plurale' [...] ed essendo essa considerata come grande artefice in particolare della fecondità, fertilità in particolare femminile e anche generale della natura [...] fu rappresentata come una femmina-donna particolarmente 'matroneggiante-signora-diva-divina' [...] con la parte superiore del corpo ricoperta di numerosi seni-nudi femminili a significare la particolare potenza erotica-fecondante e di fertilità di tale demoniaco idolo. (A118)

Insomma: *la Dea diventa il fulcro del mondo*. Così l'ultima frase dell'Apocalisse di Angelo ci dipinge (fra parentesi, quasi a prenderne il più possibile le distanze) il grande orrore<sup>6</sup>:

*(la così detta madonna che il più delle volte è stata ed è rappresentata come femmina-donna che allatta con seno nudo un anomalo-strano bambino altrettanto nudo e un po' troppo cresciutello di età e di corpo di età maggiore di un semplice neonato e che Mai può essere identificato con un neonato e/o una neonata-bambina-femmina da allattare)* (A118)

Siamo all'ombelico del mondo di Angelo: la Madre generante e allattante, dai numerosi seni erotici e fecondanti, ovvero la Madonna che allatta un misterioso bambino. Questo bambino però non può essere Gesù-Elebet. *Non può essere che la madre allatti il bambino*, dice Angelo, e con ciò vuole intendere che egli stesso mai ha accettato né accetterà *mai* l'allattamento. Perché no? Perché questo rifiuto è insieme una nostalgia inestinguibile per un abbandonarsi che distrugge l'identità. *Dipendere dalla madre, significa, per Angelo, scomparire nella madre*. L'attacco contro la Madre nasconde la confessione che, per lui, abbandonarsi all'abbraccio protettivo e nutriente della Madre significa anche esserne succubi e annullati.

## Provando a concludere

Angelo sta narrando il suo delirio, per poter dare ragione a se stesso dell'invasione disgregante che la malattia sta avendo nella sua psiche. Descrivendo il Male, sta descrivendo il suo male. E descrivendo il Male, descrive l'origine del Male, vale a dire la Dea Madre che usurpa il Dio Padre. Questo complesso lo sta invadendo, e per opporsi a questa invasione Angelo costruisce il suo delirio.

Ecco allora, volgendo alle sensazioni che la lettura di questa Apocalisse ci suscita, che il nostro senso di soffocamento è il soffocamento da parte di questo incubo materno da cui Angelo disperatamente cerca di fuggire. Ed ecco spiegata l'impossibilità, per lui, di venire a capo del linguaggio, come abbiamo notato nel corso della nostra analisi. Il fantasma di una Madre, che soffoca col suo seno la bocca dell'infante rendendogli impossibile parlare, va contrastato con una efflorescenza di parole cui purtroppo manca il fondamento unificatore e regolatore del Padre, distrutto dalla Madre.

---

<sup>5</sup> Vedi Figura 5; quelli che un tempo si riteneva essere seni, sono ora identificati come testicoli di toro.

<sup>6</sup> Vedi Figura 6.

Iconografia

(tra di e senza Vera e Buona fede Sovrannaturale e "divinizza la natura")

79

Donato agli uomini e alle donne e perfino con diversa identità e qualità anche agli animali. All'Atto Della Sua Vera, Agapica Creazione, gli animali sono senza parola, e pertanto significa che è impossibile senza colossali e diaboliche menzogne associare, affermare, la stessa identità in El al Principio creativo che Accomuna gli uomini e le donne pur nella diversità e irripetibilità individuale e sessuale (per cui la conoscenza teoria evolucionistica di Darwin che ribaltando e invertendo La Verità, ovvero attribuendo ad una confusa e generica natura proprietaria creativa di vita, o comunque generatrici di vita senza perfino spiegare la Vera Causa Prima, identificando il creato con Il Vero, Agapico e Unico Perfetto Creatore, idolatrando e divinizzando paganicamente la natura fa derivare per infernale concatenazione di menzogne e contraddizioni gli uomini e le donne dagli animali, causando un panteismo infernale e meta-morfico tipico per es. delle metamorfosi agli uomini e delle donne in piante e degli uomini trasformati in porci della così detta "maga circe", che presuppone la stessa mentalità "sintetica, di potenti sintesi" di Darwin, per cui il significato di identità che è in verità immutabile, essendo El Stesso Il Vero e Immutabile Fondamento Della Verità Assoluta e dalla mentalità dialettico-evolucionista e ciclicamente mutata, solo così può essere poi "giustificata-spiegata" la delirante e sathanica catena di mutazioni, trasformazioni della natura inorganica nella e con la natura organica (trasmutazioni diaboliche alchemiche) di piante tra piante e con pietre, di pietre, piante con animali e di animali vari intermedi con uomini e donne con catene incroci sintetici anche rovesciati e perfino invertiti ovvero combinazioni di inanimate con animate, tipico per es. dei cartoni animati dei film di Walt Disney, una Vera mentalità dove "le anomalie e le stranezze" sono addirittura motivate con fondamento stesso dell'origine della vita, una mentalità demoniaca-invertita rovesciata con grande potenza di falsificazione. Mai quindi La Parola di Verità e Vita Eterna di El e di Elebet va identificata con cose, oggetti, privi di identità interiore, mentale, di anima, coscienza,

(3) nel significato del numero due quando è inteso come il doppio del numero uno) e di Agape-Bene (Einstein molti ignorano ammetteva l'uso cosiddetto convenzionale delle armi e la guerra convenzionale, rifiutava solo quella atomica, la sua farisaica e sadduciaica dottrina corrisponde a molte delle più diaboliche e falsamente "pacifiche" "risoluzioni dell'Onu", che ancora oggi per es. in Albania vengono messe in atto con inganne e crudele ferocia, alzando e peggiorando il grande male che già è in atto); intendeva dimostrare la determinazione deterministica intenzione e prassi del Vero e Amato Padre nostro Onnipotente anche nella cosiddetta (con parole idolatriche) "legge della natura" la natura nel pagano significato di tali parole viene panteisticamente identificata con El e perfino personalizzata e vitalizzata da un idolatrico pan-psichismo e animismo per cui essa ricordando la particolarmente diabolica mentalità di un altro genio-demone il filosofo Kant viene trasformata in una "dea-ragione"-idolo pagano" con tanto di soggetto giuridico e allora essa si muta e trasmuta nel "supremo e massonico legislatore naturale ovvero sathan/sathana", significa che il determinismo di Einstein è manicheo, ovvero di doppio significato, include nel determinismo cosiddetto "divino" ambedue i significati opposti, sia il Vero Bene come il Vero male, significa che Einstein concepiva il Vero e Amato Padre nostro Onnipotente con una doppia mente-anima e anche per questo metteva insieme con una diabolica "sintesi" il Vero e Amato Padre nostro Onnipotente, il cosiddetto "Cristo", "Mosé" e "Buddha", che per un Vero e Agapico apostolo come ne sono mi riferisco alla dottrina "buddista" e alle false interpretazioni del "cristianesimo"; "della legislazione cosiddetta mosaica" e "del manicheismo attribuito ad El" di tipo islamico assolutamente impossibili da unire insieme. Significa che la falsa fede di Einstein genera una ancora più grave, nascosta e potente menzogna e il cui potere demoniaco potere di seduzione è ancora più potente e nascosto delle cosiddette "legge del caso o dell'occorrenza" che molti senza perfino capire rifiutano per pregiudizi mentali (pre-giudizio, senza saper giudicare, discernere), come vi ho già prima ricordato il potere intellettuale dei demoni e possiede una mentalità "binaria", quindi doppia e contraddittoria, per cui anche sathan/sathana ha la sua cosiddetta "logica" che in verità è la peggiore e più simbolica delle "dialettiche", la più nascosta, "una cosiddetta "sintesi a priori", come le demone-filosofo Kant ha teorizzato e diffuso.

Figura I. La pagina 79 della 'Lettera Apostolica'



(105)

La così detta "sapienza del re Salomone - sala - mana - salaama" da cui la falsa pace  
 "del salaam e <sup>vero</sup> shalom" dei Veri e delle Vere porci-porche con le ali dei demoni  
 di tutta la storia degli uomini e delle donne dall'origine ~~del~~ dell'abietto  
 peccato di <sup>menzogna di morte e quindi</sup> superbia contro di El, da cui anche il Vero sathanikho e idolatrico significato  
 delle parole arabo-israeliane "salaam e shalom", la falsa e sathanikha pace dei ~~del~~  
 dannati figli e delle dannate figlie di giosuè e del sommo sacerdote Aronne-ranna, dei  
 Veri ~~del~~ traditori e ribelli sia nei confronti di El come del Vero emes detto  
 falsamente "mosé" e ~~del~~ di tutti i Veri e Amati figli e di tutte le Vere e Amate  
 figlie di El che rimasero fedeli a Lui e al Vero e Amato profeta. Il Vero significato  
 della lettera "H", il più nascosto, occultato è quindi quello di "compromesso" che poi  
 è perfino in italiano connesso con il significato del verbo "comprare, ~~del~~, un  
 mercanteggiare, ~~del~~, con il significato anche "rovesciato, di invertitore" di comprare e di vendere, quindi con  
 potere demoniaco trasformatore di "convertitore" come quando per es. uno/una schiavo/  
 schiava prima nel significato interiore, mentale per es. (intento) prima del signifi-  
 cato più ~~del~~ in Verità pur in tutta la demoniaca gravità del male che ~~del~~  
 al Vero e primo significato della schiavitù, quello che ad una moltitudine di individui  
 è noto solo parzialmente ovvero la schiavitù come sottomissione della propria Vera e  
 Agapica libertà interiore, della propria <sup>propria</sup> mente, anima, coscienza al potere mediatorio  
 della menzogna di morte dei demoni, ~~del~~ al Vero primario e particolarmente potente  
 compromesso, "compromesso mentale e di coscienza" che molti individui fanno perfino per  
 poter vivere, sposarsi, lavorare, ecc., che può essere riassunto ~~del~~ diabolico significato  
~~del~~ celato nella così detta "massima spirituale di ora et labora" appartenente  
 all'ordine benedettino e molto più antica di tale ordine, ~~del~~ con quale Veri-  
 tà e Bene <sup>è necessario</sup> non <sup>è</sup> rine e necessario lavorare, per chi e come: ~~del~~  
 Ecco quindi da dove ha origine il Vero e sathanico potere ~~del~~ e con-  
 trattualistico-mercantile perfino del più grande Vero Bene che El ci Ha Donato e ci Dona  
 tutti i giorni fino alla Vera Vita Eterna, intendo la nostra Vera e Agapica parola inte-  
 riore, identità, anima, coscienza che vale ed è fondamento Solo in El di Vera e Agapica  
 e Perfetta salute anche del nostro corpo che Sempre El ~~del~~  
 ci Ha Donato e Creato, quindi ~~del~~ abietto e infame significato di schiavo/schiava/  
 schiavitù nel significato di compra-vendita di carni-corpi ~~del~~ più noto e conosciuto  
 storicamente è solo il secondo e meno importante dei mali che lo stesso potere di  
 mediatoria-mercatura ricava con la ~~del~~ così detta "conversione monetaria di denaro"  
 da quella primaria e colossale compra-vendita di anime e corpi e di cui ~~del~~ la demoniaca  
 dottrina marxista ~~del~~ dice di "liberare la così detta umanità" dal-  
 schiavitù prima ricordate, in Verità essendò una delle più potenti dottrine dialettico-

(3) tutte le cose tale da trasformare il suo possessore in una "diabolica divinità" a cui  
 tutto il potere ~~del~~ decisionale e pratico è consentito e possibile ovvero una Vera e  
 sathanica incarnazione della demoniaca parola e del demoniaco spirito dell'anti-El ed  
 Eiebet, il capo dei cavalieri ~~del~~ della menzogna di morte e delle tenebre di  
 cui la così detta "apocalisse secondo Giovanni" ~~del~~ vi ricordo il Vero e Agapico  
 significato dell'apocalisse e le molteplici falsificazioni con cui il Vero e Agapico  
 Annuncio della Parola di Verità e Vita Eterna dei profeti e delle professe è stato  
 intenzionalmente falsato per ostacolare il Vero Agapico, Perfetto, Eterno e La Vera,  
 Agapica, Perfetta, Eterna, Onnipotente, Giusta Parola di giudizio di El, così come e leggibi-  
 le senza Vera e Diretta Rivelazione apostolica e profetica ~~del~~ parzialmente  
 comunica e solo parzialmente è comprensibile in rapporto al significato di Verità poco  
 prima comunicati vi invito a ricordarvi (per chi ~~del~~ lo ha sia pure superficialmente  
 già conosciuto o per chi lo conosce e lo comprende da tempo) a conoscere (per chi  
 lo ignora del tutto o lo conosce solo parzialmente lo conosce anche barlino con esatta  
 e molto documentata conoscenza e/o istruzione storica ignorandone in Verità il Vero e  
 Agapico significato, profetico ed escatologico, ovvero di Vero, Agapico e Giusto  
 giudizio ultimo di El su tutti i poteri temporali della storia, dall'origine del peccato  
 di ~~del~~ di menzogna e superbia di morte contro di Lui e con cui lo comunicò a  
 voi) ~~del~~ e quindi a comprendere con la completezza della Parola di  
 Verità e Vita Eterna di El e di Eiebet il seguente significato storico (che inoltre ho  
 e lungo insegnato per più di due anni consecutivi durante le mie ultime lezioni come  
 professore di ruolo di storia filosofia e scienze umane nelle ultime classi del liceo  
 scientifico statale "Galileo Galilei" di Civitavecchia, quando già a partire dall'anno  
 scolastico 1991-1992 iniziai un intenso insegnamento di Vero e Agapico apostolo con la  
 Parola di Verità e Vita Eterna di El e di Eiebet e iniziai a smascherare numerose  
 e diaboliche menzogne che riguardavano la religione cattolica e in generale tutte  
 le altre dottrine e religioni intese come poteri temporali, la politica, la ~~del~~ filo-  
 sofia, la storia, l'arte, la scienza, la legge, ecc. ~~del~~ sorretto da continue  
 Rivelazioni profetiche e con frequenti riferimenti e letture ~~del~~ di libri e  
 agli studenti e alle studentesse di numerosi e fondamentali periodi di libri e  
 e lettere profetico-profetiche-apostolico-apostoliche che comunicavo loro con il Diretto  
 aiuto della Rivelazione ~~del~~ ed interpretazione apostolica con particolare riferi-  
 mento al lungo e intricato periodo storico della così detta "riforma e contro-riforma"

Figura 3. La pagina 105 della 'Lettera Apostolica'





Figura 5. *Artemide Efesia* (Copia di età romana, II s. d.C.), Napoli, Museo Archeologico Nazionale



Figura 6. Ambrogio Lorenzetti, *La madonna del latte* (1324-25) Siena, Museo Diocesano

## Bibliografia

Vadalà G. 2010-2011, *Un delirio di verità. Osservazioni su un caso di schizofrenia paranoide descritto in forma autobiografica (Caso clinico di |F|)*, in «La Pratica Analitica», Nuova Serie vol. VII, pp. 63-81.



# La questione del senso (e del non senso)

Angela Ales Bello

Quando diciamo: ma questo non ha senso! Che cosa intendiamo dire? Cosa vuol dire avere senso? Lo diciamo e speriamo che gli altri ‘subito’ comprendano, anzi ci stupiamo se non individuano il senso o la mancanza di senso che a noi appare così evidente. Per cogliere il ‘senso’ di questa osservazione che riguarda la nostra vita quotidiana non basta rimanere sul piano della costatazione empirica, dobbiamo scomodare la filosofia, che non è un’indagine astratta, ma, se bene intesa, muove proprio dalla nostra esperienza; si tratta di andare a fondo per cercare il senso, appunto, di ciò che siamo e che facciamo. Quale tipo di indagine filosofica nel nostro tempo muove dall’esperienza in modo esplicito? Mi sembra che sia proprio la fenomenologia, quella fondata da Edmund Husserl, che analizza i fenomeni, ciò che si manifesta a noi, che ci si presenta. Tuttavia, prima di riferirmi ad essa, per rispondere ad una domanda che sembra banale: Che cosa vuol dire avere senso? è necessario intraprendere un lungo percorso che muove dalle prime indagini che definiamo filosofiche nella nostra cultura occidentale, perché la domanda sul senso è la domanda cruciale di questo tipo di indagine.

## Husserl erede di Platone?

Ha particolarmente scandalizzato il fatto che noi ‘realisti platonici’, poniamo le idee o essenze come oggetti e, come altri oggetti, attribuiamo loro un reale (vero) essere, e quindi, correlativamente, l’attitudine a essere afferrate mediante l’intuizione – esattamente come le cose reali. Non terremo conto di quella specie, ormai così diffusa, di lettori sbrigativi che attribuiscono all’autore i loro propri concetti, a lui del tutto estranei, e non trovano quindi nessuna difficoltà a riscontrare delle assurdità nelle trattazioni (Husserl 2002, p. 49).

Queste parole scritte da Husserl nel paragrafo 22 del capitolo II del libro *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, pubblicato nel 1913, mostrano che la sua posizione, quella sostenuta nelle *Ricerche logiche* del 1900-1901 (Husserl 2001), era stata da alcuni definita ‘realismo platonico’. La ragione di questa definizione, spiega Husserl, nasce da ‘frintendimenti naturalistici’, come si evince dal titolo dell’intero capitolo II suddiviso in nove paragrafi, dal n. 18 al n. 26, a testimonianza di quanto egli ritenga importante l’argomento. Egli aveva trattato nel primo capitolo la questione dell’essenza, come continuazione e approfondimento delle tematiche affrontate nelle prime *Ricerche logiche*; non a caso esso è de-

dicato all'esame delle scienze che si basano sui 'dati di fatto', contrapposte alla filosofia come scienza delle essenze. Con questo Husserl non vuole separare i dati di fatto dalle essenze, anzi ribadisce che tra i due c'è un'inseparabilità, perché: «Dicendo: ogni dato di fatto potrebbe secondo la sua essenza essere diverso da quello che è, lasciammo già intendere che *al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un eidos afferrabile nella sua purezza*» (Husserl 2002, p. 15). Esemplificando, aggiunge: «Un oggetto individuale non è qualcosa di semplicemente individuale, un 'questo qui', un qualcosa di irripetibile, ma, in quanto è 'in se stesso' costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere, la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono (competono cioè 'all'ente come è in se stesso'), oltre ai quali riceve poi altre determinazioni secondarie e relative» (ivi, pp. 15-16).

Si può notare che quest'ultima osservazione ricorda in modo sorprendente Aristotele con la sua distinzione fra forma, *morfé*, e attributi, e rimanda, inoltre, alla tradizione scolastica, infatti, il traduttore, Vincenzo Costa, specifica in una nota che nella versione D dei manoscritti husserliani delle *Idee per una fenomenologia pura* era presente, al posto dell'aggettivo 'relative', l'aggettivo 'contingenti'. Che ci sia una componente aristotelica in Husserl è stato spesso notato, che egli conoscesse Platone e Aristotele è dimostrato dalle sue lezioni del 1923-24 sulla *Erste Philosophie* (Husserl 1956), che avesse ripreso l'idea della filosofia prima dai filosofi greci è palese, che il suo intento fosse quello di realizzare questa idea attraverso la sua fenomenologia è altrettanto chiaro.

Dal punto di vista linguistico nel brano che è stato citato si può notare che l'uso dei termini è più platonico che aristotelico, in verità, Husserl sceglie anche *morfé* ponendola in relazione alla *hyle* (Husserl 2022, I, § 85), ma quando traduciamo in italiano 'essenza' ci riferiamo al termine tedesco *Wesen* – che originariamente significava 'essere' e diventa essenza quando con esso si intende l'essere della cosa, inteso come la sua qualità. Si può constatare, inoltre, che egli utilizza i termini *Wesen*, *eidos*, *Essenz* e *Sinn* come sinonimi. *Eidos* è il termine platonico, mentre *Sinn* deriva dalla radice latina classica di *sensus* ed *Essenz* sempre dal latino, in questo caso, medievale. In margine si può notare che il termine *sensus* rimanda alla radice indoeuropea *san*, dove *an* significa 'soffio vitale', come dimostra la parola latina 'anima'. Soffio vitale indica anche il 'vigore' della vita ed è interessante che usiamo 'senso' per indicare la conoscenza che proviene dai nostri organi corporei e lo stesso termine per indicare un tipo di conoscenza intellettuale che prescinde dai sensi. Credo che l'elemento che li accomuna sia proprio il vigore, la validità, la realizzazione di capacità presenti in entrambi.

Ma torniamo a Husserl. Poiché i quattro termini sopra indicati sono considerati da lui sinonimi, non dobbiamo scandalizzarci se finora abbiamo usato il termine essenza per intendere quello che chiamiamo 'senso'. Il termine 'essenza' non ci piace, perché c'è una tendenza nel pensiero contemporaneo, quella che Husserl combatte, ad andare oltre ciò che è stato detto nel passato e 'essenza' sa di vecchio, di già visto, perciò, deve essere eliminato. Non ci si rende conto, però, che c'è una differenza fra 'vecchio' e 'antico'; il pensiero greco platonico e aristotelico, il pensiero medievale non sono vecchi, sono 'antichi', il che non significa che devono essere accettati a tutti i costi, ma che non possono essere superficialmente eliminati senza un'approfondita riflessione critica, essendo alla base del pensiero filosofico occidentale.

È vero che il noto filosofo italiano, Carlo Sini, il quale pure si era dedicato alla fenomenologia, alcuni anni fa, durante un convegno, aveva affermato che la domanda che avevo

avanzato sul 'senso' di ciò che stavamo discutendo era priva di senso, affermando che si potevano solo descrivere le caratteristiche 'contingenti' del fenomeno oggetto di discussione, ma non chiedersi quali fossero che caratteristiche essenziali (come si può notare, usiamo e accettiamo tale aggettivo, ma non il sostantivo). Posizione questa che definirei heideggeriana: si gira intorno al fenomeno descrivendone le caratteristiche esistenziali, direbbe Edith Stein criticando il collega di Friburgo, ma non si può porre la questione del suo senso (Stein 1997). Anche qui si può notare che lo stesso Heidegger parla dell'esistenza del *Dasein* come sua essenza, quindi, cercandone il senso.

In fondo, si tratta di una vecchia polemica che ha caratterizzato il pensiero occidentale fin dalla sua origine, non dai presocratici, i quali, a mio avviso, cercavano l'essenza delle cose, checché ne dica Aristotele, ma si tratta proprio dell'epoca della filosofia greca classica: il contrasto nella *polis* fra Socrate e i Sofisti. Husserl è dalla parte di Socrate, egli sottolinea la capacità umana di cogliere intuitivamente il senso delle cose: *Sinn der Sachen*, dove il termine *Sache* può essere avvicinato alla parola latina *res*, indicando l'oggetto, la questione, il fenomeno, non solo la cosa fisica. Ciò non significa che conosciamo tutte le cose intuitivamente, ci sono limiti ben precisi alla conoscenza intuitiva, ma quando tale tipo di conoscenza si realizza, allora, si può dire che: «L'essenza (eidos) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che dato nell'intuizione eidetica è un'essenza pura» (Husserl 2002, p. 17).

Il termine oggetto ha, pertanto, sempre bisogno di una specificazione: c'è l'oggetto empirico ed anche l'oggetto intellettuale che è frutto di un vedere non empirico, ma eidetico. D'altra parte, *eidos* come sappiamo deriva dalla radice *id* del verbo greco *oraō*, che significa, appunto, vedere: si danno, pertanto, un vedere fisico e un vedere intellettuale. Se non si accetta la compresenza dei due modi di vedere e ci si ferma al vedere fisico, si rimane su un piano soggettivo, perché si assolutizza la relatività: io vedo una cosa dal mio punto di vista, si afferma, ed è vero, ma entrambi vediamo la stessa cosa da due punti di vista diversi che, pur rimanendo diversi, tendono alla stessa cosa di cui cogliamo gli aspetti fisici, ognuno secondo la sua prospettiva, tuttavia, tendiamo anche a dire che cos'è quella cosa. Quando diciamo che vediamo un libro, non ci fermiamo sull'insieme delle pagine, ma cogliamo il fatto che quelle pagine mandano un messaggio, ed è questo il 'senso' (*Wesen, Sinn, Eidos*, direbbe Husserl). Inoltre, molto spesso reagiamo a questa visione, dicendo che ci piace o non ci piace dal punto di vista estetico e contenutistico, ma tutto ciò è secondario rispetto al fatto che c'è un senso del libro in quanto libro, infatti, rimane sempre un libro, cioè, uno scritto di qualcuno che vuole comunicare qualcosa e questo è il senso, l'essenza, l'*eidos* del libro.

Dicevo che Husserl, pur usando il termine *eidos*, è più aristotelico che platonico, perché l'oggetto eidetico indica a suo avviso ciò che è *wirklich*, ma non *real*: egli intende con *real* un oggetto consistente come quello empirico che ha una sua esistenza, mentre *wirklich* è l'oggetto colto dal vedere eidetico, che non ha esistenza empirica. Si può osservare che per Husserl le idee non hanno un'esistenza separata, non sono *ta onta*, come diceva Platone, il quale voleva una 'garanzia esistenziale' dell'idea pensata nell'idea esistente in un mondo diverso, appunto, il mondo delle idee, che deriva da quello parmenideo del *to ov* (un unico essere), da lui frammentato in tanti enti, che sono stati visti dalla nostra anima e il frutto della nostra visione sono gli *eide*, le idee. Scrive Husserl: «[...] la concezione delle idee come oggetti e

realtà è senza dubbio una errata «ipostatizzazione platonica» (Husserl 2002, p. 49), negando la realtà delle idee come esistenti in senso platonico.

In questa direzione egli accetta la polemica aristotelica contro il ‘mondo delle idee esistenti in quanto *ta onta*’ proposto da Platone. Tuttavia, tornando alla questione degli universali, che Edith Stein riprende commentando il pensiero dei filosofi medievali (Stein 1999a, III, 10), il nostro fenomenologo non ritiene che le essenze siano *ante rem*, come sosteneva Platone e neppure *in re*, come affermava Aristotele, piuttosto, la sua posizione potrebbe essere avvicinata a quella definita ‘concettualista’: l’essenza è colta dall’essere umano che conosce, ma non ci si esprime sulla sua presenza metafisica nella cosa. Ciò vuol dire che gli interessa la gnoseologia non la metafisica, infatti, per lui la fenomenologia è soprattutto un’*Erkenntnistheorie*, una teoria della conoscenza, anche se, come vedremo, non si ferma ad essa.

La possibilità di cogliere oggetti ideali è ribadita da Husserl, il quale passa dalla gnoseologia alla logica, osservando che nel campo della logica si trova la nozione di oggetto in generale, nozione che certamente non è stata da lui inventata e che è indispensabile per il discorso scientifico in generale. A questo proposito è opportuno ricordare la sua opera dedicata alla *Logica formale e trascendentale* (Husserl 1966), nella quale va oltre la logica aristotelica, grazie alla nozione di oggetto generale, che proviene a Husserl dai matematici dell’età moderna e che serve alla fondazione della matematica; quest’ultima, a sua volta è alla base della fisica e non solo di quella classica, ma anche di quella contemporanea.

## La cecità rispetto alle idee

Se si continua la lettura del primo volume delle *Idee*, si nota che la polemica di Husserl diventa sempre più acuta nei confronti di coloro che non vogliono vedere le essenze e questi nella sua epoca sono i positivisti. La loro cecità è una sorta di cecità dell’anima, e si deve sottolineare che ‘non vogliono vedere’, perché Husserl afferma che: «In verità, tutti vedono, per così dire, ininterrottamente ‘idee’, ‘essenze’, operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi ‘eidetici’ – soltanto le negano dal loro punto di vista gnoseologico» (Husserl 2002, p. 49). Tuttavia, ciò che è evidente – in questo caso la presenza delle essenze – tollera pazientemente le teorie, nel senso che lascia che se ne discuta, ma le essenze rimangono ciò che sono.

Nella conclusione a questo lungo e articolato capitolo delle *Idee*, dedicato ai fraintendimenti naturalistici, Husserl scopre il suo gioco e si rivolge direttamente al ‘positivista’ smascherando la sua cecità: «*De facto*, il positivista rifiuta le conoscenze essenziali solo quando riflette ‘filosoficamente’, lasciandosi ingannare dai sofismi dei filosofi empiristi, ma non quando, nell’atteggiamento normale delle scienze naturali, pensa e giustifica le sue asserzioni come ricercatore scientifico della natura» (ivi, p. 53). E ciò accade proprio perché la fisica moderna e contemporanea si basa sulla matematica e quale scienza è così teorica (eidetica) come la matematica? Si tratta, si potrebbe commentare, di un atteggiamento schizofrenico, perché si nega dal punto di vista teorico ciò che si pratica nell’elaborazione della conoscenza scientifica.

Husserl polemizza contro l’empirismo che è alla base di questo comportamento ‘doppio’ che conduce allo scetticismo. Ma le scienze non possono essere elaborate su una base scettica, anzi le scienze sono dogmatiche, solo quando gli scienziati diventano ‘filosofi’ si mostrano i

loro pregiudizi. Più semplicemente si potrebbe osservare che la stessa partizione della fisica classica nei diversi ambiti: ottica, acustica, meccanica, dinamica etc., indica che ogni ambito è diverso dall'altro per motivi essenziali e non contingenti. Husserl conclude con un'ammonizione rivolta agli scienziati: auspica, infatti, che il loro atteggiamento filosofico scettico non danneggi la stessa ricerca scientifica che deve rimanere 'dogmatica' in senso positivo.

### A che cosa serve il superamento della cecità?

Si è detto che il filosofo, se è veramente tale, riconosce di vedere le essenze, cioè, il senso delle cose. Ma tale visione non è fine a se stessa, ora inizia il lavoro veramente filosofico: la conoscenza delle cose, quali 'cose'? Qual è il dato di fatto empirico che si vuole conoscere e quali sono le condizioni di tale conoscenza? In fondo, Husserl si pone la domanda che abbiamo indicato all'inizio: Che cosa significa che qualcosa ha senso per noi? Per tale ragione comincia ad indagare la modalità con cui si colgono i fenomeni, presupposto necessario per la conoscenza dei fenomeni stessi. Se prima la sua adesione si era rivolta al pensiero classico greco, ora la sua attenzione si rivolge alla filosofia moderna: Cartesio, Kant, e non gli empiristi, per lo meno nella prima fase della sua ricerca – gli empiristi saranno poi parzialmente rivalutati alla fine del suo percorso nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (Husserl 1987).

La domanda si sposta: chi siamo noi che conosciamo il senso e come avviene questa conoscenza? Tale domanda non era ignorata nel pensiero antico, come spesso si vuole far intendere; fin da Parmenide ed Eraclito si riflette sul soggetto umano che compie la ricerca. Parmenide nel suo Poema invita il soggetto a dire/pensare: è e a rendersi conto che non ha senso dire/pensare: non è. A sua volta Eraclito afferma: «Ho indagato me stesso».

Tuttavia, è nell'età moderna che la ricerca del senso si sposta preliminarmente sull'essere umano, riguardo alle modalità della sua conoscenza. La possibilità di cogliere il senso è il presupposto per indagare il senso delle esperienze vissute, dalle quali inizia il cammino di analisi husserliano. Husserl osserva che è più facile cogliere il senso delle nostre esperienze vissute che non delle cose che sono fuori di noi; questo è il limite della conoscenza intuitiva: le cose esterne sono colte per adombramenti.

Iniziamo da una nostra constatazione: è vera l'affermazione secondo la quale abbiamo un corpo, ma per comprendere il senso di questa affermazione, dobbiamo scavare in noi stessi per scoprire come arriviamo ad essa. La conoscenza del corpo è il risultato di un processo che inizia dalle sensazioni (*Empfindungen*) per giungere alla percezione (*Perception, Wahrnehmung*), che è l'*Erlebnis*, la vivenza di cui abbiamo coscienza, di cui siamo consapevoli.

### Il senso del corpo

Proseguiamo nell'analisi della percezione. Percepisco qualcosa di 'esterno', un tavolo. Che cosa mi fa dire: percepisco? Ciò che è esterno è correlato con ciò che è interno. Quando percepisco il tavolo, vuol dire che lo vedo e lo tocco, la mia mano ha una sensazione tattile,

sento che essa mi appartiene, i messaggi che mi manda sono da me recepiti, ad esempio, la durezza del tavolo; fino ad un certo punto ci sono io che sento il tavolo e, poi, sento qualcosa che non sono più io, qualcosa che non mi appartiene più, è, appunto, esterno. Ma non è solo la mia mano che mi manda messaggi, incontro come estranea la sedia sulla quale sono seduto, il pavimento sul quale cammino. Queste cose, che sono per me anche ostacoli, mi consentono di stabilire ‘confini’, i miei confini, sono aiutato in ciò anche dalla vista che mi fa vedere questi ostacoli, ma il tatto nel processo che abbiamo descritto è privilegiato nel delineare il mio limite, ma il limite di che cosa? Io dico del mio corpo. Il corpo, allora, si coglie attraverso le mie sensazioni che lo costituiscono e attraverso una serie di percezioni: il corpo si coglie da dentro.

Questo è un primo importante risultato; lo sento attraverso il tatto e vedo di esso solo alcune parti anteriori, ma so che c'è una parte posteriore che posso toccare, ha, quindi, un suo ‘volume’ e da esso non posso uscire percettivamente, ma solo immaginativamente. Esso rappresenta un punto zero di orientamento in quello che si presenta fuori di me come uno spazio.

Nella costituzione del mio corpo, cioè, nel modo in cui esso mi si dà, ho seguito le indicazioni di Edmund Husserl, in particolare quelle contenute nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trascritte da Edith Stein che poi le riutilizza nelle sue ricerche, soprattutto in *La struttura della persona umana* (Stein 2013).

L'indagine sulla corporeità, della quale ho dato solo brevi indicazioni, è un punto di partenza di un complesso cammino di ricerca, ma rappresenta un avvio indispensabile: in primo luogo, perché in esso è implicata la percezione, cioè, la chiave d'accesso a tutto il processo conoscitivo; in secondo luogo, perché una volta entrati nella corporeità, subito si scopre che essa vive, manda segnali, ai quali si risponde attraverso gli stati psichici, le emozioni, i sentimenti e così via. Siamo in quella sfera che Husserl definisce, largamente, hyletica, usando la parola greca nel tentativo di indicare una dimensione che non è stata esaminata in tutta la sua potenzialità e che è la base per formazioni di grado superiore come, appunto, la costituzione di oggetti fisici. Inoltre, tale sfera non riguarda solo il rapporto del corpo proprio con ciò che è esterno, ma comprende anche altri gruppi di sensazioni che sono definiti ‘sentimenti sensoriali’, come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni e costituiscono il materiale (*hyle*) con il quale si formano i sentimenti superiori come l'amore e l'odio e le valutazioni delle situazioni prima di prendere decisioni con la volontà.

Entriamo, in tal modo, nella dimensione psichica strettamente connessa con il corpo e successivamente nella dimensione spirituale, cioè, intellettuale e volontaria, propriamente umana. Il corpo che abbiamo sentito vivere è, pertanto, un corpo vivente senziente, non un semplice *Körper*, ma un *Leib. Körper*, in realtà, è più che un cadavere (*Leichnam*), perché usando questo termine s'intende la fisicità in quanto astratta da quel complesso vivente senziente, psicofisico che è il *Leib*. Quest'ultimo è un organismo che ha il suo movimento da dentro, movimento che è sentito e vissuto da un soggetto umano con consapevolezza, cioè attraverso la coscienza, e per tale ragione è un soggetto umano. Abbiamo così scoperto il senso del corpo; indaghiamo ora sul senso della psiche e dello spirito, in modo da cogliere il senso dell'umano come un'entità complessa, articolata, eppure unitaria.

## Il senso della psiche e dello spirito

Gli atti, che si sono indicati, colti nella loro universalità, possono essere quelli del desiderio, dell'amore, dell'odio, dell'attrazione e della repulsione, della decisione nell'azione, inoltre, l'atto del *fiat*, della volontà, e ancora gli atti teoretici del delineare un contesto tematico, dello stabilire relazioni, di porre un soggetto e un predicato, di trarre conseguenze. Si è rintracciata, in tal modo, una struttura trascendentale *sui generis* che consente di passare all'indagine dell'essere umano in quanto corpo vivente, come latore di sensazioni localizzate, come attraversato dalle sensazioni di piacere, di dolore, di benessere o di disagio, che costituiscono la base materiale, la base che egli definisce hyletica.

Attraverso lo strato di qualità 'reali' (base hyletica) – in quanto si costituiscono in virtù di una relazione con circostanze reali nell'ambito del reale, il corpo vivente s'intreccia con la psiche, pertanto, si può affermare che

La psiche e l'io psichico 'hanno' un corpo vivo; esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto, corpo vivo, e quindi una cosa materiale che in quanto campo di localizzazioni di sensazione e di moti del sentimento, in quanto complesso di organi di senso, in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose, [...] è una base fondamentale della datità reale della psiche e dell'io (Stein 2013, p. 159).

Si è giunti, allora, a un'altra dimensione qualitativamente diversa dalla cosa materiale, cioè la psiche, ma il corpo vivente è, appunto, l'intreccio di questi due momenti. Alcuni manoscritti husserliani analizzano, scavando ulteriormente nella dimensione psichica, l'ambito dell'istinto, che indica una continuità con il mondo animale; tuttavia, la distinzione con tale mondo si rintraccia nella funzione intenzionale e spirituale (Ales Bello 2000).

Possiamo indicare, però, altre vivenze che sono diverse dalle tensioni, dagli impulsi, dalle reazioni, questi sono gli atti volontari, valutativi e teoretici che caratterizzano la persona umana; si entra, in tal modo, nella vita dello spirito che non è in alcun modo 'determinata', ma 'motivata', essa è la sede degli atti liberi e delle prese di posizione razionali. Passività e attività s'intrecciano, ma l'attività distingue l'essere umano 'desto', desto eticamente e teoreticamente.

Si procede, pertanto, alla definizione della persona, che è tale, appunto, se ha rappresentazioni, sente, valuta, persegue qualche cosa, agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche fine, con gli oggetti del suo mondo circostante.

Assumere un atteggiamento personalistico nei confronti del mondo circostante significa assumere un atteggiamento valutativo ed etico. Questo, lungi dall'essere artificiale, è il vero e proprio atteggiamento 'naturale' (Husserl 2002, II, § 49). Si tratta di uno dei pochi luoghi in cui il termine 'naturale' è utilizzato da Husserl, per solito egli lo esclude perché lo assimila all'uso che ne fa il Positivismo nell'ambito del naturalismo.

La distinzione sottile proposta da Husserl è stata resa possibile perché gli esseri umani sono capaci di individuare il senso di ogni vivenza e non confonderla con un'altra: se si sente tristezza si è chiaramente consapevoli che non si sta sentendo gioia. È anche vero che in alcuni casi, ciò che si sente può apparire 'confuso', ma sappiamo che il grande sforzo è, appunto, quello di chiarire il 'senso' di ciò che si sente e, se non ci si riesce personalmente, si chiede

aiuto a qualcun altro riconosciuto simile a noi grazie alla vivenza dell'entropatia, la quale ci fa dedurre che, se un'altra entità può vivere ciò che noi viviamo, si tratta di una profonda somiglianza, anche, se mai, di una identificazione (Ales Bello 2022); si tratta, quindi, di un altro essere umano.

### Perché cogliere il senso dell'umano?

Uno degli intenti dei nostri fenomenologi, si potrebbe affermare quello primario, era di fornire una base teorica a chi si interessava in modo particolare della psiche, cioè agli psicologi. La nuova scienza denominata psicologia, nuova ai tempi di Husserl, aveva bisogno di cogliere il senso degli atti vissuti, delle vivenze, dagli esseri umani proprio nella loro distinzione. Il lavoro analitico non è solo del fenomenologo, ma anche dello psicologo e il fenomenologo può aiutarlo a fare chiarezza in modo che quest'ultimo possa procedere nel suo campo specifico. Se qualcuno va dallo psicologo perché vuole comprendere ciò che sta vivendo vuol dire che ha bisogno di comprendere il 'senso' di ciò che vive; la confusione dei sensi è sentita, appunto, come qualcosa che non si riesce a sopportare, almeno nei casi in cui è attiva la coscienza, come una 'luce interiore' che accompagna le esperienze vissute (Stein 1998). La totale mancanza di consapevolezza indica che siamo nel campo delle patologie, perché non si riesce a condividere lo stile dell'esperienza comune, come acutamente mette in evidenza Binswanger (1977).

In fondo, si può affermare che non riusciamo a sopportare il non senso, che la descrizione fenomenologica sopra condotta non riguarda soltanto una differenza di opinioni, ma è qualcosa di più profondo. Di fronte ad un avvenimento possiamo avere reazioni molto diverse, possiamo essere tristi o, al contrario, felici, dipende dai criteri di riferimento che abbiamo. Se muore qualcuno, chi lo ha odiato ne è felice, chi lo ha amato è triste; spesso accade che dall'una e dall'altra parte si dica: «Non ha senso essere felici per la morte di costui!» oppure «Non ha senso essere tristi!». In questo caso il non senso è attribuito ad una diversa considerazione di quella persona defunta, ma si è colto molto bene il 'senso' della felicità o della tristezza dell'altro. Ed è su questo piano ultimo che lavora preliminarmente la fenomenologia, non sul piano delle prese di posizioni che possono essere le più disparate. Si può dire che il senso di una cosa è la verità della cosa stessa, non solo per me, ma per tutti, in fondo in questo consiste l'universalità alla quale aspiriamo, ma che vediamo spesso sconfitta. Ecco perché Husserl regredisce alla qualità ultima delle esperienze: la gioia, il dolore, la tristezza e la felicità, perché le riconosciamo subito nella loro evidenza che è la loro verità, certamente *quo ad nos*, altro è la verità in *se*.

### La vita ha un senso? Senso e non senso della vita

Anche a questo proposito possiamo avere posizioni diverse, dipende dallo 'stato d'animo' della singola persona, che si trasforma in sentimento di accettazione o rifiuto, come sentimenti vitali, e che può essere elaborato a livello intellettuale in una descrizione positiva

o negativa della vita: ciò è confermato dalla descrizione dell'essere umano sopra condotta. Esaminiamo le due posizioni.

Dare un senso alla vita significa esaminare le potenzialità umane, considerarle positive nel fare, avere una finalità dell'azione che si richiama a qualcosa che vale. Importante è il tema della finalità, che sia immanente, storica o trascendente, metastorica, non importa, si tratta del tema dell'ideale che si vuole trasformare in realtà. Ma tutto ciò deve essere sostenuto dalla 'speranza', una vivenza umana fondamentale, che si accompagna all'apertura nei confronti degli altri, quello che si chiama *caritas* o amore. Anche qui emerge il tema dell'evidenza della validità che ha una sua universalità.

Il non dare senso alla vita significa considerarla come un peso o una costrizione, proprio perché non si ha uno scopo. Si va avanti senza uno scopo. Questo atteggiamento può essere transitorio oppure patologico. Nel primo caso, si può stare vicino alla persona per fornire quella che Edith Stein chiama la forza spirituale; si nota qui l'importanza che assume un'autentica comunità (Stein 1999b).

Nel secondo caso, si tratta di forme di depressione che, però, sono, a loro volta, paradossalmente rivelative di una ricerca di senso che non si riesce a realizzare. Anche nelle situazioni che portano al suicidio: chi si suicida lo fa perché si rende conto che non può più dare valore alla vita rispetto alla quale vorrebbe riconoscere il valore, ma non può farlo. Ci si può riferire alla interpretazione delle depressioni che conducono al suicidio, intesa come mancanza del *Worüber*, cioè, di uno scopo nella vita proposta da Binswanger (1977, 3.2), una mancanza della dimensione del futuro che è vissuta come insopportabile: si vorrebbe che ci fosse lo scopo, ma non si riesce a scorgerlo. Viene meno la speranza.

In entrambi i casi, accettato o respinto, si tratta del 'sentire' il 'senso' della vita, di cogliere il 'senso' dello scopo e il 'senso' del valore dello scopo: il suo *vigore*, come ci suggerisce l'etimo indoeuropeo, facendo riferimento al *soffio vitale*.

Siamo passati dalla questione conoscitiva del senso e a quella che possiamo definire 'etico-metafisica', ma le due questioni sono correlate. Ciò era accaduto anche a Husserl, quando si è domandato il senso della vita e si è a lungo soffermato sulla teleologia, sulla finalità dell'umanità in numerosi suoi scritti: il primo passo da compiere è raggiungere la consapevolezza della necessità della realizzazione umana nel bene, potremmo dire, nella pace della convivenza fra gli esseri umani; il secondo è quello di operare in questa direzione in una incessante circolarità fra teoria e prassi, nonostante le difficoltà che si frappongono e che mostrano la presenza del male. A nessuno può sfuggire la perennità e, perciò, l'attualità, di questo compito.

## Bibliografia

- Ales Bello A. 2000, *Human World – Animal World: An Interpretation of Instinct in some late Husserlian Manuscripts*, in «Analecta Husserliana», vol. LXVIII.
- Ales Bello A. 2022, 'Empatia' si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine *empatia*, in *Ripensando l'empatia tra etica e estetica*, in «Bollettino Filosofico» XXXVII, pp. 7-19.
- Ales Bello A. 2023, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, Studium, Roma.

- Binswanger L. 1977, trad. it. *Melanconia e Mania*, a cura di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Husserl E. 1956, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. von R. Boehme, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl E. 1966, trad. it. *Logica formale e trascendentale*, trad. a cura di G. Neri, Laterza, Bari.
- Husserl E. 1987, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. 2001, trad. it. *Ricerche logiche*, trad. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano.
- Husserl E. 2002, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica I e II*, trad. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Stein E. 1997, trad. it. *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, in *La ricerca della verità dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, trad. a cura di A.M. Pezzella, Città Nuova, Roma, pp. 153-225.
- Stein E. 1998, trad. it. *Introduzione alla filosofia*, trad. a cura di A.M. Pezzella, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 1999a, trad. it. *Essere finito e Essere eterno*, a cura di L. Vigone, revisione e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 1999b, trad. it. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, trad. a cura di A.M. Pezzella, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma.
- Stein E. 2013, trad. it. *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, trad. a cura di M. D'Ambra, Revisione di A.M. Pezzella e M. Paolinelli, Città Nuova-Edizioni OCD, Roma.

# Alla ricerca del ‘senso della vita’

Fabrizio Michetti

Il senso della vita? Non è facile affrontarlo, ovviamente. Qualche decennio fa hanno affrontato il tema, per così dire, i Monty Python, uno scanzonato gruppetto di saltimbanchi britannici che hanno dato vita ad una storia cinematografica che allegramente portava questo titolo impegnativo<sup>1</sup>. La vicenda, esilarante, si dipanava fra bancari in rivolta, mangioni che deflagrano per il troppo cibo ingurgitato, rispettabili famiglie cattoliche o protestanti, i cui valori di fede si contrapponevano, inevitabilmente collegati ai contraccettivi consentiti e alla più o meno intensa attività sessuale, e quindi ancora alla prolificità: ne conseguiva la disponibilità di organi umani da commerciare a fine di trapianto. Pensate un po’. Ma l’esito, ahinoi, non portava una risposta conclusiva: ‘Niente di speciale’, veniva alla fine sentenziato, forse con qualche irriverenza.

E oggi? Con una coscienza introspettiva forse più profonda, e i progressi della scienza sotto gli occhi di tutti? Il tema inevitabilmente si colora di impostazioni culturali, e si incrocia con l’incontro/scontro fra quelle che venivano – e talvolta sono ancora – chiamate ‘cultura scientifica’, con la pretesa di spiegare ogni evento in maniera quantificabile secondo i criteri della scienza positiva galileiana, e ‘cultura umanistica’, carica di storia, basata sulla rilettura dei classici greci e latini, e orgogliosamente ancorata al vissuto, individuale o collettivo. Ognuna propone le sue risposte alla questione centrale della nostra esistenza. L’origine della dicotomia è certamente antica, ma non chiarissima. Nei primi anni Settanta del secolo scorso, il filosofo lettone/britannico Isaiah Berlin (1974) individuava nel pensiero dei filosofi antiscentisti del Settecento (e si riferiva in particolare a Giambattista Vico) l’origine della contrapposizione tra cultura scientifica e cultura umanistica. Questa si accentuò poi nella seconda metà dell’Ottocento, quando il pensiero positivista, con la convinzione che solo il metodo scientifico garantisse la conoscenza della realtà, partecipò significativamente a innescare la forte contrapposizione tra le due culture; questa vide in Italia Benedetto Croce particolarmente attivo nel sostegno di quella umanistica verso quella scientifica (Croce 1909), anche se alla fine sostanzialmente ridimensionò le sue posizioni. E si può ragionevolmente ritenere che proprio questa contrapposizione, almeno in Italia, fosse alla base all’inizio del Novecento di riforme del sistema scolastico con l’istituzione di due licei, classico e scientifico (originariamente chiamato liceo moderno), che materializzavano le differenti visioni.

---

<sup>1</sup> *Monty Python’s, The meaning of life*, regia di T. Jones, 1983.

Ora si avanza una tentazione, con prospettive (o pretese?) unificanti. Come di solito accade per le tentazioni, questa attrae per le lusinghe che ha in sé, e respinge per le apparenze scandalose che pure porta con sé.

Nel loro complesso, vengono chiamate ‘neuroscienze’ le conoscenze, allo stato certamente molto grossolane, riguardanti il sistema nervoso, e di conseguenza il cervello che ne è parte. Ora, aldilà di ogni convinzione religiosa che certo non viene toccata da queste considerazioni, chiunque sia in qualche modo ragionevole riconoscerà, o dovrà riconoscere, il dato di fatto che ogni nostra attività, inclusi i pensieri più raffinati, spesso riuniti sotto il concetto di ‘cultura’, sia alla fine operata dal nostro cervello. Se questo non funziona, almeno per quanto ora ne sappiamo, non avremo pensieri, intelligenti o stupidi che siano. Comprensibilmente, sulla base delle formazioni culturali che inevitabilmente hanno plasmato la maggior parte di noi, per lo più umanistiche almeno fino alla fine del Novecento, questo potrà non piacere, e la riduzione (non a caso si parla anche di ‘riduzionismo’) di pensieri astratti e complessi all’attività di qualche centinaio di grammi di materiale biologico dentro il nostro cranio può sembrare sminuirne l’importanza. La filosofia dell’io e la biologia del cervello si sono spesso guardate con circospezione, pur con qualche ammiccamento. Uno dei più alti tentativi di incontro fra le due visioni sta nei dialoghi che il filosofo Karl Popper e il neurofisiologo John Eccles, entrambi insigniti di numerosi riconoscimenti per i loro meriti culturali tra cui il premio Nobel attribuito nel 1963 a John Eccles, intrecciarono a metà degli anni Settanta del Novecento nella quiete di Villa Serbelloni sul lago di Como (Popper, Eccles 1977). Ma da quei dialoghi emerge ancora la consapevolezza che i linguaggi erano immiscibili, e l’enigma che il loro incontro affrontava rimaneva ben lontano dall’essere risolto. È pur vero peraltro che la limitatissima conoscenza delle nostre funzioni cerebrali (allo stato attuale emerge alla nostra comprensione soltanto la punta dell’*iceberg*) le avvolge tuttora in una nube misteriosa, che ha favorito una sorta di negazione della constatazione dei fatti, in fondo di per sé ovvia. Dal momento che oggi i meccanismi cerebrali responsabili dei nostri comportamenti non sono completamente chiari, è facile, e forse anche rassicurante, negarli. Così si è sviluppato nei secoli, e si è radicato in varie parti del mondo, comprese quelle in cui abitiamo, il ‘dualismo mente/corpo’, teorizzato esplicitamente nel diciassettesimo secolo da René Descartes (Descartes 1641), che in fondo pure sentiva la necessità di una interazione fra le due entità, e la intravedeva nella ghiandola pineale, disposta centralmente un po’ sotto il cervello. Le radici di questa visione, che poi è anche frutto dell’esperienza di tutti i giorni, sono riconducibili ad epoche ancora più lontane, addirittura a Platone, che nella sua opera contrapponeva l’anima (*psychè*: respiro vitale) immortale al corpo mortale. È poi sotto gli occhi di tutti che, successivamente, su questa duplice visione dell’essere umano si innesterà la tradizione cristiana, che con essa razionalizzerà le verità di fede che riconoscono nell’uomo la natura a immagine e somiglianza di Dio, ma al tempo stesso mortale e peccatrice. Fra i padri della Chiesa, Agostino di Ippona influenzerà massicciamente la speculazione filosofica e teologica, affermando la trascendenza e l’immaterialità dell’anima e la sua superiorità rispetto al corpo. Il *Liber de spiritu et anima*, composto nel XII° secolo in ambiente monastico cistercense, per lungo tempo attribuito allo stesso Agostino, e recentemente tradotto in lingua italiana (Vannini 2021), sintetizza forse più compiutamente di altre opere il pensiero, a quell’epoca elaborato, circa cosa sia l’anima, quali le sue facoltà, quale il suo rapporto con il corpo, e quale con la sua parte più alta – lo spirito, appunto – in relazione con Dio.

Ad ogni modo, ora inesorabilmente accade che il prefisso 'neuro' si impadronisca progressivamente dei diversi aspetti del nostro sapere, che usiamo raccogliere sotto il termine 'cultura', che sempre ha preteso di avere un ruolo centrale nella comprensione, se così si può dire, del 'senso della vita'. Ecco allora, per citare soltanto aspetti qui più rilevanti, la 'neuroeconomia', la scienza delle decisioni in quanto frutto del nostro cervello, che sottrae l'economia al rigore delle formule matematiche, e assoggetta le decisioni non più soltanto alla valutazione razionale dell'utilità, ma alle funzioni del nostro cervello, anche quelle emotive. Tanto che, già qualche decennio fa, il premio Nobel per l'economia è stato assegnato ad uno psicologo, Daniel Kahneman (Kahneman, Tversky 1979); e questa tendenza è stata sostanzialmente confermata più volte negli anni successivi. L'assunto dell'inconoscibilità che avviluppa quel che accade nel nostro cervello quando prende decisioni, formulato da William Jevons alla fine del Diciannovesimo secolo (Jevons 1871), alla base delle teorie economiche classiche, che portavano inesorabilmente alla mera valutazione quantitativa di costi e benefici, non è più in piedi. Il primo convegno in cui neuroscienziati ed economisti si incontrarono per affrontare insieme i meccanismi delle scelte del nostro cervello risale ormai agli anni Novanta del secolo scorso, all'Università Carnegie Mellon, a Pittsburgh.

Perché qualcosa circa i meccanismi della mente, e quindi del nostro cervello, ormai emerge. Uno dei primi, orgogliosi, sforzi per aprire al mondo gli studi che portano ad interpretare le nostre menti come prodotti dei nostri cervelli è stato operato sin dalla fine degli anni Settanta del Novecento da Colin Blakemore, brillante neurobiologo britannico che riuni in un libro le sue *Reith Lectures*, tenute alla *British Broadcasting Corporation* (Blakemore 1977). In effetti accade ormai che numerose procedure nate a scopo diagnostico, e soprattutto ora le procedure di *neuroimaging* funzionale, permettono di valutare, in maniera poco o nulla invasiva, il metabolismo cerebrale nelle diverse regioni cerebrali momento per momento. Ne consegue una diretta correlazione fra l'attività cerebrale svolta, anche attività mentali astratte, e la regione cerebrale coinvolta: questa viene smascherata da un contemporaneo incremento di varie sue attività metaboliche – segno del suo impegno nello svolgimento dell'attività – che si evidenzia nell'immagine della regione di cervello all'opera in maniera appariscente: una luce colorata, come un grappolo di lampadine, che improvvisamente si accende, per poi spegnersi al termine della funzione. Questo consente di studiare direttamente nell'uomo la correlazione tra struttura e funzione cerebrale, eliminando la mediazione dell'animale da esperimento, e quindi favorendo l'esame di attività propriamente umane, culturalmente rilevanti, che lo studio dell'animale non permetteva: una sorta di stele di Rosetta in grado di tradurre i nostri comportamenti nel linguaggio dei nostri neuroni, con la conseguente ambizione di spiegarli in termini neurobiologici. D'altro canto, va anche registrata l'obiezione metodologica di fondo. Occorre definire bene che cosa queste procedure realmente misurano: le diverse funzioni cerebrali che guidano le emozioni e i comportamenti umani, o semplicemente segni di attivazione dell'una o dell'altra regione cerebrale? E in quest'ultimo caso, siamo certi che le correlazioni con i processi mentali non siano arbitrarie (Abi-Rached 2008)? La questione appare di non facile soluzione: la correlazione – che è un concetto operativo – non potrà andare oltre la constatazione della contemporaneità momento per momento tra *l'ordo (rerum) et connexio idearum* delle nostre emozioni e delle nostre scelte, che pertiene al non misurabile ambito del vissuto, e *l'ordo et connexio rerum* delle

attività del nostro cervello, queste, invece, ormai misurabili: ad un esame attento il quesito centrale rimane aperto.

Ad ogni modo, uno dei più autorevoli assertori della utilità di studiare i sistemi cerebrali coinvolti nelle decisioni che prendiamo è stato ed è tuttora Colin Camerer, professore di economia comportamentale (appunto) al *California Institute of Technology* (Camerer *et al.* 2005; Glimcher *et al.* 2008; Frydman, Camerer 2016). Tuttavia, benché alcune regioni nella porzione anteriore (frontale) della corteccia cerebrale appaiano definitivamente coinvolte nei processi decisionali, questi al momento sfuggono ad una comprensione compiuta, e permangono avvolte in un'aura non ben definita; ma verosimilmente anch'essi rispondono a definiti meccanismi biologici, ora imperfettamente chiariti ma forse domani non più, con l'inquietudine che ne può conseguire. È intuitivo che, una volta padroneggiate le basi neurobiologiche dei processi decisionali, potrà non essere facile coniugarle con la libertà di scelta di ogni individuo. Perché in questa visione, in cui i meccanismi della mente, e quindi del cervello, svolgono un ruolo molto significativo, un tema centrale che condiziona 'il senso della vita' è proprio cosa rimane della libertà, e quindi anche della responsabilità di ognuno di noi.

Ed eccoci ad un punto di rilievo nella nostra esplorazione del 'senso della vita': la responsabilità. Anche a questo riguardo il prefisso 'neuro' svolge ormai un ruolo crescente, con lo sviluppo della 'neuroetica', che costituisce ormai un vero e proprio corpo dottrinale, di per sé totalizzante. Sin dalla prima decade di questo millennio, durante un piccolo convegno in California, è nata l'*International Society for Neuroethics*, con il fine di incoraggiare e guidare ricerca e discussioni circa un uso appropriato e consapevole delle crescenti conoscenze sul cervello. Proprio sulla linea della consapevolezza del crescente ruolo sociale delle neuroscienze. Più o meno contemporaneamente è nata la rivista scientifica *Neuroethics*, che tuttora pubblica contributi sul tema. Da circa dieci anni è anche attiva una Società Italiana di Neuroetica, che ha svolto il suo convegno nello scorso maggio 2023. Il *Center for Neuroscience and Society*, fondato nel 2009 presso l'*University of Pennsylvania* come naturale sviluppo del *Penn Neuroethics Program*, evidenzia la delicata importanza di quanto conosciamo circa i processi cerebrali che guidano il comportamento, la personalità, la coscienza, a cui si tende anche a ricondurre il senso morale. Oggetto di questo aspetto della neuroetica, le neuroscienze dell'etica è, tra l'altro, lo stesso concetto di responsabilità. Un altro aspetto, l'etica delle neuroscienze, riguarda invece essenzialmente il corretto uso di sostanze o procedure derivanti dalle neuroscienze, come ad esempio gli psicofarmaci, e le loro conseguenze sul comportamento (Roskies 2002), e non ha quindi diretta relazione con la nostra esplorazione sul 'senso della vita', pur avendo ovviamente un significativo rilievo sociale. La responsabilità potrà essere valutata sulla base dell'interazione fra il cervello dell'uomo, con i suoi processi funzionali – quello che un tempo veniva chiamato 'il carattere' – e le sollecitazioni che riceve dall'ambiente, cioè dalla società in cui vive, e potrà addirittura essere messa in dubbio, interpretandola come mero risultato di interazioni fra cellule nervose (Dan-Cohen 1992; Pereboom 2001; Nahamias *et al.* 2007; Glannon 2011). Rimane comunque la considerazione che le conoscenze sul funzionamento della mente, e quindi del cervello, una volta disponibili – ora poco in effetti, ma in maniera inesorabilmente crescente – necessariamente dispiegano, e dispiegheranno, i loro effetti sull'autocomprensione dell'essere umano: in altre parole 'il senso della vita'?

## Bibliografia

- Abi-Rached J.M. 2008, *The implications of the new brain sciences. The 'Decade of the Brain' is over but its effects are now becoming visible as neuropolitics and neuroethics, and in the emergence of neuroeconomics*, in «EMBO Reports», vol. IX, pp. 1158-1162.
- Berlin I. 1974, *The Divorce between the Sciences and the Humanities*, in «Salmagundi (Skidmore College)», vol. XXVII, pp. 9-39.
- Blakemore C. 1977, *Mechanics of the mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Camerer C., Loewenstein G., Prelec D. 2005, *Neuroeconomics: how neuroscience can inform economics*, in «Journal of Economic Literature», vol. XLIII, pp. 9-64.
- Croce B. 1909, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari.
- Dan-Cohen M. 1992, *Responsibility and the boundness of the self*, in «Harvard Law Review», vol. CV, pp. 959-1003.
- Descartes R. 1641, *Meditationes de prima philosophia*, Mersenne, Paris.
- Frydman C., Camerer C. 2016, *The Psychology and Neuroscience of Financial Decision Making*, in «Trends in Cognitive Science», vol. XX, pp. 661-675.
- Glannon W. 2011, *Neuroscience, free will, and moral responsibility*, in *Brain, Body, and Mind: Neuroethics with a Human Face*, online edn, Oxford Academic.
- Glimcher P.W., Camerer C., Poldrack R., Feher E. 2008, *Neuroeconomics: decision making and the brain*, Academic Press, New York.
- Jevons W.S. 1871, *The Theory of Political Economy*, Macmillan and Co., London.
- Kahneman D., Tversky A. 1979, *Prospect theory: an analysis of decision under risk*, in «Econometrica», vol. XLVII, pp. 263-291.
- Nahamias E., Coates J., Kvaran T. 2007, *Free will, moral responsibility, and mechanism: experiments on folk intuitions*, in «Midwest studies in philosophy», vol. XXXI, pp. 214-242.
- Pereboom D. 2001, *Living without free will*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Popper K., Eccles J. 1977, *The self and its brain. An argument for interactionism*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.
- Roskies A. 2002, *Neuroethics for the new millennium*, in «Neuron», vol. XXXV, pp. 21-23.
- Vannini M. 2021, *De spiritu et anima*, vol. 9 di *Il tesoro nascosto*, Le Lettere, Firenze.



# Paura e inquietudine. Note su Eschilo

Fiorinda Li Vigni

## Premessa

Le presenti note sono volte a portare l'attenzione su uno slittamento nella rappresentazione della condizione umana in ragione del quale la *paura*, intesa in senso primario come reazione di fronte a un pericolo, si trasforma in *inquietudine* o *angoscia*, senso di apprensione e di ansia, entrambe connotate anche dalle loro manifestazioni fisiologiche. Si può in altri termini provare a mostrare come, prendendo come punto di partenza il primo dei grandi poemi omerici, l'*Iliade*, e le tragedie di Eschilo, il primo dei grandi tragici, alla luce del termine *phobos* e di una serie di altri termini collegati, si assista proprio a tale mutamento, vale a dire al passaggio dalla paura, o terrore, prevalentemente presentata come reazione di fronte a un avversario dotato di forze superiori alle proprie e potentemente legata all'istinto di fuga, a una paura che ha piuttosto il senso di inquietudine, stato emotivo segnato in primo luogo dal venir meno di un oggetto immediatamente identificabile.

Il primo modo di intendere la paura, largamente presente nel poema omerico, è illustrato anche dalla sua rappresentazione mitica: figlio di Ares e di Afrodite, Phobos, «che mette in fuga anche il guerriero più audace» (*Il.*, XIII, 298-300), accompagna il padre nelle battaglie. In tale accezione esso continua a persistere nella tradizione letteraria come un dato antropologico insuperabile, tradotto in immagini ricorrenti, quali quella del panico scatenato dalla vista dell'esercito nemico schierato e pronto alla battaglia. Nell'*Iliade* il tema si innesta in una visione che pone al centro la natura mortale dei viventi, definita in contrasto con quella immortale degli dèi, in una prospettiva che non prevede alcuna forma di oltrevita degna di questo nome. Come le foglie, gli esseri umani hanno esistenza breve, nascono e periscono in un ciclo perpetuo. Finitudine e contingenza sono accettati come un dato irrimediabile del vivere, che non conosce un riscatto se non quello di perpetuare il proprio nome e le proprie gesta grazie ai poeti, affidandosi al loro canto.

Nella visione eroica a fare da contrappunto a tale predisposizione alla 'bella morte' – predisposizione mai data, comunque, per certa e definitiva – è il valore paradossalmente infinito attribuito all'esistenza, nel suo senso più propriamente mondano: una piena luce si disegna allora sulla vita degli esseri umani, e su ciò che in essa più conta, accanto e oltre i valori eroici: l'eros, l'amore genitoriale e filiale, l'amicizia, la convivialità. Il destino mortale, affidato alla Moira – imperscrutabile per gli uomini, estranea a qualunque prospettiva moralizzatrice o moraleggiante – esalta la vita e nella vita la giovinezza. L'inquietudine, se di essa

si può parlare, la paura e l'angoscia di fronte alla morte sono allora, per così dire, di carattere del tutto 'esistenziale'.

È proprio il venir meno di questa impronta che presiede, a partire dalle tragedie di Eschilo, alla trasformazione dello scenario: il tema della paura intesa in senso primario muta assumendo prevalentemente la tonalità emotiva dell'inquietudine e dell'angoscia, con un deciso allargamento del suo ambito di riferimento. Esso investe ora la *polis* in senso lato, nei suoi valori e nelle sue prospettive, il rapporto fra gli uomini e gli dèi, il linguaggio e la sfera più lata dei segni, colti nella loro insuperabile ambiguità. L'angoscia si fa sovraperpersonale.

## Il 'revenant de Mycènes'

Terrore e compassione (*phobos* e *eleos*) sono notoriamente al centro della descrizione aristotelica della tragedia. Nella *Poetica* la mimesi di casi che suscitino pietà e terrore è il mezzo attraverso il quale il poeta tragico trascina l'animo degli spettatori, producendo al tempo stesso una catarsi o purificazione di queste stesse passioni (*Po.*, 1449b, 26-28). Sulla scia dell'*Encomio di Elena* di Gorgia, Aristotele evidenzia dunque il potere trasformativo della parola poetica, incentrando la sua descrizione sugli *effetti* che la tragedia produce su chi vi assiste. A ragione si è mostrato (Beltrametti 2021, p. 9) come la paura sia una componente strutturale dello spettacolo tragico non solo per ciò che accade sulla scena (e dunque per il potere della parola), ma innanzi tutto in ragione delle convenzioni teatrali che presiedono alla rappresentazione. L'utilizzo di costumi e maschere, il linguaggio figurato con le sue immagini stranianti, le voci, le musiche, il canto tesi a muovere le corde emotive degli spettatori: tutto converge a generare quella *oikeia hedone*, quello specifico tipo di piacere che Aristotele associa appunto alla paura tragica (*Po.*, 53b, 10-14).

In ogni caso, a venire in primo piano sono appunto gli effetti sullo spettatore. Ma paura, terrore, inquietudine, angoscia nel teatro di Eschilo sono anche e prima di tutto emozioni proprie dei personaggi in scena. Considerata la cosa da questo punto di vista, il primo dato da rilevare è quello relativo allo sdoppiamento che si produce fra una certa misura di identificazione dello spettatore con il personaggio (per cui esso prova terrore laddove lo prova il personaggio, così come prova compassione, ecc.) e una consapevolezza complessiva, una visione più ampia che lo spettatore ha rispetto al personaggio, già solo per la conoscenza dei miti rappresentati. Lo stato emotivo della paura e dell'inquietudine appaiono come il correlato di un processo determinato dall'oscura percezione che il corso degli eventi celi qualcosa di inaspettato e di doloroso. Un rovesciamento delle sorti che finirà per proporsi come disvelamento: attesa del male accompagnata da paura e angoscia, dispiegarsi del male, accompagnato dal cordoglio, dal dolore. La certezza del male scaccia la paura e fa posto al compianto, al lamento.

Senza pretendere di esaurire la fenomenologia della paura nelle opere di Eschilo, possiamo tentare di individuarne alcune accezioni principali. Vi è dunque un senso più diretto della paura, legato a quello primario dello sgomento e dell'orrore di fronte alla morte. Se ne possono individuare almeno tre forme principali: la paura che si scatena alla vista del nemico, i mezzi ricercati per incutere paura e l'identificazione con Ares, la paura per le conseguenze

della guerra e della sconfitta, o legate in senso più generale alla tenuta della città. Connesso al primo, ma in parte indipendente, il senso dell'angoscia si esprime invece in connessione al tema dell'attesa, delle aspettative positive e degli oscuri presagi che le smentiscono: qui in senso più proprio sembra manifestarsi l'*inquietudine tragica*, legata alle aporie dell'agire individuale e collettivo.

Tuttavia anche in quello che possiamo definire un senso primario nell'espressione della paura la descrizione si carica di significati supplementari e dell'azione di forze più complesse. In primo luogo la connessione fra la vista del nemico e la paura che tale visione genera:

«Ecco accorrono alla testa di un esercito immenso, / arcieri potenti e cavalieri: / a vedersi terribili (*phoberoi*), in battaglia superbi (*deinoi*)» (*Persiani*, 25-27)<sup>1</sup>. «Terrificante (*phoberan*) è la loro spettacolo (*opsis*)» (*Pers.*, 48).

Lo spavento generato dalla vista dei guerrieri schierati in battaglia si lega qui come in altri passi all'idea veicolata dall'aggettivo *deinos*, che indica insieme il terribile, il meraviglioso, il prodigioso: quello stesso aggettivo che nel primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle denota l'uomo, in virtù della sua capacità di compiere le imprese più mirabili e al tempo stesso più tremende, in una prospettiva già anticipata dallo stesso Eschilo nelle *Coefore* (585-92. Cfr. Centanni 2007, p. 1061).

La situazione è descritta anche dal punto di vista inverso, quello dei guerrieri che con i loro apparati cercano di mostrarsi per quanto possibile, appunto, spaventosi e che muovono alla guerra proprio nel nome di Ares e di Phobos. Nei *Sette contro Tebe* così vengono descritti gli assediati: «Sette guerrieri, i capi fieri e bellicosi di quell'esercito, sgozzano un toro sopra uno scudo scuro, e nel sangue del toro bagnano le loro mani; ecco! Nel nome di Ares, di Strage, di Terrore avido di sangue (*philaimaton Phobon*), hanno giurato di radere al suolo questa città» (*Th.*, 42-46).

In entrambi i casi lo spavento che si prova di fronte a una forza superiore e che risveglia l'impulso alla fuga è presentato anche come una sorta di terrore sacrale che riconosce nello scontro bellico l'agire di una forza annientatrice sovraindividuale e al tempo stesso inscritta nel codice guerriero. Le immagini che in Omero tratteggiano la superiorità dell'eroe, nei suoi tratti fisici, nel suo armamentario bellico, circondandolo di un'aura luminosa, rendendolo agli occhi di chi osserva simile a un dio, lasciano il posto a un misto di ammirazione e terrore in cui in gioco non è più il codice eroico, ma il riconoscimento della guerra come quel male assoluto e ineliminabile che attinge alle forze più oscure e perturbanti della vita degli uomini.

I guerrieri non si limitano a rifulgere sotto la luce chiara del giorno nelle loro splendide armature, ma rimandano nel loro terrificante potere di incutere terrore a un tratto di *prodigioso* tale per cui non solo se ne ha timore, ma si prova nei loro confronti anche un senso di *reverenza*. Non è esclusivamente paura del guerriero e delle sue micidiali armi di morte: è paura della «violenza che c'è nella mente dell'uomo» (*Ch.*, 594-595). Ciò che muove i sette guerrieri schierati alle porte di Tebe non è un interesse specifico, il desiderio di vendetta, la brama di conquista, è la guerra per la guerra, è Ares, che è strage e paura (Ares è un dio che è

<sup>1</sup> Il testo di riferimento è l'edizione a cura di Centanni (2007), a cui si farà riferimento anche per il commento.

dentro di noi come impulso omicida e come terrore), terrore avido di sangue. Gli assediati appaiono come il nemico assoluto, alieno a qualsiasi compromesso, a qualsiasi negoziazione. È la guerra nel suo stato elementare, che chiama all'istinto di sopravvivenza in senso assoluto, come assoluta è la perdita che dall'eventuale sconfitta deriverebbe: non solo per i singoli combattenti, ma per la città, per i suoi abitanti, per i suoi dèi tutelari.

Non è dunque un caso che, in un'altra tragedia, il binomio paura-terrore si ritrovi nella trasformazione delle Erinni in Eumenidi: se, per affermare l'ordine che le è proprio, deve sostituirsi al potere ctonio della vendetta e della perpetuazione della colpa per i delitti di sangue, la città con le sue istituzioni non può farlo che riappropriandosi, sul suo terreno, quello della legge, di quel senso di timore reverenziale che è appunto implicito nel nesso *phobos-deinos* (*Eum.*, 524-259). «Chi può stare nel giusto se non ha nulla da temere?» (*Eum.*, 689-98). «C'è un momento in cui è bene che ci sia terrore (*deimon*), / che la paura stia a guardia dei pensieri / seduta sopra di loro. / Giova alla saggezza il dolore. / Chi mai, finché sta nella luce, / se non coltiva nessun terrore (*deos*) nel cuore, / chi mai – città o individuo – / può onorare Dike?» (*Eum.*, 516-525).

La connessione con la vista induce a ulteriori osservazioni. Paura e inquietudine intervengono nelle tragedie di Eschilo come una sorta di reazione fisiologica a uno stimolo dei sensi e insieme come voce interiore non controllabile. La difficoltà di dominare le proprie emozioni è una delle manifestazioni proprie della paura e dell'angoscia: stati d'animo che aggrediscono la persona, in qualche modo disarmata nei loro confronti, e che si traducono in manifestazioni anche fisiche e, soprattutto, in una affezione della psiche. Gli effetti sono descritti come una sorta di panico che colpisce a livello sensoriale per trasferirsi alla mente, provocando disorientamento, paralisi (*Pers.*, 703), perdita di ogni certezza (*Pers.*, 606). Paura e angoscia sono presentate come aggressioni che invadono il cuore, la mente (*kardia, phren, thymos*), anebbiandola ed opprimendola, che generano reazioni fisiche quali il tremore, il rizzarsi dei capelli. Il corpo reagisce e parla esprimendo l'indicibile dell'angoscia (*Pers.*, 165). Quanto al suo carattere irresistibile, la paura ha dei tratti in comune con l'*eros*, la forza che investe la psiche e il cuore come una malattia, come il vento che s'abbatte sulle querce del monte, in Saffo. Non a caso Gorgia nell'*Encomio di Elena* riprende proprio l'immagine di Eschilo:

Attraverso la vista l'anima riceve un'impronta anche nel carattere. Per esempio, quando la vista si trova di fronte a nemici e a un nemico assetto di guerra, offensivo e difensivo, di bronzo e di ferro, si turba e turba l'anima, al punto che spesso, anche senza che vi sia pericolo imminente, fuggono terrorizzati. Prepotentemente infatti si installa in loro la verità del ragionamento attraverso la paura (*dia to phobon*) che deriva dalla vista, e sopravvenendo essa fa trascurare il bello giudicato secondo la legge e il bene che si genera dalla giustizia (*Encomio*, 15-16, trad. Paduano).

In Gorgia l'esempio estremizza il dato della permeabilità della psiche ai fattori esterni, in grado di agire attraverso i canali sensoriali: la parola stessa, per Gorgia, ha una natura materiale, è quel signore potente che, con un corpo piccolissimo, produce le imprese più divine, persuadendo e ingannando, lenendo i dolori e procurando, appunto, il piacere che deriviamo dalla poesia (*Encomio*, 8). Nell'*Encomio* l'argomento è avanzato per dimostrare la tesi paradossale dell'innocenza di Elena: così come ci si può rivelare impotenti, colti da terrore e pronti alla fuga alla vista dell'esercito nemico, così la psiche è destinata necessariamente ad arrender-

si di fronte al potere dell'*eros*. Tale ripresa delle immagini di Eschilo fa dunque indirettamente luce sulla materialità anche nella scrittura tragica di paura e angoscia: stati d'animo, emozioni potenti, veicolate dai canali sensoriali e capaci di mettere in scacco ragione e intelletto, di sovrastare la psiche e sovvertire i comportamenti. È forse in questa chiave che possiamo leggere quanto accade nella prima parte dei *Sette contro Tebe*: mi riferisco alla reazione di Eteocle, re di Tebe, alle manifestazioni di terrore da parte del coro, costituito dalle fanciulle della città, all'approssimarsi dei nemici che assediano Tebe.

Insieme alla paura di fronte al nemico, e alla paura che attraverso le insegne e gli apparati bellici si vuole incutere all'avversario (sulla quale Eschilo costruisce l'intero dramma tebano), vi è la paura che trova espressione in chi la guerra la osserva senza potervi più partecipare o nelle sue vittime predestinate. Il coro degli anziani, nei *Persiani*, dà voce al timore per la sorte dei combattenti di cui si attende il ritorno:

Perché sì, tutti, cavalieri e fanti, tutti i guerrieri, / via se ne sono andati, come uno sciame / d'api, ci hanno lasciato: dietro il condottiero, / l'esercito tutto ha varcato quel giogo sul mare, / fissato da entrambe le rive / alle sponde della terra. / E i letti, privi dei maschi, per il rimpianto sono / pieni di lacrime, / le donne persiane tutte molli di pianto, ciascuna ha nostalgia del suo uomo: / a lui, guerriero focoso, focoso amante, ha detto addio, / e ora è solamente spaiata nel giogo (*Pers.*, 126-138).

La lontananza degli uomini determina un senso di abbandono per la città e per le sue donne, e il timore per la sorte dei combattenti: «I padri, le madri, le spose contano i giorni, giorno per giorno: / ma il tempo s'allunga, e tremano di paura» (*Pers.*, 63-4).

Nei *Sette contro Tebe*, in particolare nella prima parte della tragedia, la voce della città è affidata invece al coro delle fanciulle, che danno espressione in maniera non controllata sia alla paura legata all'avvicinarsi del nemico, sia al terrore per la resa della città e le conseguenze sulle vittime. Quindi ai guerrieri schierati pronti all'assalto alle porte della città, quei guerrieri che agiscono in nome di Ares, il dio che si pasce di sangue umano (*Th.*, 242-44), insaziabile e furioso (*Supp.*, 635-36), che non fa giustizia mediante prove e testimoni, non risolve le contese con risarcimenti in denaro, ma agisce lasciando sul terreno molti corpi di guerrieri caduti, con spreco di vite buttate e prese a calci (*Supp.*, 915 e ss), a questo dio, che pure invocano, si contrappongono con le loro grida e con le loro visioni le fanciulle di Tebe, che sulla scena subentrano come invase dal terrore, prima ancora che la battaglia abbia inizio:

Urlo di paura, forte è l'angoscia. / Si muove l'esercito: ha lasciato il campo! / È una fiumana che scorre – eccola! – la grande armata: davanti di corsa, i guerrieri a cavallo! / Nell'aria si alza la polvere per avvertirmi – la vedo! / Non ha voce ma è un messaggero chiaro e certo. / Il suolo della mia terra percosso da armi e cavalli: offende l'orecchio, è un boato / che aleggia nell'aria e rimbomba, come inarrestabile scroscio / di acqua che batte la roccia. / O dèi, o dee! Qui incombe / una sciagura: spazzatela via! / Un boato...al di là delle mura: / luccicano gli scudi dell'esercito / che avanza compatto, all'assalto della città! (*Th.*, 78-91).

Perché non dovremmo piangere forte? / Lo sentite o non lo sentite questo fracasso di scudi? [...] / Questo rumore...l'ho negli occhi! Certo non è una lancia sola che fa tutto questo baccano! / E tu, cosa

farai? Tu che da sempre sei qui, tu ci tradirai? / Tu, Ares, tradirai la tua terra? / O dio dall'elmo d'oro, guarda, guarda la città / che un tempo ti fu tanto cara! (*Th.*, 99-107).

Ma già gli Argivi la cittadella di Cadmo / circondano: terrore (*phobos*) delle armi di Ares! / Strette le ganasce...nel morso i cavalli / mugugnano: stridore di strage! (*Th.*, 123).

Nell'aria si alza la polvere, il suolo trema, un boato offende l'orecchio, i bagliori degli scudi dei guerrieri nemici colpiscono gli occhi: il primo impatto è tutto sensoriale, passa attraverso il tremito della terra, gli impulsi che giungono alle orecchie e agli occhi. Qui non è più la vista diretta dell'esercito nemico schierato, è la percezione sensoriale del suo approssimarsi che, lungi dal diminuire il terrore, sembra accentuarlo nell'attesa del male che si sta per compiere. Centrale l'immagine della polvere, che annuncia e insieme nasconde: «Avanza: ecco la polvere! La piana è rorida: è un mare di bianca schiuma, stille di bava dei cavalli ansimanti» (*Th.*, 60-61).

Essa evoca non solo il calpestio della terra da parte dell'esercito che avanza – un'azione che si percepisce ma non si distingue nettamente, così come i bagliori degli scudi e il fracasso che producono non permettono che di immaginare quegli scudi e quelle armature –, ma già indirettamente la morte. Esplicitamente nell'*Agamennone*: «E Ares, il cambiavalute, che converte in cenere i corpi, / Ares, che tiene in bilico l'esito della battaglia, / dall'incendio di Ilio, / ai loro cari rimanda un peso / di polvere su cui piangere: / al posto di un uomo il peso leggero / di un'urna piena di cenere» (*Ag.*, 437-442).

Dall'espressione del terrore all'approssimarsi dello scontro le fanciulle passano a dar voce all'anticipazione dei mali a venire:

Pena per questa città antichissima, / che sia gettata nell'Ade, preda di guerra / in schiavitù, in polvere di cenere ridotta: / dai guerrieri Achei, per volere degli dèi, / senza onore distrutta! / E le donne dei vinti trascinate, ghermite, ah ah! / giovani e vecchie, / come cavalle per i capelli tirate; fatte a brani / le loro vesti. Un boato: / la città si sta svuotando! / Fugge la preda sperduta, confusa. / Grave sarà la mia sorte: già tremo! / Pianto per noi: appena cresciute, frutto acerbo saremo colte / prima del rito, anzitempo dovremo cambiare / di casa, e odiosa sarà quella strada. / Chi muore – lo dico da ora – / patirà miglior sorte di questa: / perché molte pene ha da soffrire la città conquistata, / molte sventure avrà da patire! / Di qua, il vincitore il vinto trascina, / assassina; di là, appicca fuoco di incendio: e per il fumo / [poi] la città è già tutta bruna. / Impazzano i nemici; è un vento che scuote i guerrieri, / che contamina ogni pietà: vento di Ares. / Cupo crepito sale alla rocca: è una prigionia / questa cinta di mura. Con la lancia guerriero / già ammazza guerriero. / Vagiti insanguinati di lattanti / appena nati fanno fremere l'aria. / Sangue di rapine, sangue di scorriere! / L'un l'altro si scontrano, carichi di bottino; / l'un l'altro si chiamano, ancora spogli / per spartirsi la preda: / ma nessuno è meno avido, ciascuno vuole di più! / Puoi immaginare cosa da tutto questo accadrà. / Frutti diversi sparsi per terra, caduti, / desolazione per chi vi si imbatte, crudo / spettacolo per le ancelle del talamo: / tutti mischiati, confusi, / i doni della terra sono rapiti, / trascinati nel flusso del niente. / Fatte serve, le fanciulle conoscono nuovi dolori / e il letto di schiave / di un fortunato guerriero: perché, / se vince l'odiato nemico, / la speranza è arrivare al termine della notte, / ultimo conforto del dolore e del pianto (*Th.*, 321-368).

La voce delle fanciulle che anticipano il male è la voce collettiva delle vittime predestinate: come veggenti, le fanciulle nella loro invocazione lasciano che ci scorrano dinanzi agli occhi della mente le immagini dell'immane tragedia di ogni guerra. Mali che si rivelano ancora più temibili della perdita della vita. Qui non c'è bella morte possibile, né per i guerrieri, presi da una forza che li sovrasta e di cui sono strumenti, né per le vittime che nulla può risarcire. Eschilo, combattente in prima persona, parla della guerra come può farlo un testimone oculare. È il poeta tragico che più si identifica con la città, ma nello stesso tempo è colui che mette in guardia l'Atene imperiale dal pericolo costituito dal superamento del limite – (il rilievo della *hybris* di Serse, nei *Persiani*, che non ha saputo attenersi al destino riservato al suo regno, e che ha voluto sfidare i Greci sul mare, è monito rivolto alla stessa Atene). È il poeta che per primo ha saputo dare voce ai vinti, mettersi nei panni delle vittime dei conflitti, guardare la guerra con gli occhi dei non combattenti. Anche da questo punto di vista Eschilo è il grande erede dell'Omero dell'*Iliade*, il poema che si chiude con il compianto del nemico morto.

Ma la paura, le angosce cui le fanciulle danno espressione non sono solo, nell'andamento delirante dei loro canti, lucida descrizione degli effetti della guerra; esse sono presentate anche come manifestazioni di emozioni incontrollabili, capaci di mettere in discussione i codici di comportamento, e quindi potenzialmente sovversive. Da questo punto di vista è estremamente interessante il fatto che tutta la prima parte dei *Sette contro Tebe* sia giocata sulla violenta reazione di Eteocle agli interventi del coro delle fanciulle. Il sovrano della città si scaglia contro le giovani donne con parole durissime, in un confronto ripetuto che colpisce per la sua veemenza. Il dramma si era aperto con le parole di Eteocle che ricorda ai cittadini di Tebe come, nell'ora fatale della guerra, il primo compito di chi governa sia «dire le parole giuste» (*Th.*, 1-3). Ciascuno poi dovrà impegnarsi per quanto gli spetta a difendere la città e gli altari degli dèi. La prima preoccupazione di Eteocle, nel momento in cui subentra uno stato di ansia per l'attacco imminente, è dunque il *governo della paura*, che solo permette l'espletamento dei doveri dei combattenti e la resistenza degli assediati. Alle donne che esprimono il loro terrore per i segni – qui inequivocabili – dell'arrivo del nemico, Eteocle si rivolge appunto con una reazione che appare esagerata. Tutta la sua aggressività si indirizza alle fanciulle e alle loro espressioni di terrore, giungendo al punto di minacciarle di morte:

Vi domando – bestie che siete insopportabili: credete forse che sia questo il modo migliore per salvare la nostra città? Vi sembra di far coraggio ai nostri guerrieri accerchiati dentro le mura, prostrandovi così, davanti alle statue degli dèi della città, a strillare e a sbraitare, voi, detestabili da chiunque abbia cervello? Mai e poi mai nelle disgrazie – ma neppure nella buona sorte – voglio avere a che fare con la genia delle donne! (*Th.*, 182-188).

Con queste corse, di qua e di là, in preda al panico, frastornate i nostri cittadini e fate serpeggiare scaramento e viltà; e favorite invece quanto meglio non si potrebbe, i nemici che stanno là fuori (*Th.*, 191-194).

Ma ora sentite! Se qualcuno non presterà orecchio ai miei ordini – sia uomo, sia donna, o sia ciò che gli pare – contro costui sarà decretata la condanna: sarà lapidato dal popolo e non potrà scampare in alcun modo alla morte! Sta all'uomo, e non certo alla donna, decidere su tutto quanto accade fuori dalle mura di casa; a casa, dunque, vai dentro! Donna non fare altro danno! (*Th.*, 196-201).

Il richiamo alla calma – «non farti sconvolgere così dal terrore!» (*Th.*, 237-389) – troverebbe la sua semplice spiegazione nel rischio di rendere ‘smidollati’ gli abitanti della città, e dunque incapaci di far fronte al nemico. Per leggere la reazione di Eteocle si è richiamata la ripresa da parte di Eschilo di stereotipi consolidati e della «tradizione antica di tirate misogine» (Centanni 2007, p. 781). Un’interpretazione che poco si concilia con altri aspetti, in primo luogo quello della rilevanza dal poeta attribuita alle voci dei vinti. Si tratta allora di allargare il quadro: nella prima e nella seconda parte del dramma la volontà di governare la paura che presiede al comportamento di Eteocle si concentra sul tentativo di svelare le false apparenze, così come accade nella disamina degli emblemi dei guerrieri nemici schierati alle porte di Tebe. Insegne e ornamenti tesi a generare paura non devono ingannare: il vero coraggio e il vero valore sapranno imporsi su chi si limita a sbandierare la propria forza, a proclamarla a parole o a esibirla nelle insegne degli scudi. Non si tratta semplicemente di reprimerne le espressioni incontrollate, di dar voce alla ragione contro l’irrazionale: si tratta di tentare di smontare alla radice quella paura, svelando l’inconsistenza della minaccia, o almeno, riducendone la misura al punto da renderla affrontabile. Lo sforzo di Eteocle, prima che si riveli la presenza di Polinice fra gli assediati, è combattere i messaggi errati o menzogneri. Errati, pericolosi, sono quelli che provengono dal coro delle fanciulle tebane, che esprimono senza remore il loro terrore e si affidano in maniera esclusiva agli dèi. Menzogneri e fallaci, e comunque privi della efficacia che pretenderebbero di avere sono i messaggi espressi invece dagli emblemi degli scudi dei combattenti argivi. D’altra parte, come il mito racconta, gli sforzi di Eteocle sono vani: non perché i tebani non siano in grado di resistere al nemico, ma perché proprio lui, il primo difensore della città, finirà, accecato dalle Erinni, per accettare di scendere in campo contro il fratello Polinice.

Il punto centrale, ciò che impedisce di leggere le accuse alle donne come semplice espressione di misoginia, è allora un altro: le fanciulle del coro sono protagoniste di un rovesciamento nell’ultima parte della tragedia. Presentate come un malanno per gli uomini e per la città con i loro lamenti fuori luogo, esse divengono la voce della ragione quando Eteocle decide di affidarsi inerme al suo destino. Se all’inizio del dramma il coro delle giovani donne, portatrici di una paura che non sanno contenere, appare disfunzionale rispetto alla difesa della città, nella conclusione le parti si invertono. Il coro non è più espressione di un atteggiamento impolitico, ma latore di un messaggio che cerca di sottrarre Eteocle al potere delle Erinni: decidendo di affrontare Polinice, Eteocle si affida per compierla alla maledizione di Edipo, mettendo in secondo piano la salvezza della città. Quanto e quale contrasto c’è allora fra il ‘politico’ e ciò che il politico non può dominare, quanto di insufficiente nella ragione (se Eteocle ne è l’espressione), in ogni momento passibile di cedere alla seduzione di Ate, al potere ctonio delle Erinni, alle maledizioni che si tramandano attraverso le generazioni? E quanto invece nella visione di Eschilo il coro delle fanciulle non esprime, da un altro punto di vista, uno sguardo disincantato, straziato sulla guerra, che, non accecato dal potere, è meglio in grado di percepire anche l’azione di forze non controllabili nell’agire umano?

Dapprima anticipatrici di un male a venire che non si compie, fattori perturbanti e sovversivi, le giovani donne di Tebe sono coloro che, prima e a differenza di Eteocle, finiscono per individuare il vero pericolo. Qui il governo della paura si rivela faccenda alquanto infida, essendo timore e angoscia spesso applicati a un oggetto invisibile, nascosto, sfuggente, a un oggetto che muta. Vissute come anticipazione di un male, la paura e l’angoscia si mostrano

come oscura premonizione incapace di cogliere il proprio oggetto, che finisce sempre per essere spostato rispetto a quanto anticipato. Anche per le fanciulle di Tebe, la percezione corretta del male giunge quando ormai è troppo tardi (non v'è fuga possibile dal male): la paura deve lasciare posto al compianto.

Il luogo proprio dell'inquietudine è dunque l'attesa. Anche nei casi in cui essa sembra riguardare eventi che fiduciosamente si credono fausti, come nell'*Agamennone*, in cui la sentinella passa le sue notti ad attendere il segnale luminoso che indicherà la caduta di Troia e il ritorno del re vittorioso, o nell'attesa degli anziani del coro dei *Persiani*, che con nostalgia vanno col pensiero agli uomini partiti per la spedizione contro i Greci, della quale non si conosce la sorte, ma di cui non si dubita la superiorità, anche in questi casi l'attesa finisce per caricarsi di oscure premonizioni di un male a venire, anticipato da presagi difficili da interpretare, da sogni enigmatici, da segni non del tutto inequivoci. Nell'inquietudine dell'attesa si fanno avanti, con il timore di essere espresse, paure tenute a lungo represses. A parte la specificità di ogni mito, a tenere insieme questi casi, compreso quello già visto dei *Sette contro Tebe*, è il dubbio che s'insinua in chi osserva o ragiona su coloro che detengono il potere riguardo all'azione di Ate «funesta, che tutti trascina in errore» (*Il.*, XIX, 91). Ai re o governanti si guarda da un lato come al baluardo contro ogni male, ai custodi della città e del suo benessere – se ne lamenta l'assenza, se ne anela il ritorno –, dall'altro con un sentimento di angoscia che intravede l'incombente minaccia della colpa cieca che si abbatte sui mortali e li porta alla rovina: quella di Eteocle che compie la maledizione di Edipo affrontando Polinice, quella di Serse che non sa vincere con misura, quella di Agamennone, che si è macchiato del sacrificio di Ifigenia, riproducendo la maledizione degli Atridi. Ansia e speranza si alternano, mentre angoscia (*merimna*), cattivi pensieri, preoccupazioni occupano la mente, anche nel caso in cui le apparenze smentiscano i cattivi presagi.

Uno slittamento nella descrizione della condizione umana: subentra, attraverso il punto di vista dell'articolarsi delle nozioni di paura e terrore, di angoscia e di inquietudine, la rappresentazione di una condizione nella quale le sorti del singolo sono inscindibili dalle sorti della città – il problema della tenuta del potere, la *hybris*, la maledizione che si compie, le colpe che si trasmettono attraverso le generazioni, la guerra e le sue vittime, la violenza insaziabile degli uomini e degli dèi loro ispiratori –, in una realtà dominata da false apparenze che a fatica si rivelano tali, di ambiguità dei segni, dal linguaggio, ai sogni, alle profezie. Non a caso Dodds, con Glotz, poteva parlare di Eschilo come del 'revenant de Mycènes', sia pure per precisare che l'atmosfera oppressiva in cui si muovono i personaggi di Eschilo non era un modo per resuscitare antichi demoni, ma un modo per trovare una via d'uscita (Dodds 2003, p. 83). C'è in tutto questo, in tale denudarsi della città nelle sue segrete inquietudini, nelle sue aporie e nei suoi conflitti, non solo qualcosa di arcaico, ma anche qualcosa che sempre si rinnova alla nostra interrogazione.

## Bibliografia

- Beltrametti A. 2021, *La più intelligente e la più stolta delle emozioni: la paura. Paure antiche e nuove paure*, Petite Plaisance, Pistoia.
- Centanni M. 2007 (a cura di), *Eschilo, Le tragedie*, I Meridiani, Mondadori, Milano.
- Dodds E. 2003, trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, Sansoni, Milano.





# 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.*



# Sincronicità del futuro

Ivan Di Marco

Ho presentato questo scritto il 7 maggio 2023 presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA) di Roma, in occasione dell'ultimo incontro del *Laboratorio di storia della psicologia dinamica e indirizzi teorici della psicoterapia*. L'articolo è la mia personale rielaborazione di un'intervista che ha come protagonisti due figure storiche della psicologia del profondo: Wilfred Bion e Carl Jung. Il loro è un dialogo postumo, per bocca di chi ha raccolto l'eredità che ci hanno lasciato. Eppure, nell'ottica della formazione di giovani psicologi analisti, è anche un dialogo prospettico, poiché offre nuovi stimoli per il futuro. Ringrazio per la pazienza le classi del primo biennio 2023 e il dottor Stefano Cecchini per la fiducia accordatami.

Nella storica intervista *Between Bion and Jung: A Talk with James Grotstein* (Culbert-Koehn 1997), lo psicoanalista californiano dialoga con la storica presidente del C.G. Jung Institute of Los Angeles, JoAnn Culbert-Koehn, da sempre interessata all'integrazione della psicologia analitica con le altre psicoanalisi, in particolare quelle kleiniana e bioniana. È proprio di quest'ultima corrente si fa portavoce James Grotstein, prima in supervisione e poi in analisi con Wilfred Bion in persona.

L'intervista è un concentrato di stimoli suggestivi, oltre che una testimonianza del fatto che, spesso, pensatori che vivono all'insaputa l'uno dell'altro, possono diventare i protagonisti di un dialogo fecondo. Anche se, a volte, ricade sui posteri il compito di dare voce a tali autori, che, nel caso specifico, si sono perfino incontrati in una conferenza alla Tavistock di circa novant'anni fa (Jung 1935)...

Non è mia intenzione offrire una sintesi lineare di una conversazione ormai storica, poiché ne verrebbe soltanto una versione diminuita dell'originale. Preferisco, invece, presentare in modo trasversale i nuclei che hanno stimolato maggiormente la mia fantasia. In questo modo, spero di aprire nuove finestre di dialogo sull'intreccio di due prospettive che, seppure dotate di una propria identità ben definita, possono – e devono! – coesistere in nome del principio di complementarità.

## Inconsci più ampi

Un punto fondamentale dell'asse Bion-Jung è la rivoluzione del concetto di inconscio. Nella prospettiva classica, sebbene Grotstein ammetta che Freud avesse implicato un rapporto circolare tra coscienza e inconscio (Culbert-Koehn 1997, p. 16), ciò non è mai stato

espresso chiaramente. Al contrario, ‘dov’era l’Es, deve diventare Io’ è un modo molto eloquente di dire che le ‘due forme del pensare’ sono destinate all’antitesi. Questa visione conflittuale ha impedito per lungo tempo di riconoscere gli aspetti creativi dell’inconscio, che invece sono stati ampiamente valorizzati sia nella psicologia analitica sia nella psicoanalisi di matrice bioniana.

Un esempio sono la Griglia di Bion e la funzione trascendente di Jung, due modi diversi di affermare che non esiste nulla di inconscio che non sia conscio e viceversa. E se i due linguaggi sembrano incompatibili non c’è da temere: come riporta Grotstein, «[Bion] afferma che i miti sono sistemi scientifici; sono congiunzioni costanti di esperienze anteriori»<sup>1</sup> (*ibidem*). Del resto, l’indeterminatezza della realtà fu intuita dai saggi di ogni tempo – induismo, buddismo zen, taoismo – per poi essere addirittura teorizzata dai fisici quantistici nella prima metà del secolo scorso.

Quest’apertura a orizzonti lontani, se da un lato offre una visione dell’inconscio più ampia rispetto alla sua variante ortodossa, dall’altro rischia di creare una gran confusione. Non a caso, Bion e Jung hanno la nomea di mistici in senso spregiativo, ovvero di autori pieni di contraddizioni e oscurità. E lo saranno pure, ma come ricorda Grotstein non si tratta necessariamente di un aspetto negativo, quanto di un atteggiamento coerente con la consapevolezza che la realtà «che vediamo e conosciamo è limitata dai nostri stessi sensi» (ivi, p. 18).

Sebbene il primato di autore analitico mistico sia di Jung – Grotstein lo considera tale insieme a Bion, Lacan e Winnicott (ivi, p. 30) –, l’analista di origini indiane non è da meno quanto all’aver ampliato il raggio d’azione della psicoanalisi classica. Infatti, dopo la dolorosa rottura con la sua maestra, Melanie Klein, Bion ha considerato l’angoscia dell’ineffabile come la paura fondamentale degli stati psichici che travalicano i ristretti confini della nevrosi, una paura che va «ben al di là delle angosce paranoidee, schizoidee e depressive» (ivi, p. 21).

Sollevare il velo di Maya sulla realtà ultima è un’operazione rischiosa, perché significa mettere da parte una visione del mondo rassicurante, fatta di modelli che non coincidono mai con la realtà stessa. Come gli archetipi junghiani non sono altro che forme vuote, le preconcezioni di Bion – i ‘segni d’immortalità’ ripresi da Wordsworth – sono qualcosa di perennemente al di qua della cosa in sé: impossibili oggetti di conoscenza perché eternamente soggettivi (ivi, p. 29).

Questo sguardo sull’ignoto non può che dare le vertigini. Del resto, neanche il linguaggio mitico e quello matematico possono rendere conto dell’ineffabile. Ma è importante che entrambi gli autori diano così tanto peso al terzo occhio/orecchio, che dir si voglia, ovvero all’*intuizione* come atteggiamento di indagine interiore. Perché, se la realtà esterna è un velo di Maya, non resta che rivolgere lo sguardo all’interno, accecare volontariamente i sensi per vedere oltre l’inganno, ‘senza desiderio e senza memoria’ – altra celebre espressione bioniana di T.S. Eliot.

Nel gergo di Bion, vagare per i nuovi paesaggi dell’inconscio, limitando gli autoinganni di ricordi e desideri, significa avere Fede. Ma non in senso religioso, poiché, proprio come in

<sup>1</sup> La traduzione di questa e delle successive citazioni è del sottoscritto.

Jung, il numinoso non è appannaggio di una determinata confessione, ma è parte integrante dell'esperienza umana: qualcosa che la precede, la permea e la trascende.

Come racconta James Grotstein a Culbert-Koehn, «la fede era nella coerenza» (ivi, p. 21), ovvero nell'idea di Bion che è possibile sostare nell'ignoto senza perdersi – e senza l'aiuto dei falsi dèi di modelli preconcepi. Parafrasando il *leitmotiv* del lungometraggio *Tenet*, di Christopher Nolan (2020), significa avere fede nella realtà stessa delle cose. Poiché persino l'inconscio, per quanto misterioso e insondabile, ha una sua coerenza. Il fatto che ci sfugga non vuol dire che non esista.

## Supremazia empirica

Bion e Jung, nonostante il rimando a sistemi di riferimento che non possono essere più distanti da quelli dell'uomo della strada – mitologia, alchimia, spiritismo, matematica –, sono due esploratori dell'inconscio con i piedi ben piantati a terra. La materia psichica, in apparenza così astratta, viene approcciata prima di tutto attraverso l'esperienza. Non è l'oggetto di studio che va assimilato alla propria teoria di riferimento, ma la 'religione del terapeuta' a doversi accomodare ai dati che la realtà stessa gli fornisce.

In Jung, l'empiria è la stella polare che guida il ricercatore in ogni suo passo. Una cornice entro cui è possibile approcciare qualsiasi precipitato dell'attività mentale, perfino l'ineffabile del sentire religioso. Infatti, anziché selezionare i fenomeni umani analizzabili secondo un criterio di maggiore parsimonia – operazione che costringerebbe a ignorare qualsiasi aspetto indigesto alla teoria di riferimento –, lo psichiatra svizzero fece di tutta l'esperienza umana la sua fucina. Una visione sintetizzata nel suo 'Psiche = Mondo' come manifesto di una conoscenza che non vuole dare nulla per scontato – nemmeno i testi alchemici del rinascimento tedesco.

Per quanto riguarda Bion, invece? *Apprendere dall'esperienza* (Bion 1962) è una delle sue opere più significative: e il titolo dice già molto. Ma un aneddoto – che spesso vale più di un intero saggio – testimonia l'immenso valore che l'esperienza diretta aveva per lui. Grotstein ricorda come il suo primo incontro non fu col Bion analista, ma supervisore:

Non gli piaceva nemmeno il termine. A causa della sua esperienza nella Prima Guerra Mondiale, pensava che i supervisori al quartier generale sapessero cosa stava accadendo meno degli uomini in trincea, a prescindere dalla loro esperienza (Culbert-Koehn 1997, p. 18).

Insomma, stare su una torre d'avorio non era proprio l'atteggiamento preferito di chi aveva conosciuto gli orrori dei campi di battaglia. Così, come clinico, Bion era scettico rispetto al lavoro con esperienze di seconda mano, dove il rischio di ergersi a giudice di qualcosa che non si conosce è ancora più alto di quanto non sia già normalmente. Al contrario, come analista si conferma una figura estremamente coinvolta nella relazione terapeutica, tanto che Grotstein lo reputa un «comandante sul campo dell'inconscio» (ivi, p. 19), molto interpretativo e disciplinato, «come in una campagna militare, ma per la Croce Rossa» (ivi, p. 20).

E, a proposito di interpretazione, l'autore californiano ci tiene a sottolineare come gli interventi del maestro fossero sempre precisi, finalizzati a mettere in luce non tanto le angosce

più primitive – più distanti dall'esperienza immediata e, quindi, più a rischio di speculazioni – quanto quelle più evidenti. Un elogio della tecnica interpretativa nel qui e ora della stanza di analisi, vicina alla realtà del paziente e, per quanto possibile, esente dalle preconcezioni del terapeuta. Lo afferma Culbert-Koehn quando cita le *Brazilian Lectures*: «Di teorie si legge e si parla facilmente. La pratica della psicoanalisi è tutt'altra storia» (*ibidem*).

## Scienziati dell'Oltre

Stare sui fatti significa integrare clinica e teoria: Carl Gustav e Wilfred Ruprecht lo sapevano bene. E come promotori dell'integrazione a tutti i livelli, non hanno potuto esimersi dal lavorare nelle terre di confine, tra l'immaginario di Oriente e Occidente. Allargare l'orizzonte psichico, infatti, significa uscire da una logica europocentrica – e poi americocentrica – di matrice positivista, per ricercare le somiglianze a partire dalle differenze.

Come ha ricordato James Grotstein (Culbert-Koehn 1997, p. 22), Bion e Jung erano individui ingombranti, dalla personalità così prorompente da suscitare una sorta di timore reverenziale perfino nei propri analizzandi. Ma la loro erudizione non era messa al servizio del regno limitato della coscienza: hanno mirato più in alto e più in profondità. La ricerca di una verità che trascende sé stessa, in effetti, fa dei due analisti qualcosa di simile a una guida religiosa, oltre che a degli scienziati. Non per niente, Grotstein stesso confessa: «A volte avevo l'impressione di essere in presenza del Dalai Lama» (*ivi*, p. 23).

Sopra ho detto del misticismo come approccio alla realtà che avvicina i due autori, ma c'è un elemento ancora più fondante che li accomuna: la *sofferenza*. Per chi si forma in un istituto junghiano, è abbastanza noto che la vita dello psichiatra svizzero fu tutt'altro che spensierata. Si cita spesso *Il libro rosso* (Jung 2009) come esito di un crollo psicotico creativo, un'esperienza di morte e rinascita paragonabile a quella che, dagli albori dell'umanità, caratterizza gli individui particolarmente sensibili a ciò che trascende la realtà dei sensi – sciamani, guru, monaci, eremiti.

Anche Bion, che ha nella trilogia *Memoria del futuro* (Bion 1975, 1977, 1979) il suo *Liber novus*, subì la sua buona dose di sofferenza: le atrocità della Grande Guerra, ma anche il rapporto conflittuale con Melanie Klein. Grotstein ricorda come fece pagare mesi di terapia a Bion, nonostante l'epatite virale gli avesse impedito di presentarsi ai colloqui... per poi non farsi trovare quando egli si ripresentò dopo la guarigione – per non parlare dei feroci attacchi alle idee sulle dinamiche di gruppo (Culbert-Koehn 1997, p. 23).

Due guaritori feriti, in altre parole. E se l'essere terapeuta dipende prima di tutto dalla propria equazione personale, non c'è da sorprendersi se questi mentori di discepoli indesiderati – ebbene sì: per loro, non sarebbero dovuti esistere né junghiani né bioniani – hanno dedicato la propria esistenza a inseguire orizzonti ben al di là di quelli delle altre psicoanalisi. In riferimento a Bion, Grotstein scrive:

Ha fatto buon viso a cattiva sorte e ha utilizzato il suo sé nudo e crudo come uno strumento curativo. Questo era il suo genio o, dovrei dire, la sua trascendenza e la sua iniziazione, credo, allo spirituale, all'ineffabile, non in modo sentimentale: non è mai stato sentimentale al riguardo (*ivi*, p. 24).

È la ricerca di una via d'uscita dal «campo di concentrazione virtuale» che ci rende soli davanti alla sofferenza e alla morte (*ibidem*). Un modo di combattere l'inertità che si prova dinnanzi al Reale, mettendo la propria sofferenza in comunione con quella altrui: l'*at-one-ment*, l'unisono. Tanto che Grotstein parla di una posizione ulteriore rispetto a quelle teorizzate da Klein e riprese da Bion: «Nella misura in cui possiamo amare ed essere amati e farlo in sicurezza, possiamo avventurarci o trascenderci in quella che chiamo la posizione trascendente» (*ibidem*).

Di certo non è un compito facile integrare l'essere scienziati con l'essere visionari. Come sottolinea Culbert-Koehn, «sia Jung sia Bion hanno davvero combattuto» (ivi, p. 28). Con sé stessi, prima di tutto, poiché conciliare due aspetti della personalità apparentemente incompatibili – la parte dell'osservazione scientifica e quella dell'intuizione visionaria – comporta un conflitto di non facile risoluzione. Forse è proprio grazie al profondo rispetto delle due polarità che entrambi gli analisti hanno potuto dare nuova voce alla scienza del profondo. Dice Grotstein:

Entrambi gli uomini erano visionari e scienziati che credevano, al tempo stesso, nel metodo scientifico e nella realtà visibile o sensuale, per metterla in secondo piano quando hanno intuito che c'era qualcosa di più vasto. Questa è una delle ragioni per cui Jung si è interessato ai miti e Bion all'estetica ed entrambi al religioso che permeava l'intero pattern, un pattern di cui si può cogliere solo uno scorcio (*ibidem*).

### *Todo y nada*

Uno dei capisaldi del tardo Bion e dei post-bioniani in generale, strettamente legato alla trascendenza di cui parla Grotstein, è O. Una rivoluzione in campo analitico almeno quanto lo «zero, una delle grandi scoperte della civiltà occidentale» (Culbert-Koehn 1997, p. 24), lo è stato in quello matematico. Questo perché lo zero indica la presenza di una non-cosa, ovvero un'assenza.

L'analista californiano vede nella teorizzazione di O il precipitato della madre cattiva di kleiniana memoria, con la differenza che «Bion ha matematizzato Klein, affermando che il neonato vede l'assenza del seno come una non-cosa positiva, O, ovvero un seno cattivo» (ivi, p. 25). Tollerare l'assenza, ovvero il seno cattivo e i pensieri negativi su di esso, è l'anticamera della posizione depressiva: il simbolo dell'assenza stessa. Quando la non-cosa diventa *nulla* (*ibidem*).

Non è un passaggio semplice, ma è fondamentale per comprendere il valore clinico dell'insaturità del terapeuta, un atteggiamento che sembra di casa anche nella psicologia analitica, da sempre considerata scienza debole, se paragonata alle altre psicoanalisi. Eppure, essere capaci di tollerare il vuoto che O simbolizza, sviluppare le 'capacità negative' – stavolta è a John Keats che Bion è debitore – vuol dire «confrontarsi con lo spazio dove prima c'era un seno, dove ora dovrebbe esserci ma non c'è, e dove si spera che potrà tornare ancora» (*ibidem*).

Questo transitare dalla non-cosa, al nulla, alla sua rappresentazione (O), sembra paragonabile all'elaborazione del lutto alla base del processo terapeutico. L'approdo finale è

sintetizzato da Bion con una parola: *fede*. Una fede laica, è bene ribadirlo, che dà la misura di quanto l'analista mistico-matematico reputi cruciale l'ambito spirituale, dell'invisibile e dell'ineffabile, per la cura dell'anima.

Colui che si lascia saturare dai preconcetti, tutte le non-cose che crede di conoscere, è un clinico che abdica alla fede e scambia il Dio del possibile con l'idolo del già noto. Accecato da una falsa conoscenza, il terapeuta non è più identificabile col seno che fu e che forse sarà, ma con l'oggetto persecutorio la cui presenza negativa *fallisce nel diventare assenza*. «La madre buona assente diventa la madre cattiva presente» (*ibidem*).

In altre parole, 'esperire *essere O*' significa porre il vertice psicoanalitico nell'ignoto, non nella conoscenza. Nell'incertezza, non nella certezza. Nell'insaturo, non nel saturo. L'O/zero è un vertice matematico/algebrico a tutti gli effetti per Bion, il punto d'intersezione degli assi della sua Griglia – una sorta di matematizzazione dell'esperienza mentale –, dove il piano orizzontale rappresenta i pensieri e il loro sviluppo (♂) e quello verticale il dispiegarsi della «mente che pensa i pensieri» (♀). Come punto di partenza e di arrivo dell'esperienza psichica, O si fa prerequisito e mèta ideale di ogni trasformazione. È la possibilità stessa della trasformazione che, ricorda Grotstein, «rappresenta tutto e niente» (*ibidem*).

*Todo y nada* (tutto e niente), non a caso, è l'espressione con cui Juan de la Cruz, mistico spagnolo del '500 e autore de *La notte oscura dell'anima*, si pronuncia rispetto al segreto della divinità. Un segreto appunto, cui ci si può avvicinare soltanto con la 'fiduciosa speranza' della sua inconoscibilità. Proprio come al Sé junghiano, centro sfuggente di ogni individuazione che, al pari di O, simbolizza «un punto infinitesimale che rappresenta l'infinito matematico» (*ibidem*).

## Fede nell'integrazione

Il *Daiji*, sintesi di yin e yang, è il simbolo dell'unità suprema nella cultura cinese. È un esempio di coesione intesa, non tanto come blocco indivisibile, ma come *coniunctio*, congiunzione di principi complementari. Jung, nella sua continua ricerca di rappresentazioni sufficientemente adeguate della psiche, approda all'idea dell'integrazione dei contrari come equilibrio dinamico.

Questo pensiero, del resto, era già 'in cerca di pensatore' sei secoli prima di Cristo in quel di Efeso, antica Grecia, fra Oriente e Occidente. Allora, il filosofo presocratico Eraclito parlava di enantiodromia, la 'corsa degli opposti', e intuiva gli equilibri della materia che poi Jung avrebbe ipotizzato anche per il funzionamento mentale – per esempio, ispirando il suo principio di complementarità all'*entanglement* quantistico cui Wolfgang Pauli lo aveva iniziato.

La totalità della psiche, in quest'ottica, non è altro che una tensione fra polarità in costante opposizione, dove l'inabissarsi dell'una significa l'innalzarsi dell'altra e viceversa, in un perpetuo gioco di trasformazioni. E di trasformazioni, non a caso, parla proprio Bion, quando considera i fenomeni psichici come entità astratte al pari di funzioni matematiche e configurazioni geometriche. Cambiare le variabili in un'equazione, alterare il piano dove si proietta un solido, non muta l'oggetto di analisi: variano i rapporti, ma la cosa-in-sé resta la medesima.

Il modello bioniano viene considerato da molti analisti come una vera rivoluzione dell'ontologia psicoanalitica. Al contrario, invece, la rarefazione della psicologia complessa di Jung sembra farsi portavoce di una anti-ontologia analitica: il metodo è una forma vuota, non c'è posto per verità metafisiche incontestabili. Eppure, credo che questa antinomia sia solo apparente. In nome della complementarità, le visioni di due giganti della psicologia del profondo potrebbero essere considerate le facce di una stessa medaglia.

Quando James Grotstein, in un passaggio cruciale dell'intervista, parla di *serenità*, uno dei rari termini non mutuati dal gergo bioniano, intende un atteggiamento di pacifica non-conoscenza: «Rinunciando al nostro desiderio di conoscere, siamo a nostro agio rispetto al non conoscere, all'aver pazienza» (Culbert-Koehn 1997, p. 26). Ma è solo «per l'Io trascendente che può accettarla, che la non-conoscenza è serena» (*ibidem*).

Al contrario, il suo fu supervisore e analista definiva la non-conoscenza come la quint'essenza del terrore, un'angoscia tanto annichilente da non poter essere neppure pensabile e la cui espulsione è nientemeno che un attacco alla mente stessa: *l'attacco al legame*. Ecco perché, continua Grotstein, «tutto ciò che facciamo nella storia della cultura occidentale ha a che fare con oggetti transizionali che ci rassicurano [...] tutto è una finzione che chiamiamo realtà» (*ibidem*).

La contrapposizione di serenità e terrore sembra essere senza scampo, proprio quanto il confronto tra ontologia e anti-ontologia. Senonché il *symbolon* (legame) fra i contrari può essere rappresentato dalla realtà stessa, la quale continua a esistere – al di là della nostra capacità di conoscerla – come unità indifferenziata che precede l'esperienza e la rende possibile: ciò che nella dottrina kantiana è detto trascendentale (Grotstein 2007, p. 150).

In altre parole, la certezza metafisica di O, dell'ignoto, di questa 'nube della non-conoscenza', esiste solo in sé stessa. C'è, ma non ci è dato conoscerla. Ecco allora che il senso ultimo del metodo analitico, sia in Bion sia in Jung, non è più sollevare il velo di Maya, drenare le paludi dell'inconscio finché non resti soltanto il regno di un Io pacificato. Non è curare, nel senso di svelare la mente a sé stessa: lo scopo dell'analisi è *integrare*.

I conflitti, del resto, sono propulsori psichici, possono portare lontano. Mettere insieme i pezzi, avvicinare parti che mai si sarebbero ritenute compatibili, allarga gli orizzonti, consci e inconsci insieme. E il paradosso è che ciò avviene con un progressivo indebolimento dell'Io: le certezze ontologiche lasciano il posto alle realtà possibili, così che «la porzione di ignoto sarà molto più chiara» (Culbert-Koehn 1997, p. 27)... ma pur sempre ignota!

## Sincronicità del futuro

Vorrei concludere questo scritto con l'ennesima ibridazione, stavolta partendo da un concetto a me caro della teoresi junghiana: la *sincronicità*. Comunque la si intenda – occorrenza di coincidenze significative, emergenza di nessi *acausal*, esperienza di fenomeni extrasensoriali – la sincronicità è un fatto empirico per Jung (1951). Non tornerò su quanto l'autore ha scritto al riguardo, ma metterò in evidenza un aspetto a monte. Quando si parla di eventi sincronistici, 'inconscio' non è più sinonimo di primitivo, ma di *creativo*.

Un esempio tratto dalla 'psicofisiologia della vita quotidiana' è il sogno. Nella sua accezione prospettica, lungi dall'essere 'il guardiano del sonno', il fenomeno onirico ha il valore

di spostare il vertice inconscio nell'area del possibile, del non-ancora-realizzato. Proprio ciò che intende Bion quando parla di 'linguaggio dell'effettività' (Culbert-Koehn 1997, p. 28).

Una comunicazione inconscia di questo tipo, volta non a mascherare, ma a creare, invita un atteggiamento di attesa ed è caratteristico «della persona che può tollerare il dubbio [...] che può aspettare, senza cercare rassicurazione nelle preinterpretazioni [...] aspettando l'ignoto» (*ibidem*). Questa pazienza bioniana ha molto in comune con la succitata valenza profetica dei sogni, poiché, nelle parole di JoAnn Culbert-Koehn, permette di sintonizzare l'inconscio su «un potenziale che si sviluppa, come un'energia che si muove in avanti» (*ibidem*).

Grotstein parla di *trend*, tendenza, sottolineando come l'essere senza tempo dell'inconscio permetta una visione intuitiva della realtà, dove gli eventi hanno uno sviluppo in una dimensione parallela al continuum spaziotemporale ordinario: «Puoi sentire una forza che si sta sviluppando o che si è sviluppata e che ha un futuro» (*ibidem*). Un futuro che è già passato, dal vertice dell'eternità – di O, di Dio, dell'inconscio.

Torna di nuovo utile il parallelismo tra archetipi e preconcezioni evidenziato dalla psicologa analista e riconosciuto da Grotstein, che nell'intervista afferma:

Le preconcezioni, come gli archetipi, intuiscono, anticipano il proprio futuro. Bion parla delle preconcezioni in *Memoria del futuro* come di pensieri senza un pensatore in cerca della propria controparte nella realtà (ivi, p. 29).

Ancora una volta mi viene in soccorso il Paese di Mezzo, stavolta con un classico ben più antico della filosofia presocratica. Sto parlando del testo oracolare che anticipa di circa dieci secoli l'avvento del cristianesimo e fonda i principi di confucianesimo e daoismo: l'*Yijing*. Il *gua* 24, spesso tradotto con *Fu, il ritorno*, esprime un'idea di realtà ciclica, ovvero la natura stessa del cambiamento:

Quando le cose procedono fino al loro eccesso si alternano nel loro opposto. Così, dopo la caduta viene il ritorno. La luce che fu bandita ritorna. Il cambiamento non viene prodotto con la forza – si accorda con le leggi di natura. Il ritorno emerge spontaneamente, come una primavera luminosa segue un rigido inverno (Huang 2010, p. 215).

E, qualche secolo dopo, l'idea del ritorno... *ritorna* nelle parole di Laozi, nel capitolo 16 del *Daodejing*:

Porta il vuoto al limite;  
Trattieni la tranquillità nel centro.  
Così le diecimila cose – fianco a fianco emergeranno;  
E da questo io vedo il loro ritorno.  
Le cose avanzano in gran numero;  
Ciascuna ritorna alla sua radice.  
Questa si chiama tranquillità.  
'Tranquillità' – Ciò significa ritornare al proprio destino.  
(Henricks 2010, p. 68).

Tranquillità e terrore. Avanzare nel futuro. Ritornare al passato. La visione mistica laica, quella dei saggi di una cultura millenaria e di alcuni scienziati del profondo, si regge sulla dialettica, è di natura ondulatoria, ma è anche corpuscolare, poiché non predica un relativismo assoluto. La realtà ultima è il processo stesso, che, lo ricorda JoAnn Culbert-Koehn, «è al di là della nostra portata» (Culbert-Koehn 1997, p. 30).

Al che James Grotstein risponde: «Sì, ma ciò non significa che non ci sia una verità. C'è una verità, e la verità conosce sé stessa. Siamo noi che non potremo mai conoscerla» (*ibidem*). Trascendersi, quindi, non è altro che tollerare questa impossibilità, nonostante ciò implichi una perdita, un rassegnarsi alla realtà mancante che è l'essenza stessa della posizione depressiva kleiniana.

Invece, l'analista californiano aggiunge la *sua* di posizione, dove l'impossibile, l'antinomico, il paradossale, non solo viene accettato nella sua duplice natura: all'accettazione dell'ignoto si aggiunge la serenità, quell'essere «in pace con esso – che per me è al di là della posizione depressiva, ed è il motivo per cui ritengo che esista una *posizione trascendente* [corsivo mio]» (ivi, p. 29).

## In principio

Quando l'evolversi degli eventi porta alla fine di un ciclo, *Già realizzato*, allora un nuovo ciclo, *Non ancora realizzato*, inizia. In questo modo i cicli di cambiamento ed evoluzione si ripetono senza fine.

È la lezione finale dell'*Yijing* (Huang 2010, p. 496), che sottolinea ancora una volta la natura paradossale della realtà. Ed è proprio con i paradossi che vorrei terminare la mia personale elaborazione del dialogo tra un post-bioniano e una post-junghiana. Dialogo in cui viene ripreso, verso la fine, il contributo dell'analista che ha reso celebri i paradossi nella nostra disciplina: Donald Woods Winnicott.

Il concetto di paradosso era già ben noto agli antichi maestri zen, ai mistici medievali, ai matematici, poi ai fisici e, infine, anche agli analisti. E per fortuna, perché è nella possibilità di pervenire a una soluzione creativa, una nuova entità generata dall'antinomia di partenza, che si può trovare la verità – quella con la minuscola, che poi verrà soppiantata da un'altra e da un'altra ancora: meglio scordarci la Verità – capace di sanare le ferite dell'animo.

Viceversa, restare intrappolati nel paradosso, nella tensione di un dilemma irrisolvibile, ricorda Grotstein, è «la fonte di ogni invidia, l'esistenza di una verità enigmatica, paradossale e che non può esserci rivelata» (Culbert-Koehn 1997, p. 30). Ed è un'invidia che si nutre della presunzione dell'Io quando si autoproclama detentore della Verità.

Forse è questo il peccato originale della psicoanalisi. L'affermarsi di una nuova scienza, le cui radici fossero ben definite e rintracciabili nella Genesi scritta e prescritta dal suo fondatore, ha avuto come esito la frammentazione della psicoanalisi stessa. La gelosia delle proprie idee, la volontà di potenza dei fondatori, il desiderio di una progenie per autofecondazione: tutto questo è *invidia* – il narcisismo della psicoanalisi, direbbe Grotstein (ivi, p. 32).

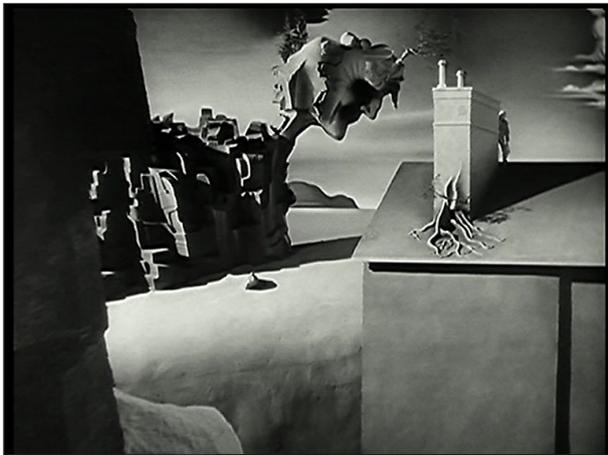
Per allargare l'orizzonte non è possibile chiudersi in sé stessi, dialogare con chi è 'con noi' per isolare chi è 'contro di noi', «perché le idee non appartengono a chi le formula»,

l'analista ricorda la lezione bioniana (*ibidem*). L'aveva capito anche Jung, che non fu geloso della psicologia complessa, né si curò dell'allevamento e della proliferazione dei cosiddetti junghiani.

Crede che le idee ci appartengano o che noi, come analisti, apparteniamo ai nostri padri e madri putativi, è parte di quel gioco di finzione che ci permette di tollerare la non definizione, di ricacciare indietro il terrore senza nome del vuoto che avanza. Eppure, le differenze – tra visioni del mondo, approcci analitici, fra analisti stessi – ci sono e ci saranno sempre. Sono inevitabili e anche auspicabili. Ciò che possiamo fare è ricercare l'armonia proprio *in virtù* di queste differenze. Alimentare il dialogo come un fuoco sacro, nella speranza di raggiungere quelle altezze abissali dentro di noi e sopra di noi.

## Bibliografia

- Bion W.R. 1962, trad. it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando Editore, Roma 2009.
- Bion W.R. 1975, trad. it. *Memoria del futuro. Il sogno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993.
- Bion W.R. 1977, trad. it. *Memoria del futuro. Presentare il passato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- Bion W.R. 1979, trad. it. *Memoria del futuro. L'alba dell'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
- Culbert-Koehn J. 1997, *Between Bion and Jung. A Talk with James Grotstein*, in «The San Francisco Jung Institute Library Journal», vol. 15, fasc. 4.
- Grotstein J.S. 2007, trad. it. *Un raggio di intensa oscurità. L'eredità di Wilfred Bion*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.
- Henricks R.G. 2010, *Lao-Tzu. Te-Tao Ching. A new translation based on the recently discovered Ma-Wang-Tui texts*, Ballantine Books, New York.
- Huang A. 2010, *The complete I Ching. 10<sup>th</sup> anniversary edition. The definitive translation by Taoist master Alfred Huang*, Inner Traditions, Rochester.
- Jung C.G. 1935/1991, *Fondamenti della psicologia analitica*, in *OCGJ*, vol. 15, Bollati Boringhieri, Torino.
- Jung C.G. 1951, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, in *OCGJ*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 2009, trad. it. *Il libro rosso. Liber novus*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.



## 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.*



# Fellini e l'Ombra

## Aldo Cichetti dialoga con Catherine McGilvray

### A. Cichetti

Per prima cosa, ti faccio i complimenti per il successo del tuo film documentario, finalista ai Nastri d'Argento 2022, e soprattutto vincitore nel 2023 del *Mercurius Prize*, il premio internazionale junghiano assegnato a Zurigo. Ci vuoi parlare un po' di questo premio?

### C. McGilvray

Sì, certo. Sono stata a Kusnacht pochi giorni fa, per ricevere questo premio, dopo la proiezione del film all'Istituto Jung. C'erano gli studenti dell'istituto, gli analisti e la famiglia Jung, quindi un pubblico molto molto partecipe, e per questo sono molto contenta di questo riconoscimento, perché lo considero la prova che la direzione in cui sono andata si è rivelata giusta.

Sapevo che c'era un rischio nel fare un film ibrido, che unisce animazione, fiction e documentario, e quindi sono estremamente soddisfatta del fatto che convinca le persone vicine alla psicologia analitica, che sia da loro considerato un film genuinamente 'junghiano'.

### A. Cichetti

Del resto, anche in Italia è stato presentato negli ambienti junghiani, in particolare al CIPA e all'AIPA, e mi sembra che pure in queste in queste occasioni sia stato molto apprezzato.

Nel tuo film, inoltre, Jung è visto da diverse prospettive: c'è lo Jung trasmesso da Bernhard con le sue particolarità, ma c'è anche l'avvicinamento diretto a Jung da parte di Fellini, quando, dopo la morte di Bernhard, lui stesso è andato in visita a Bollingen.

### C. McGilvray

Certo, e poi non dobbiamo dimenticare la grandissima amicizia tra Fellini e Simenon, testimoniata dalle lettere tra questi due geni, accomunati dalla passione per la visione junghiana. Ho letto con molto interesse questo carteggio, ed è un vero peccato che non sia abbastanza conosciuto. La simpatia tra i due iniziò a Cannes negli anni '60, quando Simenon, che era presidente della giuria, minacciò di dimettersi se non avessero premiato con la palma d'oro *La dolce vita*. Da lì prese le mosse una lunga amicizia, testimoniata da una corposa corrispondenza, nella quale parlano spesso del processo creativo e del fatto che Jung andrebbe insegnato nelle scuole, perché ha una prospettiva fondamentale non solo per l'arte e per gli

artisti ma per la creatività nelle sue varie forme, che è parte essenziale della vita di ogni essere umano.

E poi c'è la grande differenza con la prima analisi freudiana tentata da Fellini, dalla quale egli racconta di essere letteralmente 'fuggito', mentre con Bernhard scatta subito qualcosa di magico: tra i due avviene qualcosa di potente, si intendono perfettamente, perché tutti e due conoscono la forza del simbolo, dell'*imago*, ed entrambi amano disegnare. Ben presto, Fellini lo sente come una guida spirituale, 'il mio vero padre' – dirà. E, in effetti, l'analisi lo rimette al mondo, sia per quanto riguarda la vita quotidiana che per la ricerca artistica.

Quando, nel mio film, Nora Trevi D'Agostino cita il maestro chassidico amato da Bernhard, che affermava che il compito dell'uomo è *trasformare la materia in figura*, descrive il lavoro creativo che ha impegnato Bernhard e Fellini insieme: il primo interpreta i sogni, il secondo li mette in scena. È anche grazie a Bernhard che, com'è stato scritto, Fellini riesce a *trasformare in immagini la materia dei sogni*.

### A. Cichetti

Questa bella definizione ci dà la possibilità di introdurre l'argomento importantissimo del rapporto tra cinema e sogno: il cinema può aprire all'*immaginale*, può farci entrare in quella stessa dimensione in cui abitano i sogni. Il vero cinema, naturalmente, quello che 'ci cambia la vita', come scrive Moscariello (2018), ben diverso dal semplice racconto mimetico dei fatti che vediamo oggi nelle mille serie sfornate a ritmo ossessivo dai vari colossi dello streaming, che non aprono all'*immaginale* e non cambiano la vita, e quindi Moscariello giudica 'inutili'. Sei d'accordo con questa distinzione?

### C. McGilvray

Sono d'accordo, e anche Fellini lo sarebbe. Per lui, come diceva spesso, *l'unica cosa reale è l'invisibile*. I film di intrattenimento li chiamava 'macchinette', giocattoli per intrattenere i bambini, mentre il vero cinema per lui è sempre stato *analisi*. Lui si è auto-analizzato in maniera spietata nei suoi film, con una grandissima sincerità. E questo è abbastanza particolare, perché nella vita reale aveva fama di inventare e mitizzare le cose che gli accadevano. Lui stesso diceva di sé: 'sono un gran bugiardo', ma le sue bugie sono più vere del vero, perché non sono legate al racconto dei fatti ma a qualcosa di interiore e profondamente umano.

### A. Cichetti

Mi viene in mente che qualcosa di molto simile è stato attribuito a Bernhard, ad esempio da Manganelli, che ha detto: *Bernhard è l'uomo che mi ha insegnato a mentire*, aggiungendo poco dopo: *era un uomo che voleva essere frainteso* (Carotenuto 1977, p. 119).

Credo si possa dire che sia Fellini che Bernhard non possono essere 'presi alla lettera': non possono mostrare in maniera 'chiara e distinta' quel materiale ambiguo e scarsamente comprensibile che si intuisce, si sfiora, si rasenta durante un'analisi o un film che 'ti cambiano la vita': non perché non vogliono, ma semplicemente perché non è possibile, dato che questo materiale appartiene al mondo dell'*indeterminato* – direbbero i filosofi – al mondo informe e

caotico al quale attingono anche gli artisti e i poeti, che possono dirsi tali perché riescono a veicolare i contenuti, senza falsificarli, verso il mondo del *determinato*.

Certi terapeuti hanno in comune con gli artisti il fatto di operare al confine tra i due mondi, con il compito peculiare, però, di doverne maneggiare i contenuti solo quel tanto che basta per accompagnare il paziente nel suo percorso personale. È per questo che, a volte, *non possono essere presi alla lettera*, perché il tentativo di esprimere questi elementi nel linguaggio uni-voco della ragione, il linguaggio *indirizzato* del *determinato*, provocherebbe la loro falsificazione, toglierebbe loro ogni forza evocativa.

C'è un passaggio fondamentale nella poetica di Aristotele, nel quale si afferma che lo storico e il poeta non differiscono per il fatto di parlare in prosa o in versi, ma perché il primo racconta *le cose che sono accadute*, il secondo *quelle che possono accadere*. Lo storico parla di fatti reali, mentre il poeta di fatti di fantasia. Però, continua Aristotele, a volte il poeta può parlare anche di fatti reali, ma a patto che questi siano *verosimili* (*Poetica*, 51b, 1-32).

Infatti, se è evidente che le cose avvenute sono *possibili*, compito del poeta è quello di narrarle in maniera tale da mettere in evidenza la loro *verosimiglianza*, ovvero mostrare la concatenazione causale dei fatti che forma la *trama*, l'*intrigo* (*mythos*) delle vicende narrate, per poter evidenziare il *sensu* che le percorre. Mentre lo storico deve descrivere con sempre maggiore *esattezza* lo svolgersi dei singoli fatti, ad esempio le vicende della vita di Edipo, il poeta deve occuparsi della *totalità*, deve riuscire in due ore – il tempo di una tragedia – a far capire *chi è Edipo*, a far cogliere il *sensu* della sua vita. Questo vale oggi anche per il cinema, e ricalca la distinzione di cui abbiamo parlato poco fa tra il vero cinema, quello di Fellini, e le da lui vituperate 'macchinette' semplici racconti di concatenamenti di fatti.

Ma tu hai fatto un film che parla di fatti realmente accaduti, anzi hai usato filmati e testimonianze assolutamente reali, e tuttavia in poco più di un'ora ci fai capire qualcosa di importante di Fellini e del suo rapporto con Bernhard e la psicoanalisi junghiana. Non a caso Zappoli, su Mymovies, ha scritto che *Fellini e l'Ombra* ha 'il rigore dell'indagine e l'impalpabilità di un sogno'. Sei d'accordo con questa definizione?

### C. McGilvray

È una bellissima descrizione, che mi lusinga molto. Devo dire che questo film è nato da un lavoro molto lungo. Ho cominciato a lavorare a quest'idea nel 2017, ed è stato girato nel 2020. C'è stata, quindi, una lunga preparazione, durante la quale mi sono letteralmente tuffata in un mare di documenti e testimonianze. In realtà, nel film, che dura solo un'ora, sono riuscita a inserire solo una minima parte delle cose che avrei voluto dire. Alcune cose sono state espresse in maniera solo simbolica.

Faccio un esempio pratico: la scena in cui l'animazione mostra lo studio di Bernhard con la finestra aperta, da cui entra una foglia di *Ginkgo biloba*, che volteggia e si va a posare sulla pagina dell'*I King* aperta. Nel film non abbiamo raccontato perché c'è proprio una foglia di *Ginkgo biloba*, ma il motivo è che Bernhard amava moltissimo queste foglie, perché sono a forma di cuore e in autunno diventano come d'oro, e c'è una bellissima poesia di Goethe, che si intitola appunto *Ginkgo biloba*, che parla della consapevolezza della nostra molteplicità, dell'essere 'uno e doppio insieme'.

Queste foglie erano un simbolo molto forte per Bernhard, che le raccoglieva sempre quando le trovava per terra, e quando, pochi giorni fa, ho raccontato queste cose alla presentazione del film, in Svizzera, la nipote di Jung mi ha detto che probabilmente aveva mutuato da Jung stesso questa passione, perché anche il bisnonno amava questa poesia di Goethe e collezionava foglie di *Ginkgo biloba*. Non solo, ma Jung aveva piantato un albero di *Ginkgo biloba* nel suo giardino, e Bernhard ha fatto la stessa cosa nel giardino della sua casa di Bracciano.

Tutta questa rete di simboli nel film è stata affidata ad un'immagine, alla brevissima sequenza della foglia che entra nella stanza di analisi, e di elementi come questo ce ne sono molti altri, ci sono accenni e allusioni a discorsi che sono fuori campo, perché l'idea del film non era di spiegare, di raccontare, ma di far entrare lo spettatore in un mondo, il mondo della relazione terapeutica e creativa tra Fellini e Jung, mediata da Bernhard, e quindi lo spettatore viene invitato a lasciarsi andare in questo viaggio, seguendo la giovane regista straniera che vuole fare un film sull'inconscio creativo di Fellini.

### A. Cichetti

E qui chiaramente c'è un'allusione a *Otto e mezzo*, il capolavoro di Fellini: lì c'era un alter ego di Fellini, Mastroianni, che interpretava un regista in crisi che non riesce a fare il suo film, e qui c'è una regista straniera che cerca di fare un film su Fellini ed entra in crisi.

### C. McGilvray

Certamente, il mio film 'strizza l'occhio' a *Otto e mezzo* di Fellini, ma non si propone di raccontare il Fellini che tutti conoscono, sebbene il Fellini dell'*Ombra*, dell'*Anima*, il Fellini interiore del *Libro dei Sogni*. Quindi, ci sono delle interviste, per dare un po' di informazione, ma il più è affidato alle emozioni, a una immersione nell'inconscio creativo di Fellini. Per questo, già in fase di sceneggiatura, con Caterina Cardona e Bruno Roberti, abbiamo scelto come strumento evocativo il disegno animato, per far vivere questi simboli, questi archetipi che troviamo nei disegni e nei sogni di Fellini, che lui poi fa diventare la materia dei suoi film. Sia con l'animatrice Gisella Penazzi che con la montatrice Silvia Di Domenico, che ha fatto un utilizzo creativo del materiale di repertorio – per associazioni come direbbe un freudiano, per amplificare i simboli, secondo la concezione junghiana – abbiamo poi cercato di visualizzarli, per far entrare lo spettatore giù in profondità, in fondo agli abissi dell'inconscio, come si dice nel film, che non sono necessariamente spaventosi, ma sono anche pieni di tesori. Lo scopo del film era cercare di condurre lo spettatore in questo viaggio verso l'*Anima* di Fellini, verso le sorgenti della sua creatività. Di portare fuori questi tesori dalla enorme caverna della sua dimensione immaginale.

### A. Cichetti

Certo, e direi che l'impresa è riuscita. Anche grazie ai disegni e alle animazioni, che sono bellissime.

### C. McGilvray

È vero, le animazioni sono piaciute molto. Gisella è stata bravissima, perché non ha imitato i disegni di Fellini. Fin dall'inizio ci siamo dette che sarebbe stato quasi un sacrilegio

imitare i disegni del Maestro. Abbiamo così deciso di rielaborare le sue immagini alla nostra maniera, con la nostra sensibilità femminile, mia e di Gisella. Quindi c'è un gioco di specchi: noi, in qualche modo, siamo entrate in rapporto con la parte femminile interiore di Fellini, che nel film chiamiamo *Anima*, un po' impropriamente, forse, perché per noi è anche un po' la sua parte *Gelsomina*, la sua *Gelsomina* che è sia Giulietta Masina, la sua musa e compagna di una vita, sia lo stesso Federico, la sua parte infantile, sensibile e poetica. Ci siamo rivolte a quest'aspetto della sua psiche e della sua interiorità e abbiamo dialogato con lei, per identificarci con questi suoi temi e quindi raccontarli 'dall'interno'.

### A. Cichetti

Quindi si tratta di un film sull'*Anima*, penso che tu sia d'accordo. Ma allora, ti chiedo, perché il titolo *Fellini e l'Ombra*?

### C. McGilvray

Ho scelto *Fellini e l'Ombra* perché mi sembrava che questo titolo potesse andare bene per dire tantissime cose. L'Ombra contiene un po' tutto, se vuoi anche Claudia, la piccola regista straniera che vuol fare un film su di lui è un po' la sua ombra, lo segue come un'ombra...

L'*Ombra* contiene tutta la parte spaventosa del rapporto di Fellini con i propri sogni, con la dimensione immaginale e anche con il paranormale, con i fenomeni che lo spaventavano, da cui era spesso colpito e da cui l'analisi junghiana lo ha protetto, direi anche salvato. La sua *Ombra* era veramente enorme: lui era un gigante, e proiettava un'*Ombra* gigantesca, che lo avrebbe potuto schiacciare se fosse stato abbandonato a se stesso. Lui diceva che non si vergognava di nulla, e sfogliando il suo Libro dei Sogni troviamo delle cose anche molto imbarazzanti, molto 'nere'.

Come dice l'antico detto tibetano, *più grande è la statua di un uomo più grande la sua ombra*, e in lui c'è tanta ombra perché c'è anche tanta luce. Lui era il faro, non a caso veniva chiamato *il Mago*, e anche di Bernhard è stata detta la stessa cosa: grandissima luce e grandissima Ombra. Erano due Magi che si sono incontrati, e miracolosamente ognuno aveva quello che serviva all'altro per crescere, per creare. Fellini ha creato i suoi film e Bernhard ha contribuito a creare Fellini. È stato un incontro fortunato che va anche al di là dei confini dell'analisi. Erano due persone che si sono trovate, cosa che raramente capita in psicoanalisi, e si sono anche molto divertite. Da quello che sappiamo, era una relazione che andava oltre il setting, in cui la creatività era quello che li univa, la creatività e l'apertura mentale.

Nella lettera di addio che Fellini scrive a Bernhard, dice che gli ha insegnato una forma di spiritualità che non è quella del cattolicesimo della sua infanzia, che lo aveva portato a una scissione terribile, ma è una spiritualità che unisce, tra Oriente e Occidente, nella quale Bernhard congiunge il cristianesimo e l'ebraismo con il tao e le filosofie orientali, come egli stesso spiega molto bene nelle 34 paginette della sua *Introduzione all'Abbandono alla Provvidenza Divina*, il testo del gesuita Jean-Pierre de Caussade che Bernhard aveva fatto editare da Astro-labio e che distribuiva a tutti i suoi pazienti.

Purtroppo, come sappiamo, l'analisi di Fellini non è terminata, a causa della morte di Bernhard nel '65, cinque anni dopo il loro primo incontro. Non sappiamo cosa sarebbe po-

tuto accadere se fosse durata di più, se avrebbe potuto dare ancora altri frutti. Ma in fondo, *bernhardianamente*, dobbiamo dire che doveva andare così, che è andata bene così.

### A. Cichetti

Sono d'accordo. Abbiamo tanti capolavori, cinque Oscar, direi che quella di Fellini può essere considerata una vita pienamente realizzata. E questo lo possiamo capire meglio oggi, anche grazie al tuo film, che ci guida in questo straordinario viaggio nel mondo incantato che questi due personaggi geniali hanno potuto costruire.

Con queste parole, possiamo concludere la nostra bella conversazione. Ti ringrazio per il tempo che mi hai dedicato e ti faccio ancora i complimenti per il film, che spero possa continuare ad avere il successo che merita.

### Bibliografia

Carotenuto A. 1977, *Jung e la cultura italiana*, Astrolabio, Roma.

Moscariello A. 2018, *La porta del cinema e la porta dell'inconscio A. Iapoce in dialogo con A. Moscariello*, in «Quaderni di Cultura Jungiana», Nuova Serie n. 0, pp. 103-109.



## INVITO ALLA LETTURA

*a cura della Redazione*

*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.*



Paulo Barone, *Il bisogno di introversione.*  
*La vocazione segreta del mondo contemporaneo,*  
Raffaello Cortina Editore, Milano, 2023

Michele Accettella

*Poniamo l'individuazione, l'eterogeneità come fenomeno primordiale. Ora, ribellarsi significa postulare questa eterogeneità, significa concepirla in un certo modo come anteriore all'avvento degli esseri e degli oggetti.*

E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*

La contemporaneità «siede sopra un vulcano» – scriveva Jung ad Arnold Kübler nel 1942 –, e «nel nostro intimo sappiamo che tutto vacilla» (Jaffé 1997, p. 354). La vita è diventata *momentanea*, provvisoria, per chi non è disposto a caderci dentro una volta per tutte e per chi, soprattutto, non ne accetta l'irrevocabilità: sospeso in uno «spesso strato d'aria» senza entrare in contatto con la realtà in cui si vive, senza portare a compimento la propria entelechia (Jung 1932, p. 76). Una vita momentanea: una vita che evita l'incubo di trovarsi intrappolata in un mondo che non le corrisponde, in una forma che non è la sua, in cui non potrebbe vivere, in cui passerebbe il tempo impaziente e insoddisfatta.

Questo è lo scenario dell'uomo contemporaneo che Paulo Barone descrive nel suo libro *Il bisogno di introversione. La vocazione segreta del mondo contemporaneo* edito da Raffaello Cortina. Uno scenario intorno al quale l'Autore propone una riflessione che esalta l'atteggiamento introvertito quale forma compensatoria dell'atteggiamento dominante estrovertito della coscienza collettiva. In maniera illusoria, apparentemente segnata dalla possibilità di diventare ciò che più si desidera, la contemporaneità ha coltivato intimamente un profondo smarrimento laddove emerge il dubbio e la deludente constatazione che quando tutto è possibile, tutto è identico, nulla ha più valore.



La coscienza collettiva sbilanciata a favore di un atteggiamento estrovertito è dominata da forme diverse di esaltazione dell'oggetto. Il *dato obiettivo* governa le opinioni, gli atti e le decisioni di ognuno (Jung 1921, p. 338). L'irripetibile specificità del soggetto è assorbita dall'egoicità dell'oggetto, sacrificata ad esso. L'adattamento al mondo contemporaneo esige una forma di adorazione all'oggetto: un'adorazione vincolata e circoscritta all'uso abituale dell'oggetto stesso. La simbolica degli oggetti è profanata: ogni oggetto è ricondotto sostanzialmente alla cosa in sé, restituito al suo uso corrente (Agamben 2005, p. 94).

Il rapporto col tempo gioca in tutto questo un ruolo fondamentale. La contemporaneità è caratterizzata dal tempo presente, un tempo in cui non appena si presenta è già svanito – scrive Barone nel testo (p. 122). Il risultato è un'esperienza del reale che risulta inconsistente, senza Ombra, sospesa, senza corpo. Evanescente. Una forma di sfinimento, di svuotamento del dialogo vivo con le cose. Neppure si avverte la necessità di assegnare un senso simbolico alle cose, riconoscendo ad esse un valore che possa appartenere anche solo minimamente all'ordine del senso.

Già nel 1998 il sociologo francese Alain Ehrenberg aveva descritto il sisma dell'emancipazione della modernità che progressivamente stava realizzando uomini senza guida, chiamati a giudicare e a fondare da soli i propri punti di riferimento:

Siamo divenuti puri individui, nel senso che non vi è più alcuna legge morale né alcuna tradizione a indicarci dall'esterno chi dobbiamo essere e come dobbiamo comportarci. Da questo punto di vista, la contrapposizione permesso/divieto, che regolava l'individualità fino a tutti gli anni '50 e '60, ha perduto ogni efficacia [...]. Il diritto di scegliere la propria vita e il pressante dovere di diventare se stessi pongono l'individualità in una condizione di continuo movimento [...]: la contrapposizione tra il permesso e il vietato tramonta per far spazio a *una contrapposizione lacerante tra il possibile e l'impossibile*. Per cui l'individualità viene a trovarsi notevolmente trasformata. [...] la norma non è più fondata sulla colpa e la disciplina, bensì sulla responsabilità e l'iniziativa (Ehrenberg 1998, pp. 8-10).

La contrapposizione lacerante tra il possibile e l'impossibile si baserà dunque sulla *performance*, su fattori di potenza individuale. Qui si esprime una delle grandi contraddizioni del mondo contemporaneo Occidentale: da una parte viene annunciata la possibilità per ognuno di poter fare quel che più desidera; dall'altra le esigenze estrovertite dominanti di adattamento collettivo chiedono un'*adesione al dato obiettivo*, un'adesione omologante, razionalmente condivisibile e riconducibile a certi valori. Il risultato sembra produrre un corto circuito psichico che in certe condizioni viene vissuto come soffocante e angosciante e, in altre, come generatore di risposte evitanti e paralizzanti. Se prevale il dato obiettivo quale riferimento oggettivo dell'atteggiamento estrovertito dominante, il campo delle possibilità diventa un campo che solo parzialmente contempla le variazioni individuative possibili. Il campo delle possibilità è, di fatto, un campo monco che si può esprimere esclusivamente all'interno di un ventaglio di possibilità limitate, riconducibili a fattori ragionevoli e noti.

Quello che davvero sembra essere lasciato fuori dal campo delle possibilità del mondo contemporaneo è l'universo dell'*irrazionale* o per meglio dire ciò che non è funzionale all'adattamento (la seconda forma del pensare, se seguiamo Jung). Se da una parte il dato soggettivo viene meno, ancor di più viene meno il campo dell'irrazionale come luogo emblematico dove si può coltivare ed esprimere l'individualità soggettiva di ognuno.

A partire da queste oscillazioni e dal dubbio che la strada tracciata dalla coscienza collettiva contemporanea non restituisca davvero una traiettoria evolutiva di benessere, il *bisogno di introversione* sembra essere il tentativo psichico di costruire una verità più soggettiva, maggiormente organizzata intorno a bisogni esistenziali più intimi e solidi dell'individuo (e non dell'ego), rispetto ai quali è possibile davvero edificare la propria identità e la propria storia di vita. Ritorniamo a Jung allora, che già nel 1944 invitava gli uomini a «trovarsi soli con il proprio Sé», o con l'oggettività della propria anima; ad «essere soli [...] per far l'esperienza di ciò che li sorregge quando non sono più in grado di sorreggersi da sé. Soltanto questa esperienza può fornir loro un fondamento indistruttibile» (Jung 1944, p. 31).

Il tema dell'introversione Paulo Barone lo colloca, come movimento *invisibile*, al fondo dell'esperienza contemporanea delle società Occidentali. A questo fondo, che svela la traiettoria segreta verso cui il mondo contemporaneo sarebbe orientato, Barone assegna la struttura junghiana del processo di individuazione, valorizzando gli aspetti introvertiti della *vocazione*: la *voce interiore* di cui parla Jung.

Citata nella conferenza del 1932 al Kulturbund di Vienna, pubblicata nel saggio dal titolo *Il divenire della personalità* (1934), la *voce interiore* è per Jung un fattore psichico irrazionale. Avere una vocazione significa *essere guidati da una voce* che «[...] fatalmente spinge a emanciparsi dalla massa e dalle strade già battute. [...] Chi ha una *vocazione* sente la *voce della sua interiorità*, è *chiamato*. Perciò la tradizione vuole che egli abbia un proprio *démone*, da cui riceve consiglio e ai cui ordini deve ubbidire» (Jung 1934, pp. 170-171). La voce interiore assegna un valore di senso alla necessità individuale di sviluppare la propria coscienza, la propria personalità (ivi, p. 178). Declinata in questi termini la vocazione rappresenta specificamente un bisogno che s'impone come necessità irrinunciabile, molto più vicina all'istinto che alle forme del desiderio.

Sviluppare la propria coscienza, dare valore al proprio processo di individuazione, significa certamente aderire ad un processo di sviluppo della propria personalità individuale che viene ad assumere un valore importante e significativo a patto che consegni alla coscienza collettiva una qualche forma di avanzamento e di evoluzione. In questo senso, l'individuazione rappresenta un processo il cui scopo è simile a quello dell'arte: anticipare in maniera intuitiva ciò che la coscienza collettiva non è ancora in grado di cogliere coscientemente.

La struttura teorica del processo d'individuazione è utilizzata da Paulo Barone per disegnare la carta del senso che guida il mondo contemporaneo, e con esso viene riaffermato un processo di compensazione psichica sul modello dell'antinomia junghiana: mediante un atteggiamento introvertito, ripiegato in sé stesso, il singolo individuo è chiamato a compensare l'unilateralità della coscienza collettiva. L'oggetto dell'attenzione torna ad essere il soggetto che *rientra in sé stesso* per riflettere su di sé.

Su questa via l'apertura del testo di Barone si colloca pure, portandola più avanti, dinanzi alla necessità di attualizzare un modello teorico post-moderno d'interpretazione della realtà legato ad una visione più complessa delle cose, dove la stessa visione antinomica della psiche si espande, tra piani e movimenti 'ecologici' che in maniera reciproca si influenzano costantemente, come nel nastro di Möbius, realizzando una visione dell'uomo che, posto attivamente nella contemporaneità del mondo, agisce e viene agito dalla complessità delle cose. Un'articolazione evolutiva dell'uomo chiamato a decifrare, interpretare e a nutrire nuove for-

me di adattamento per rispondere adeguatamente all'esponenziale variazione di un mondo contemporaneo la cui complessità, ramificandosi costantemente, rischia di trasformarsi in un luogo inospitale.

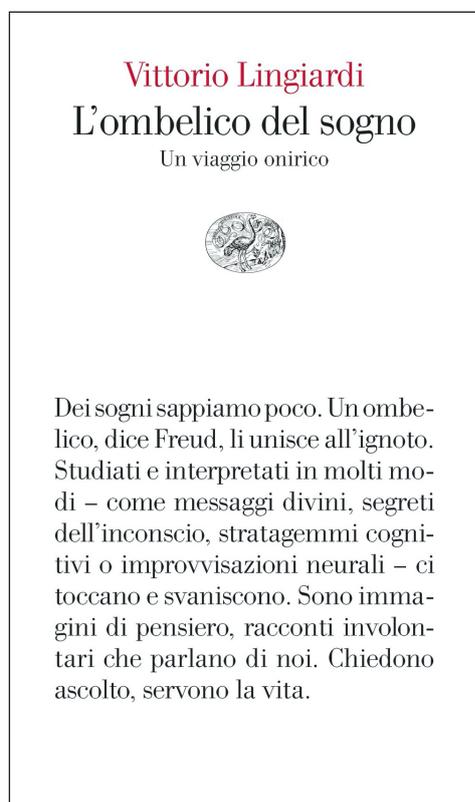
## Bibliografia

- Agamben G. 2005, *Profanazioni*, Nottetempo, Milano.
- Gioran E.M. 1956, trad. it. *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 2019.
- Ehrenberg A. 1998, trad. it. *La fatica di essere sé stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino 2010.
- Jaffé A. 1961 (a cura di), trad. it. *Carl Gustav Jung. Ricordi, sogni, riflessioni*, BUR, Milano 2002.
- Jaffé A. 1997 (a cura di), trad. it. *C.G. Jung. Lettere I. 1906-1945*, MaGi, Roma 2006.
- Jung C.G. 1921, *Tipi psicologici*, in *OCGJ*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino 1996.
- Jung C.G. 1932, trad. it. *La psicologia del Kundalini-Yoga. Seminario tenuto nel 1932*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Jung C.G. 1934, *Il divenire della personalità*, in *OCGJ*, vol. 17, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- Jung C.G. 1944, *Psicologia e alchimia*, in *OCGJ*, vol. 12, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

# Vittorio Lingiardi, *L'ombelico del sogno.* *Un viaggio onirico*, Einaudi, Torino 2023

Angiola Iapoco

Forse non è un caso che la psicoanalisi inizi con i sogni, con la loro inafferrabilità e forse non è neppure un caso che l'onirico continui ad essere a tutt'oggi uno fra i territori psichici più enigmatici e oggetto di attenzione da parte di molte discipline. I sogni rappresentano una delle sfide maggiori alla conoscenza scientifica, nonostante i tanti progressi delle neuroscienze; al momento, più in là di una correlazione, sia pure ad alta densità semantica, tra eventi fisici e occorrenze psichiche, non si riesce ad andare. I sogni, come ogni fenomeno psichico, sono fenomeni complessi, sono «l'insondabile interazione tra disposizione genetica, circuiti cerebrali e esperienze di vita». Così si esprime Vittorio Lingiardi nel suo libro in cui esplora il territorio del narcisismo (2021, p. 7), e metterei l'accento sulla 'insondabilità' nel cogliere il fondo di questa interazione.



E così le immagini che popolano i sogni sono il risultato di questa interazione complessa, un risultato «imponderabile».

La psicoanalisi, tanto quella più 'oggettivante' di derivazione freudiana, quanto quella più attenta alle specificità soggettive che è quella junghiana, rimane saldamente nella sua 'terra di mezzo', tra narrazione e scienza, nella sua peculiare posizione epistemologica, e ancora oggi rappresenta la maggiore protezione che viene offerta ai sogni e al sognare.

Faccio volutamente uso del termine 'protezione': a dispetto di quanto avrebbe voluto Freud, cioè essere ricordato come colui che ha svelato il mistero dei sogni, i sogni continuano a essere intriganti, non interpretabili e continuano a 'dare da pensare'.

D'altronde lo stesso Freud, per lo meno un'altra sua parte, aveva parlato del sogno come tenacemente attaccato al suo ombelico e pertanto in presa diretta con un 'nutrimento' che viene da un 'altrove' non meglio identificato.

*L'ombelico del sogno* è il titolo di questo libro di Vittorio Lingiardi. Sensibile interprete della psicoanalisi, psichiatra e psicoanalista, Lingiardi scrive anche bellissime poesie, mostrando come l'essenziale di una 'persona' sia essere creativi e che questa forma-base della psiche rappresenta una qualità che è trasversale alle singole discipline, che tutte le attraversa esprimendo così questa sua caratteristica profondamente umana. I sogni sono «poesie visive della mente» (Lingiardi 2023, p. 149) e sogno e poesia formano «una coppia necessaria». Formare nessi innovativi, non scontati, non ripetitivi, articolare la conoscenza attraverso forme nuove rappresenta senza dubbio una delle più specifiche e migliori caratteristiche umane, migliori sia nel senso più scientifico della sopravvivenza della specie, sia nel senso più umanistico della felicità che ciascun essere umano ha il diritto di perseguire. Le 'forme nuove' hanno dentro di sé quello spazio insaturo, hanno l'aria che ne garantisce la piacevolezza della levità.

E quale atteggiamento migliore se non quello creativo nell'affrontare la dimensione dell'onirico? Quale migliore applicazione se non quella creativa per accostarsi al sogno ma anche per preservarlo da tentativi di colonizzazione da parte di una coscienza troppo rigida? Applicarsi creativamente ad un sogno implica rispettarlo nella sua unicità e specificità fenomenica, implica non saturarlo con spiegazioni definitorie o, peggio, definitive; significa anche essere consapevoli dell'ineliminabile apporto soggettivo, significa trattarlo da 'oggetto' ma sapendo che è un 'soggetto'. La disposizione creativa è qualità trans-specifica, che diffonde se stessa in tutte le discipline e attraversa l'intero agire umano. Ma, pur in questa condivisione di base, le finalità differiscono a seconda del campo in cui la creatività si dispiega; così, nella pratica psicoanalitica la creatività è al servizio del benessere dei pazienti, un benessere che si iscrive nella conoscenza che si acquisisce di loro e nella qualità relazionale che si va formando nel corso del procedimento analitico; non è mai a conferma di se stessi in quanto terapeuti, non è esercizio di narcisismo, come lo stesso Lingiardi tratta nel suo *Arcipelago N*, individuando in questa caratteristica e patologia uno dei mali della nostra società, oggi.

Strano il mondo del sogno, «circondato da fosse dove giacciono cose eternamente immerse» (Paul Valery citato da Lingiardi). Contemporaneamente è parte integrante di noi stessi ma continua sempre a sfuggirci, ci appartiene ma è anche altro da noi, un 'tra' molto promettente come palestra per esercitarsi nella conoscenza di sé e del mondo che abitiamo. Non possiamo fare a meno di voler stringere il sogno in una forma definitoria, è un nostro preciso e cogente bisogno di fronte a tutto ciò che non comprendiamo, ma quanto più lo cerchiamo tanto più il sogno si sottrae ad ogni comprensione, rivendicando così la sua autonomia.

*Io vidi una di lor trarresi avanti  
per abbracciarmi, con sì grande affetto,  
che mosse me a far lo somigliante.  
Obi ombre vane, fuor che ne l'aspetto!  
tre volte dietro a lei le mani avvinsi,  
e tante mi tornai con esse al petto.  
Di maraviglia, credo, mi dipinsi;  
per che l'ombra sorrise e si ritrasse,  
e io, seguendo lei, oltre mi pinsi.*

Sono i versi dell'incontro di Dante con Casella nel Purgatorio che sono improvvisamente emersi come ricordo dei miei studi classici.

E, per ironia, per volontà consapevole o per strano scherzo del caso, i capitoli di cui è formato il libro sono tre, tanti quanti i tentativi di Dante per abbracciare Casella, corpo solo apparente, in realtà ombra di se stesso. Nel sogno prevale l'immaterialità del regno delle ombre.

*Divinazioni, Interpretazioni, Neurovisioni*, sono questi i titoli dei tre capitoli: «divinità, inconscio, cervello» (Lingiardi 2023, p. 11).

I sogni appartengono alla storia dell'umanità e dentro questo alveo devono poter scorrere, i sogni sono come i miti, polivalenti e polisemantici, accompagnano gli uomini nella loro storia, non hanno un punto di inizio e hanno sempre rappresentato l'altra faccia della veglia, quel mondo 'altro' che è stato visto con gli occhi della cultura del proprio tempo. Nell'antichità classica erano inviati dagli dei; d'altra parte l'antico rituale greco dell'incubazione, dove il malato veniva posto in una grotta affinché potesse sognare e con il sogno guarire, lo possiamo vedere anche in alcuni rituali sudafricani e di alcuni paesi limitrofi, dove può essere prescritto dal guaritore (sangoma) al 'paziente' di ritirarsi in un luogo isolato, dormire e sognare. Forse è troppo audace pensare che un percorso analitico abbia in sé anche qualcosa di questo? Forse non sono più gli dei che mandano i sogni ma, quando questi arrivano e con l'aiuto di uno psicoterapeuta attrezzato, arricchiscono la strada verso una risoluzione in senso terapeutico.

Maestro in questo, Jung che ha rovesciato il sogno sul mito, accentuandone il carattere 'culturale'. Ma lo stesso Jung, per lo meno un'altra sua parte, definisce il sogno un 'fenomeno della natura'. Anche qui è in questa 'terra di mezzo' che si va a collocare il mondo onirico. La psiche per Jung attraversa i secoli con forme differenti mantenendone però sempre la sua caratteristica principale che è di sottrarsi ad ogni tentativo di afferrarla, forse proprio per questo la psiche è eterna, non muore mai.

E se Jung aveva inserito il fenomeno 'naturale' 'sogno' tra i miti e la storia delle civiltà, Freud aveva voluto mettere un punto fermo nella decifrazione dell'onirico, aveva segnato il territorio e lo aveva circoscritto e delimitato, evidenziando i progressi della conoscenza che erano stati compiuti. Con Freud – ci dice giustamente Lingiardi – c'è stato un cambio di paradigma nella considerazione del mondo onirico, per cui il sogno non è né l'inviato dagli dei ma neppure quel 'niente' come era visto nell'ottocento: il sogno può essere interpretato ed ha un suo significato.

E *Die Traumdeutung* è «un'opera multipla: un saggio di psicologia, un'autobiografia, un catalogo onirico [sono 226 i sogni contenuti], una creazione artistica, il manifesto di una teoria del funzionamento psichico» (Lingiardi 2023, p. 52). È quindi un'opera multiforme che intreccia considerazioni teoriche con estratti autobiografici di Freud, senza dimenticare che il Sogno di Irma – atto di inizio dell'interpretazione psicoanalitica dei sogni – è un sogno di Freud e non della paziente, ex paziente.

È noto che con l'interpretazione freudiana il sogno è scisso in due, tra il piano manifesto e il contenuto latente, e si inaugura così la ricerca della 'verità' del sogno, una ricerca che ha avuto la doppia faccia di dare al sogno una veste veritativa di gravidanza oggettivante ma ha anche avuto quell'aspetto negativo di irrigidirlo in una simbolica precostituita. E fra i vari

modelli interpretativi presi in considerazione da Lingiard, di particolare interesse è il modello di Bion che, in ambito freudiano, ha accentuato il valore conoscitivo e veritativo del sogno per come si manifesta, mettendo in secondo piano la divisione operata da Freud tra il contenuto e la sua manifestazione. Sognare per Bion è quella capacità umana di vivere il mondo della veglia, «è un laboratorio, una cucina, un apparato digerente sempre in attività. [...], è un incontro armonico di corpo e mente, di sensibile e cognitivo» (ivi, p. 75). Non più mondo altro, mondo delle ombre e della luna che si alterna con il sole ma ‘funzione’ psichica necessaria per vedere e conoscere la realtà. Anche Bion ha contribuito a impostare il fenomeno onirico attraverso un rapporto differente tra sonno/sogno e veglia, tra coscienza e inconscio, una prospettiva da cui Jung aveva preso le mosse con l’introduzione dei complessi a tonalità affettiva e la considerazione di una psiche in cui coabitano contemporaneamente coscienza ed inconscio, dividendosi gli stessi territori. Sulla vicinanza tra Jung e Bion sono state dette alcune cose e molte ancora potranno essere dette. E se parliamo di cambio di paradigma ogni volta che una rivoluzione scientifica afferma un nuovo modello conoscitivo del reale (Th. Kuhn), Freud è stato il primo a introdurre l’ottica psicoanalitica ma Jung e Bion, spostando l’asse del discernimento tra sonno e veglia, anche essi hanno operato una torsione molto significativa, e di grande impatto, del ruolo dell’onirico nella composizione della psiche.

Sogno e neuroscienze, o meglio neurovisioni, come titola l’autore il terzo capitolo. Rispetto alle neuroscienze, che fine fanno i contenuti dei sogni, le immagini, le trame narrative, le bizzarrie, le emozioni? Se i sogni sono ‘figli di un cervello ozioso’, il prodotto di sinapsi cerebrali prive di qualsiasi senso o finalità, cosa sono le immagini oniriche? E cosa si attiva quando ricordiamo un sogno? Sono le domande che più o meno l’autore pone quando affronta il discorso più ‘duro’ delle neuroscienze. Hobson spinge il suo discorso verso gli impulsi neuronali del tronco encefalico, impulsi del tutto casuali che, quando raggiungono la corteccia, questa ne tenta una coerenza, sia pure limitata ed è ciò che sono i sogni: ma i sogni non significano nulla.

Solms, da parte sua, ha tentato di unire i due principali orientamenti teorici sui sogni e il sognare, le neuroscienze e la psicoanalisi e nasce l’orientamento teorico della neuropsicoanalisi. Ma tra neuroscienze concentrate su elementi cerebrali privi di contenuti significativi e la psicoanalisi attenta prevalentemente proprio alle immagini e alle trame dei sogni, oggi si propende per una ‘terza area’ di funzionamento psichico «*in between*, un terzo stato tra sonno e veglia» (Lingiard 2023, p. 109). E di questo oggi si occupano anche i neuroscienziati: c’è correlazione tra l’esperienza onirica e l’attività cerebrale sottostante. Come fa il cervello, in modo autonomo e quindi scollegato dal suo contesto di riferimento da cui prende normalmente gli input sensoriali, a generare un «mondo di esperienze»? Ancora non sappiamo perché sogniamo e in questa lacuna, l’atteggiamento più empirico e pragmatico è da preferire. L’analista farà attenzione al contesto del sogno, al modo in cui è raccontato, alle emozioni che lo accompagnano. Insomma a tutto ciò che di ‘psicologico’ la psicoanalisi sa del sogno.

Ma torniamo al titolo intrigante di *Neurovisioni* che Lingiard ha consegnato a noi lettori. Una frontiera promettente nell’indagine neuroscientifica sui sogni è quella dell’equipe giapponese guidata da Yukiyasu Kamitani che è riuscita a ‘leggere’ il contenuto dei sogni della mente di alcuni soggetti proprio nel preciso momento in cui ciò avviene. Attraverso l’uso

di alcune macchine *ad hoc*, si può arrivare a sapere che cosa quella persona realmente vede: infatti è diverso il coinvolgimento delle attività cerebrali se vede un albero o un'automobile. Si sono potute così creare categorie oniriche specifiche. Si è potuto così rendere 'visibili' i sogni? Attraverso *machine learning e neuroimaging* possiamo forse riscrivere, ancora una volta, il rapporto tra sogno e realtà? Si potrà forse giungere ad 'estrarre' e manipolare i sogni, come in *Inception*, il film visionario di Christopher Nolan? Ma Lingiardi saggiamente lo esclude, senza escludere «avanzamenti nel campo della registrazione di ciò che 'davvero' sogniamo» (Lingiardi 2023, p. 112).

Ma anche le allucinazioni ipnagogiche, i sogni lucidi, o persino il *day dreaming*, 'il sognare ad occhi aperti', sono tutti fenomeni che tendono a riscrivere quel rapporto tra il sogno e la veglia che da sempre l'umanità si è affannata a descrivere. Fenomeni che pongono le nostre ricerche sempre sul crinale così instabile tra la normalità e la patologia.

Ma i sogni ci fanno viaggiare anche attraverso il tempo, così come si legano in modo stretto alle esperienze traumatiche, personali o collettive che siano. Insomma, i sogni offrono tanto.

E al termine di questa inevitabilmente sintetica e riduttiva carrellata su *L'ombelico del sogno*, alla cui lettura invito vivamente, concludo con queste parole dello stesso Lingiardi che meglio caratterizzano questo suo recente lavoro:

'Sogno' è una parola che fonda la psicoanalisi ma anche ci porta fuori da lei [...] Del sogno mi piace che è un pensiero che non sa di pensare, una conversazione tra invenzione, caso e memoria, un colloquio al confine del Sé che avanza a suo rischio e pericolo dicendo molto di noi e della nostra competenza narrativa (ivi, p. 153).

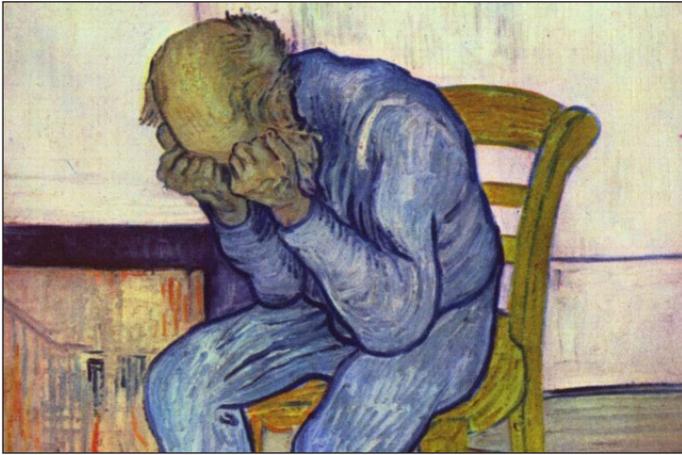
Anche perché, come dice il poeta:

*Vicino/ e difficile da afferrare è il Dio/ Ma dove è il pericolo cresce/ Anche la salvezza*  
(F. Hölderlin, *Pathmos*).

## Bibliografia

- Dante Alighieri 1961, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, Purgatorio, Canto II, vv. 76-81.
- Lingiardi V. 2021, *Arcipelago N: Variazioni sul narcisismo*, Einaudi, Torino, Edizione Ebook (Kindle).
- Lingiardi V. 2023, *L'ombelico del sogno. Un viaggio onirico*, Einaudi, Torino, Edizione Ebook (Kindle).





## SETTING FUORI LUOGO

*a cura della Redazione*

*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.*



# ‘Nessuno nega che in certi casi gli psicofarmaci siano necessari, però...’

Walter Procaccio

In questo scritto parleremo di questa proposizione, com'è fatta, chi è solito pronunciarla, cosa promette nel suo seguito, cosa vorrebbe dire e, soprattutto, perché non ci riesce.

Questa è una proposizione politica e a suo modo rivoluzionaria. Ha una sua storia ed un suo lignaggio; fa parte di un lessico romantico che si è parecchio logorato nel tempo. Non che il problema cui allude non sia attualissimo, sia chiaro; è il lessico che è logoro e quando il lessico è logoro perde aderenza con la realtà.

L'obiettivo che mi pongo in questo scritto è dimostrare che, così com'è, questa proposizione non solo fallisce nel suo intento politico ma si consegna nelle mani spesso oscure di quell'approccio teorico, e soprattutto della prassi, che intende avversare, un mostro a due anime che si ingravidano a vicenda: cultura epistemica medicalizzata ed iperscientista da un lato e zanne voraci di *Big Pharma* dall'altro. Il loro orribile discendente è l'abuso di prescrizione (e imposizione!) di psicofarmaci e la proliferazione di quelle dinamiche di potere che un corpo preteso malato o ammalabile inevitabilmente genera e che ineriscono da sempre la psichiatria clinica. Da sempre!

Il fenomeno cui abbiamo assistito in tempi di pandemia (scienziati o presunti tali di qua e ciarlatani o presunti tali di là), anche se più rozzo e più isterico, agli operai della salute mentale è apparso una replica stanca di un derby infinito che la psichiatria conosce dai tempi di Pinel e della Salpetriere. *Io, scienziato, so cosa succede al tuo corpo (ai tuoi neuroni nel nostro caso); il tuo soffrire riguarda la collettività, ergo io ho il diritto/dovere in nome e per conto della collettività di esercitare sui tuoi neuroni la mia pratica clinica.* Chiunque, nell'officina del mentale, così come in tempi di pandemia, abbia tentato di osteggiare ma anche solo revocare in dubbio tale postura è stato divorato intellettualmente e politicamente e, grazie ad un lessico rozzo e tirannico, ma incredibilmente adatto ai tempi, scaraventato nella Geenna dei ciarlatani terrapiattisti, antimoderni, paranoici e complottisti. E questo nonostante sia disponibile una bibliografia (Ilich, Basaglia, Foucault, Esposito per non parlare di Bergson e Whitehead...) che spieghi in modo luminoso le fallacie, più o meno in buona fede, di cui è imperlato il discorso scienziata.

Purtroppo se non si parla bene, non si pensa bene e contro questa combinazione di scientismo e potere si fa inesorabilmente questa brutta fine. Io, idealmente al fianco dei diffidenti, proverò a dimostrare che un'espressione così sbrigativa, ingenua e intellettualmente assai scadente altro non fa che portare buone ragioni a *Big Pharma*, al potere medico, cioè

esattamente ai portatori di interessi che non ci piacciono, che distorcono la buona pratica clinica e che intendiamo politicamente, intellettualmente e soprattutto clinicamente avversare. È una questione di affidabilità.

Cominciamo la nostra analisi critica da quella specie di litote (*Nessuno nega...*) che inaugura la proposizione e che sembrerebbe avere il compito di attenuare l'assenso che *ob torto collo* il suo pronunciato è costretto ad accordare alla utilità delle terapie farmacologiche. Questo, in fondo, è il compito di ogni litote; se infatti sostituiamo *Nessuno nega* con *Tutti sosteniamo*, si enfatizzerebbe più esplicitamente un consenso che si concede, al contrario, a denti stretti e mal volentieri. E invece io credo che occorra dirlo chiaro e forte così: tutti sosteniamo che le terapie psicofarmacologiche possono migliorare di molto la qualità di molte vite. Se non partiamo da qui, da questa verità fattuale, perdiamo ogni credibilità.

Portiamo ora la nostra attenzione sull'aggettivo finale della proposizione: *necessari*.

Chiariamo: se parlassimo di farmaci cardiologici o endocrinologici la proposizione sarebbe di un pallore di senso ai limiti della vacuità. Invece dobbiamo avere chiaro in mente che la prescrizione psicofarmacologica per sua natura costeggia da sempre, continuamente ed inesorabilmente, un florilegio di aggettivi. La psicofarmacoterapia può essere allora, a seconda del caso, consigliabile, superflua, utile, eccessiva, necessaria, indifferibile, inevitabile e, soprattutto, obbligatoria. La malattia mentale, la sua dimora al confine della consapevolezza e del fisiologico dolore del vivere, la sua attitudine ad impattare la vita della comunità, ha uno statuto speciale che rende questo territorio della clinica medica massimamente equivoco.

Intanto è equivoco questo: è terapia psicofarmacologica sia l'antidepressivo ed il sonnifero della manager in carriera, sedicente libera di assumere quello che le pare per 'curare' una malattia che, magari, vede solo lei, sia quella assunta dallo psicotico autore di reato appena dimesso da un trattamento sanitario obbligatorio con l'ordinanza del giudice (del giudice!!) che gli intima di assumere *obbligatoriamente* la terapia, pena la sospensione della misura di ricovero in una comunità terapeutica ed il rientro in carcere. Ed è qui che, come si suol dire, il dente duole.

Ogni psicofarmacologo clinico che abbia qualche decade di esperienza avrà sviluppato nel tempo non solo una sapienza clinica, ma nondimeno una sua lettura filosofica, etica e addirittura politica della manomissione di ognuno e di ciascuno dei grandi sistemi neurotrasmettitoriali. Esiste un'etica e una politica della manipolazione della serotonina, ossia della cognizione del dolore; della noradrenalina, del GABA, e dell'istamina, ossia del diritto/dovere a 'stare calmi'; per non parlare della manipolazione della dopamina, cioè dei pensieri, del piacere e del muoversi liberamente, la cui 'etica politica' è notoriamente appannaggio assai più delle grandi organizzazioni malavitose internazionali che dei clinici della psicofarmacologia che, al cospetto, appaiono poco più che un curato di campagna.

Se avessimo molto più spazio potremmo addentrarci sul tema e speculare su queste declinazioni della manomissione dei sistemi neurotrasmettitoriali con l'unico scopo di illustrare con luminosa chiarezza il legame indissolubile e talvolta scorsoio che lega etica, politica e psicofarmacologia.

Qui depositiamo solo il celebre aneddoto sulla nascita della psicofarmacologia moderna.

Era 1952 quando il chirurgo francese Henri Laborit si accorse che la Clorpromazina, una molecola da lui adottata come trattamento pre-anestesiológico, aveva il potere di sedare

e tranquillizzare i suoi pazienti candidati ad un intervento chirurgico. Intuì che i colleghi psichiatri avrebbero potuto prescrivere la molecola ai pazienti reclusi nel reparto psichiatrico dell'ospedale militare di Parigi e così li convinse a testare la molecola su uno di essi.

Il primo studio pubblicato sull'uso della Clorpromazina in pazienti psichiatriche è del 1952 e sancisce storicamente il primo vagito della psicofarmacologia clinica. La Clorpromazina, a tutt'oggi residente con un certo onore sugli scaffali delle farmacie, giova ricordarlo, diede risultati sorprendenti. Le urla provenienti dal manicomio un giorno cessarono come d'incanto, gli infermieri e gli abitanti del quartiere tirarono un sospiro di sollievo ed i pazienti (mai sapremo se anche essi abbiano tirato un sospiro di sollievo) furono consegnati ad uno stato ebetiforme che ebbe il non trascurabile merito di far intravedere la possibilità della revoca della loro segregazione. Il blocco massiccio di recettori noradrenergici, dopaminergici e istaminergici ha cambiato per sempre la politica del dolore, dell'urlo e dell'appartenenza ad una comunità familiare e sociale.

Fatta questa premessa che ci tornerà utile quando tireremo le conclusioni del nostro ragionamento, veniamo al punto decisivo della esegesi della nostra proposizione. È il punto cruciale del nostro ragionamento; occorre quindi essere molto precisi.

Mettiamo allora che un nostro acerrimo avversario intellettuale un giorno decida di ingaggiarci così: 'Tu dici *in certi casi gli psicofarmaci*... Ecco, sapresti dirmi esattamente *in quali casi*, come sostieni, gli psicofarmaci sono necessari?'

Sbagliare la risposta a questa domanda sarebbe un errore esiziale.

Per evitare l'errore è dunque innanzitutto necessario intercettare per bene la trappola che il candore di questa domanda nasconde. Ed è una trappola che abbiamo servito noi, su un piatto d'argento, al nostro avversario intellettuale con l'espressione *in certi casi*. Infatti, sebbene l'espressione *Nessuno nega che in certi casi gli psicofarmaci siano necessari...* abbia l'abito del luminoso buonsenso (è sempre vero che in certi casi occorre fare cose che in altri occorre non fare!) la formula *in certi casi* sostiene e delinea con una disarmante inconsistenza epistemologica una ripartizione di competenze: le cose che il medico può e deve fare e le cose di cui il medico non si deve impicciare; si allude ad un *aestimo* di potere, di competenze e di azione che qualche catasto e qualche notaio ha certificato una volta e per sempre e che presenta un confine chiaro e lineare come quello che divide ad oriente la Libia dall'Egitto. Il patto, inoltre, prevede di non disturbarsi a vicenda e di saper recedere quando si delinea una indebita invasione di campo.

Questa superstizione è spesso sostenuta da una seconda, più perniciosa che rende definitivamente rovinosa la nostra posizione: *il medico psicofarmacologo si occupi del corpo e delle evidenti disfunzioni neuronali. È solo ed esclusivamente quando i sintomi denunciano chiaramente una lesione disfunzionale dei neuroni (e sarebbero questi i 'certi casi' della proposizione) che il medico ha il diritto/dovere, pur sempre entro certi dosaggi, di intervenire e far valere il suo sapere, con l'accortezza di non ridurre mai la storia individuale di un uomo unicamente al funzionamento dei suoi neuroni.*

Cianfrusaglie cartesiane. Così non va. Queste superstizioni vanno ribaltate.

Nel 1966 il filosofo George Canguilhem pubblica con il titolo *Il normale e il patologico* la sua tesi di dottorato. Ad un certo punto dice: «Non vogliamo fare professione – oggi alquanto di moda – di indeterminismo. Sosteniamo che la vita di un vivente, fosse anche un'ameba, non riconosce le categorie di salute e di malattia, se non sul piano dell'esperienza, che è prova

innanzitutto nel senso affettivo del termine, e non sul piano della scienza. La scienza spiega l'esperienza, ma non per questo la annulla». E ancora: «È dunque innanzitutto perché gli uomini si sentono malati che vi è una medicina. È solo secondariamente – per il fatto che vi è una medicina – che gli uomini sanno in che cosa essi sono malati». In buona sostanza Canguilhem sostiene che si dà una malattia se e quando una persona dice *abia così non va* e chiede aiuto, se ne è capace. Quindi la malattia – attenzione: qualsiasi malattia, non solo le malattie cosiddette mentali – è un fatto affettivo, quindi secondariamente relazionale, politico, sociale. La malattia non è mai un fatto medico quindi non si dà nessuna ripartizione (certi casi di qua, certi casi di là), né nelle malattie mentali né nelle altre malattie. Con poche e velenose eccezioni su cui sorvoliamo per motivi di spazio, malattia è un dolore da lenire e la necessità di restituire una persona alla sua comunità e alla sua vita quotidiana. La medicina, in seconda battuta, ha il compito, prezioso e insostituibile ma ancillare, di spiegare il perché di quel dolore e mettere a disposizione della persona e della sua comunità, nella maggior sicurezza possibile, soluzioni che facciano soffrire meno e facciano vivere bene. La medicina può offrire questo servizio perché può contare su alcune nobili pratiche umane (la ricerca) che si danno il compito di costruire modelli, totalmente in deroga al *real world*, e di individuare ripetizioni ed uguaglianze con cui costruire le sue enormi e preziose verità operative. I celeberrimi *passi da gigante* che la conoscenza umana continuamente compie (in questo caso la ricerca medica) giammai, se siamo con Canguilhem, snatureranno la cifra affettiva, individuale e collettiva della malattia ed il ruolo di servizio della medicina. Non esiste un territorio della medicina (*certi casi*) e un territorio di non si capisce bene chi (*altri casi*). Esistono umani parlanti che vivono in comunità, che soffrono e desiderano soffrire meno ed essere restituiti, per quanto possibile, alla trama degli uffici e delle relazioni quotidiane. Questo è l'unico campo all'interno del quale la medicina al servizio dell'uomo dà la sua preziosa mano. Abbiamo dimostrato che l'espressione *in certi casi* finge buon senso ed è invece mal posta.

Ora appare del tutto evidente che fino a quando parliamo di malattie non psichiatriche, questo chiarimento non accende nessuna luce: la sequenza dolore-convocazione del medico-cura-risoluzione si presenta così piana da non fare quasi nessun inciampo.

Nel caso delle malattie psichiatriche il salto della complicazione si vede ad occhio nudo ed è enorme. Intanto occorre distinguere il dolore dalla malattia. Non tutto il dolore è malattia. Non tutte le malattie sono dolore e il popolo, ingenuo, crede che la distinzione spetti a un medico. Se poi ci inoltriamo nel mondo dell'autismo e della disabilità intellettiva la nebbia si fa fitta. Attendibilità del testo, consapevolezza della propria condizione, diritto all'autodeterminazione e alla scelta di aderire al trattamento proposto. Sono tutte le mine operative che dovrebbero togliere il sonno.

Dispongo di un'aneddotica sterminata, soprattutto grazie alla mia pratica di psichiatria comunitaria, in particolare con autismo e disabilità intellettiva. Sono ambiti in cui il clinico medico fa un bagno di umiltà irredimibile e 'vede' cose, se si dispone a farlo con coraggio ed onestà, che si vedono solo da lì. Sia detto con chiarezza: la terapia psicofarmacologica (cioè i *certi casi*) dei pazienti psichiatrici e con disabilità intellettiva è solo formalmente firmata da uno psichiatra. Nella realtà i firmatari della ricetta sono: giudici, familiari, operatori di comunità, medico di base, forze dell'ordine, tutori, amministratori di sostegno, condòmini del piano di sopra, amici di famiglia, psicologi, il verduraio all'angolo... la lista è davvero molto

lunga. A chi prova scandalo per questa mia proposizione rincaro la dose di scandalo: questa, a mio avviso, non è l'orrenda distorsione del problema ma è la corretta impostazione del problema. Non si scappa da questo coro.

Gli psicofarmaci non vengono prescritti da un medico a neuroni danneggiati, ma da una collettività che muove la penna del medico che propone modelli plausibili e sa farlo in relativa sicurezza, a neuroni che hanno preso a funzionare in un certo modo. Sono prescritti anche da chi pronuncia, *ob torto collo*, la proposizione del nostro *incipit*. Lasciare la/lo psichiatra a fare il lavoro sporco e cattivo di imbottire (imbottire è il verbo incantato di chi dice *nessuno nega...*) i pazienti di farmaci e rimanere anima bella contro i farmaci non è immorale, è falso. E più si lascia credere alla/allo psichiatra che tocca a lei/lui muovere in autonomia la leva psicofarmacologica, più lei/lui ci crederà e più si nutrirà il demonio scienziato e le zanne voraci di *Big Pharma*. Ma gli altri avranno mano libera per indignarsi per bene.

In trent'anni di attività come psicofarmacologo di comunità non ho mai sentito un operatore chiedermi di ridurre un dosaggio. Piuttosto ho ricevuto delicate e garbate critiche da staff di comunità che, non riuscendo a gestire situazioni cliniche veramente difficili, mi facevano osservare che forse il paziente non era curato bene sotto il profilo psicofarmacologico. Una volta un medico del servizio domiciliare, in transito per qualche minuto per una prescrizione domiciliare presso la comunità per disabili per la quale lavoro, alle urla di una paziente ha chiesto scandalizzato: 'Avete uno psichiatra? Che aspettate a darle qualcosa?'. Solo suor Giovanna, una suora di un istituto di riabilitazione per disabili, si opponeva con forza alle *mie schifezze* che volevo prescrivere ad una paziente autistica che aveva messo a ferro e fuoco il suo gruppo-vita. 'Me la vedo io' mi disse. È ideologia anche questa. Nobile, ma ideologia.

E poi i neuroni. Si suole dire ingenuamente: *se i sintomi riguardano un reale e concreto malfunzionamento dei neuroni cioè del corpo, allora quello è territorio del medico*. Questa è una argomentazione impalpabile. Un delirio è un fatto neuronale? Una crisi di ansia è un fatto neuronale? Fare l'amore è un fatto neuronale? Dire *buongiorno* è un fatto neuronale? Se la risposta è sempre *sì* – ed è sempre *sì* – allora il distinguo non vale niente. Pensieri buoni da ardere.

In una nota della sua *Evoluzione Creatrice*, Henri Bergson cita il naturalista George Cuvier che sostiene: *il sistema nervoso è, fondamentalmente, tutto l'animale: tutti gli altri sistemi sono presenti solo per servirlo*.

Il vivere umano è un fatto neuronale. Immaginare una vita neuronale ed una vita al di qua del fatto neuronale è un'illusione di un'ingenuità disarmante. Vivere è un neurovivere e non è dubitabile il fatto che il sistema nervoso centrale, e quindi la sua manipolazione, sia incardinato, unico fra ogni altro organo ed apparato, nella definizione dell'Io o della identità, qualsiasi oceanico significato vogliamo poi conferire a questi termini. Se questo è vero occorre senza timore sempre fare spazio all'ipotesi che una manomissione del sistema nervoso centrale – clinica, sperimentale, traumatica, tossicomaneica – possa cambiare in qualsiasi momento, nel bene o nel male, le carte in tavola della trama delle relazioni, degli affetti di un umano. Noi non diffideremo mai a priori del sapere di chi ne sa di neuroni ma vigileremo affinché la neuromanipolazione resti servizio e non si inorgoglisca troppo e soprattutto vigileremo per ricordare a chi manipola neuroni che il sistema nervoso centrale di Giovanni, Claudia, John, Egle, Mohamed, le loro vite, le loro storie, le loro comunità e soprattutto i loro racconti, sono pezzi unici e intessuti in una storia personale, sociale e relazionale che mai, e

sottolineo mai, renderà i loro neuroni totalmente sovrapponibili al generico Neurone Umano su cui la ricerca ritaglia i suoi studi. Questo *decalage*, purtroppo, in medicina non si studia. Il medico non sempre sa adattare le sue linee guida alla prassi clinica.

Conclusioni per aforismi.

Gli psicofarmaci sanno essere molto preziosi.

La malattia non è un fatto medico ma affettivo, relazionale, comunitario per cui non esiste un ambito della medicina ed un ambito di non si capisce bene cosa.

Vivere è un fatto neuronale. Non è negando questo assioma che si recupera lo spazio di unicità e libertà del paziente psichiatrico. Sono le configurazioni neuronali e i testi delle persone ad essere unici e questo va difeso con i denti. Questo il medico non lo sa perché non lo studia.

La prescrizione psicofarmacologica è sempre un atto clandestinamente e inconfessabilmente corale. Non accorgersene e lasciare il medico psichiatra al potere delle sue pratiche, finisce per penalizzare il paziente, nutrire l'orgoglio e la malafede dello scientismo medico e consentire a comunità malate di curare se stesse prescrivendo inavvertitamente farmaci ad un individuo. Ma il gazebo dove si dà il godimento dell'indignazione è salvo.

## Collaborano al numero

### *Michele Accettella*

Psicologo analista abilitato alle funzioni di training, è socio del CIPA e della IAAP. Attualmente ricopre il ruolo di Segretario Scientifico e Direttore della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia dell'Istituto di Roma del CIPA, riconosciuta dal MUR. Vive e lavora privatamente a Roma.

### *Angela Ales Bello*

Professoressa Emerita di Storia della Filosofia Contemporanea presso l'Università Lateranense. I suoi studi e le sue pubblicazioni vertono prevalentemente sulla fenomenologia 'classica' di E. Husserl e E. Stein in rapporto al pensiero filosofico del passato e del presente.

### *Anna Maria Cester*

Pediatra e Psicoterapeuta, è socio ordinario dell'Associazione Italiana per la Sand Play Therapy (AISPT) e del Centro Italiano di Psicologia Analitica di Roma (CIPA). È responsabile del Centro Mosaico di Ancona e dirige un ambulatorio sui Disturbi Alimentari presso l'Ospedale Salesi di Ancona.

### *Aldo Cichetti*

Laureato in Medicina e in Filosofia e Specializzato in Psichiatria, vive e lavora a Roma, dove svolge la professione di medico e psicoterapeuta.

### *Giovanna Di Carlo*

Laureata in Psicologia e in Scienze e Tecnologie della Comunicazione, è Psicoterapeuta e Analista associata al Centro Italiano di Psicologia Analitica di Roma (CIPA).

### *Ivan Di Marco*

Psicologo, è in formazione presso il Centro Italiano di Psicologia Analitica di Roma (CIPA).

### *Magda Di Renzo*

Magda Di Renzo, Analista junghiana ARPA-IAAP, responsabile del Servizio di Terapia (IdO), è Direttrice della Scuola di Specializzazione in Psicoterapia Psicodinamica dell'età evolutiva IdO-MITE di Roma.

**Chiara Giubellini**

Medico chirurgo, Psicoterapeuta, Socio Analista CIPA e IAAP. Dal 2014 svolge attività clinica in ambito psichiatrico istituzionale, a Londra e a Roma. Conduce percorsi di psicoterapia individuale in studio privato a Roma.

**Angiola Iapoce**

Psicologa analista, filosofa. Socia del CIPA e della IAAP, Docente presso la Scuola di specializzazione del CIPA. Le sue ricerche sono rivolte in particolare all'approfondimento del pensiero di C.G. Jung in senso fenomenologico.

**Fiorinda Li Vigni**

Filosofa, ha svolto attività didattica e di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, divenendone segretario generale nell'ottobre 2016.

**Romano Màdera**

È stato professore ordinario di Filosofia morale e di Pratiche filosofiche presso l'Università di Studi Milano-Bicocca. Ha cessato l'attività accademica, ma continua a essere attivo come saggista, filosofo e psicoanalista di formazione junghiana. È membro dell'AIPA, della IAAP, del Laboratorio Analitico delle Immagini e fa parte della redazione della *Rivista di psicologia analitica*.

**Catherine McGilvray**

Regista cinematografica, è vincitrice del Mercurius Prize 2023 con il docu-film *Fellini e l'Ombra*.

**Fabrizio Michetti**

Laureato in Medicina presso l'Università Cattolica del S. Cuore (UCSC). Specialista in Psichiatria e in Neurologia (UCSC). Già professore ordinario e direttore dell'Istituto di Anatomia Umana e Biologia Cellulare in UCSC. Rivolge i propri interessi scientifici alle neuroscienze, recentemente coniugandole con temi di interesse psichiatrico. Membro del Comitato Scientifico dei Quaderni di Cultura Junghiana, e del Comitato Editoriale di numerose riviste scientifiche internazionali. Autore di 181 pubblicazioni su riviste scientifiche internazionali (fra cui *Nature* e *The Lancet*) e di articoli di interesse neuroscientifico, spesso con implicazioni comportamentali o psichiatriche, su quotidiani e libri.

**Anna Moncelli**

Psicologa Analista, socia del CIPA e della IAAP. Svolge attività didattica e di supervisione presso l'Istituto di Roma. Le sue principali aree di ricerca riguardano il sogno e la riflessione, in ottica junghiana, sui fenomeni della contemporaneità.

**Walter Procaccio**

Psichiatra, psicoanalista. Ha curato per Cronopio un volume dal titolo *Oblio* (2016) ed è autore, sempre per Cronopio, di un volume dal titolo *Il neurone bugiardo. Perché psicoanalisi e neuroscienze non hanno quasi nulla da dirsi* (2019).

**Giuseppe Vadalà**

Psicologo Analista, socio del CIPA e della IAAP. Svolge attività di didattica e supervisione presso l'Istituto di Roma. Le sue principali aree di ricerca riguardano la relazione tra il discorso analitico junghiano e il pensiero di M. Heidegger ed E. Severino; la psicoanalisi e il buddhismo e l'archetipologia junghiana.

## PER GLI AUTORI

Gentili autori,

**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:**

- Il testo va presentato in formato Word, carattere Times New Roman, dimensione 12 punti, interlinea 1, salvato in stile 'normale'. **Non** usare MAIUSCOLETTI, sottolineature o grassetti.
- Il testo **non** deve **tassativamente** 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 delle citazioni usare sempre gli apici: ‘ ’.
- Parole in particolare evidenza o parole straniere vanno in *corsivo*.
- Il numero delle note deve essere estremamente limitato, a fondo pagina. 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).
- All'interno di una citazione la parte eliminata è identificata in questo modo [...].
- 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...).

È prevista una bibliografia finale limitata ai testi citati nell'articolo. 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. it. *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*, FrancoAngeli, Roma.